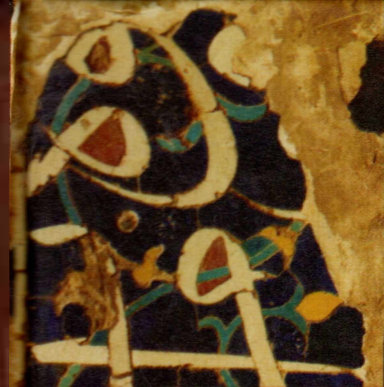


ЭТНОГРАФИЯ ТАТАРСКОГО НАРОДА

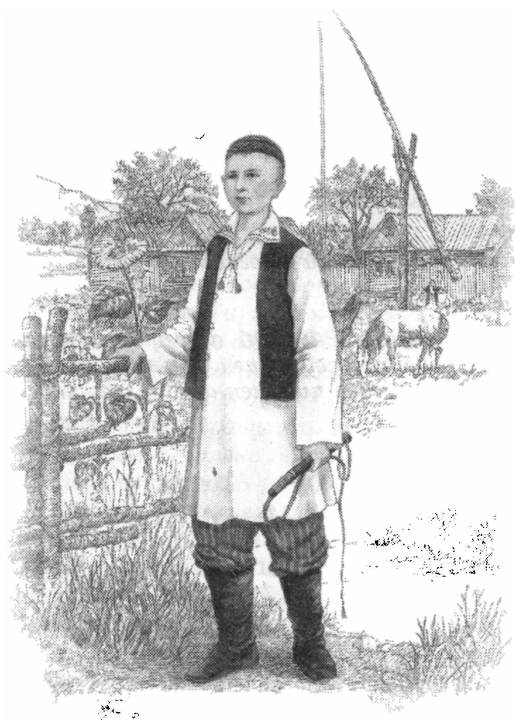
ЭТНОГРАФИЯ ТАТАРСКОГО НАРОДА



ИЗДАТЕЛЬСТВО «МАГАРИФ»



ЭТНОГРАФИЯ ТАТАРСКОГО НАРОДА



КАЗАНЬ
ИЗДАТЕЛЬСТВО «МАГАРИФ»
2004

УДК 39 (470.41)
ББК 63.5 (2Рос=Тат)
Э91

Научный редактор
доктор исторических наук **Д. М. Исхаков**

Редакционная коллегия:
директор Института истории АН РТ, кандидат
философских наук **Р. С. Хакимов**;
зав. отделом этнологии Института истории АН РТ,
кандидат исторических наук **Р. Н. Мусина**;
председатель федеральной Национальной культурной
автономии татар **Р. С. Валеев**;
зам. руководителя Центра этнологического мониторинга
Г. Ф. Шавалиева (ответственный секретарь)

Рецензенты:
доктор философских наук **Ф. М. Султанов**,
кандидат исторических наук **Л. В. Сагитова**

Издается по Федеральной программе книгоиздания России.

Охраняется Законом РФ «Об авторском праве и смежных правах». Воспроизведение всей книги или ее части на любых видах носителей запрещается без письменного разрешения издательства.

Этнография татарского народа. — Казань: Магариф,
Э91 2004. — 287 с.
ISBN 5-7761-1253-2

Книга является первым учебным пособием по этнографии татарского народа. В ней представлены исследования материальной и духовной культуры, общественных отношений и семейного быта, рассмотрено современное состояние татарской нации. Кроме того, в пособии приведен терминологический словарь.

Предназначается преподавателям, студентам, учащимся старших классов и всем интересующимся этнографией татар.

БЗ—11(70)—112—2004/2005

ISBN 5-7761-1253-2

© Издательство «Магариф», 2004

ПРЕДИСЛОВИЕ

Этнография (от греческого «этнос» — народ, «графо» — пишу, описываю) является одной из исторических дисциплин, сложившейся как самостоятельное научное направление в середине XIX в. В некоторых странах эта наука известна и под иными названиями — «этнология» (от греческого «логос» — слово, учение), «социальная антропология». Общий смысл их тот же, что и у названия «этнография». Сейчас и в нашей стране большее распространение получает наименование «этнология».

Основным объектом изучения этнографии (этнологии) являются народы (этноты) — их происхождение (этногенез, этническая история), особенности материальной и духовной культуры, общественные отношения, семейный быт, обычаи, праздники и обряды. Именно в этих сферах сосредоточены различия между народами (кроме, конечно, языка и физического или расового типа), в совокупности составляющие их особый этнический облик. Не случайно, что в старой отечественной традиции рассматриваемая наука иногда именовалась «народоведением».

Формирование этнографии как науки заняло длительный период и стало возможным только благодаря накоплению большого объема сведений о народах мира. В результате к XIX в. появилась потребность в некотором общем взгляде на народы, на их быт и культуру. В России систематическое научное изучение народов страны началось с середины XIX в.: в 1845 г. было учреждено Русское географическое общество (РГО), в своем составе имевшее отделение этнографии. Затем у этого общества возникли местные филиалы. При университетах также создавались научные общества этнографического направления. Например, при Казанском университете это «Общество археологии, истории и этнографии» — ОАИЭ (1878 г.), длительное время (1878—1929 гг.) издававшее «Известия ОАИЭ» с многочисленными этнографическими публикациями. Одной из первых работ по этнографии татар является исследование К. Фукса «Казанские татары в статистическом и этнографическом отношении» (1844 г.).

Казанская школа этнографов — одна из известных и старейших в России. Она прославилась трудами по этнографии не только русских, но и татар и других тюрков, а также финно-угров

Поволжья. В настоящее время этнографы Татарстана сосредоточены в Институте истории им. Ш. Марджани АН Республики Татарстан (отдел этнологии) и в Казанском государственном университете (кафедра археологии и этнографии). Учеными-этнографами республики изданы многие фундаментальные исследования по этнографии татар, среди которых особенно следует выделить книгу «Татары среднего Поволжья и Приуралья» (1967 г.) и изданную в серии «Народы и культуры» коллективную монографию «Татары» (2001 г.)

Тем не менее, до сих пор учебного пособия по этнографии татар не было. Учитывая потребность в подобного рода литературе, сотрудники отдела этнологии Института истории АН РТ, с привлечением ученых из других научных учреждений, подготовили настоящее пособие, в котором приведены основные сведения по этнографии татарского народа.

Следует заметить, что в соседней республике — Марий Эл — уже в 2001 г. вышла аналогичная книга, посвященная этнографии марийского народа.

Издание не претендует на исчерпывающее изложение всех проблем этнографии татар. Для тех, кто хочет глубже изучить разные стороны происхождения, культуры и быта татар, приводится список рекомендуемой литературы.

В подготовке учебного пособия участвовали сотрудники Института истории АН РТ: д. и. н. Д. М. Исхаков, д. п. н. Р. М. Мухаметшин, к. и. н. Н. А. Халиков, С. В. Сулова, Р. Р. Салихов, Р. Р. Хайрудинов, а также Института языка, литературы и искусства — д. филол. н. Ф. И. Урманчеев, к. и. н. Р. Р. Ягфаров, Казанской гос. консерватории — д. искусствовед. З. Н. Сайдашева, Президиума АН РТ — к. и. н. И. Л. Измайлов.

В книге воспроизведены иллюстрации, собранные в фондах отдела этнологии Института истории АН РТ.

ВВЕДЕНИЕ

Этнография занимается изучением прежде всего традиционной или народной культуры, то есть того слоя общенациональной культуры, который сформировался еще в период средневековья до возникновения буржуазной национальной культуры. Этнографы исследуют историческое развитие народной культуры, прослеживая всевозможные причины ее изменения: влияние экологических, социальных и экономических причин, политических условий, собственно этнического воздействия и т.д.

История народа сохраняется не только в письменных источниках, но и находит отражение в устной традиции (фольклоре), в праздниках, обычаях и обрядах, верованиях, в материальных предметах. Поэтому этнография через изучение традиционной культуры и реконструкцию древней истории народов, в том числе и ее бесписьменного периода, обеспечивает историческую науку уникальными данными, помогающими познать пройденный народами путь становления. Этнографические исследования в свою очередь опираются и на данные смежных наук: истории, археологии; языкознания, фольклора и т.д.

Хотя этноним (наименование) «татары» впервые появился у тюркских и монгольских племен Центральной Азии в VI—VIII вв. (в формах «отуз-татар» и «токуз-татар»), собственно средневековый татарский этнос сложился лишь в составе Золотой Орды (Улуса Джучи) в XIII—XIV вв. Именно к этому времени относятся описания путешественниками культуры, обычаев и общественной жизни татар. Среди них особенно выделяется труд Ибн-Баттуты (XIV в.), лично побывавшего в Поволжье, в т.ч. и в столице Золотой Орды г. Сарай (1334 г.). Ценнейшие сведения о средневековых татарах содержатся и в труде крупнейшего историка XIV в. Рашид-ад-дина «Сборник летописей» (Джамиг ат-таварих). Так как средневековый татарский этнос сложился на основе многих этнических компонентов, главными из которых были волжские булгары, кипчаки (половцы) и финно-угры, сведения, содержащиеся об их культуре в арабских, тюркских, русских и европейских источниках, также весьма важны для понимания этногенеза и этнической истории предков татар. В числе таких работ надо назвать обстоятельное описание Волжской Булгарии и ее населения (X в.) Ибн-Фадланом — секретарем багдадского посольства в Волжской Булгарии, а также

сочинение Абу Хамида аль-Гарнати, посетившего это же государство в 1135—1136 гг. Многие интересные материалы о кипчаках (половцах) и булгарах сохранились в русских летописях и в египетских источниках Мамлюкского периода.

О татарах, оказавшихся после распада Золотой Орды (первые десятилетия XV в.) в составе разных татарских государств (ханства Казанское, Крымское, Астраханское, Касимовское, Тюменское (Шибанидское), Ногайская Орда и Большая Орда), довольно детальные сведения, в т.ч. и относительно их культуры, можно найти в русских и европейских источниках. Среди первых, кроме летописей, надо отметить «Сказание о Казанском царстве» князя А. Курбского (XVI в.) и «Казанскую историю» (XVI в.) неизвестного автора. О сибирских татарах много сведений сохранилось в «Сибирских летописях» — источнике XVII в. Из европейских авторов надо выделить труд С. Герберштейна «Записки о Московии», в 1517 и 1526 гг. посетившего Московское государство. Кроме того, из европейских авторов можно выделить трактат секретаря польского короля Сигизмунда II М. Литвина (Венцеслава Миколаевича) «О нравах татар, литовцев и москвитян» (1550 г.) и сочинение Блеза де Виженера «Описание Польского королевства и порубежных с ним стран» (1573 г.). В «Путешествии в Московию» А. Олеария (1633, 1643 гг.) описываются астраханские татары (включая и ногайцев).

В XVIII в. народы России начали уже изучаться по специальным программам. Во время академических экспедиций, чьи маршруты проходили по Волго-Уральскому региону, были сделаны весьма интересные наблюдения по бытовой культуре татар. Особо ценные сведения о татарах оставили нам академики С. Г. Гмелин, П. С. Паллас и И. И. Лепехин. К этим работам примыкает труд Г. Ф. Миллера «История Сибири», подготовленный в ходе сбора материалов во время первой академической экспедиции. В данной работе сохранились уникальные сведения о сибирских татарах. Весьма важными, особенно для изучения татар Приуралья, являются работы П. И. Рычкова «Топография Оренбургская» (1762 г.) и «Журнал и дневные записи...» (1770—1772 гг.).

После открытия в Казани в 1804 г. Казанского университета этнографическими исследованиями стали заниматься университетские ученые (К. Ф. Фукс, И. Ф. Эрдман, Э. Турнерелли и др.). Вскоре к ним примкнули и татарские ученые (Хальфины, Х. Файзханов). Со второй половины XIX в. татарские ученые начали довольно интенсивно заниматься этнографическими исследованиями. Например, этнографические сюжеты представлены в труде основоположника татарской исторической науки Ш. Марджани «Местефадел-эхбар фи эхвали Казан ве Болгар» (Источники по истории Казани и Булгара) (1885, 1900 гг.). Специальные этнографические работы были опубликованы в конце XIX в. просветителем К. Насыри («Верования и обряды, возникшие в жизни казанских татар вне влияния ислама», 1880 г.), в конце XIX — начале XX в. истори-

ком и этнографом Г. Ахмаровым («О поездке в 1894 и 1895 гг. в Тетюшский и Спасский уезды Казанской губернии с археологической и этнографической целью», 1899; «О языке и народности мишарей», 1903; «Тептяри и их происхождение», 1907; «Свадебные обряды казанских татар», 1907).

К первым десятилетиям XX в. уже существовали достаточно крупные исследования татар, содержащие и сведения этнографического характера. Это книги Н. А. Спасского «Очерки по родиноведению. Казанская губерния» (1910 г.), П. Знаменского «Казанские татары» (1910 г.), М. Машанова «Современное состояние татар-мухаммедан и их отношение к другим инородцам» (1910 г.) и др. После образования Татарской АССР (1920 г.) изучение татарского населения, особенно сосредоточенного в этой республике, интенсифицировалось. Этому способствовали и возникшие тогда научные общества («Научное общество татароведения», «Общество изучения Татарстана» и т.д.). В итоге накопления в 1920-х годах значительного объема этнографических материалов появился фундаментальный труд Н. И. Воробьева «Материальная культура казанских татар» (1930 г.), ставший обобщающим этнографическим исследованием по крупнейшей группе татар — казанским татарам. Тогда же были опубликованы и многие работы о татарах, расселенных за пределами Татарстана. Это такие исследования, как «Элементы культуры у касимовских татар» В. В. Гордлевского (1927 г.), «Татары касимовские и татары-мишари ЦПО» Б. А. Куфтина (1929 г.), «Карагачи (по материалам поездки 1927 г.)» В. Пятницкого (1930 г.) и др.

После создания в 1939 г. Татарского НИИ языка, литературы и истории, вошедшего в 1945 г. в состав Казанского филиала АН СССР, этнографические исследования татар сосредоточиваются в этом научном учреждении, где с 1961 г. существовал сектор археологии и этнографии. Сотрудниками ИЯЛИ в 1950—1970-х гг. был подготовлен целый ряд этнографических трудов о татарах: «Казанские татары» Н. И. Воробьева (1953 г.), «Орнамент казанских татар» Ф. Х. Валеева (1969 г.), «Татары-мишари» Р. Г. Мухамедовой (1972 г.), «Татар халкының килеп чыгышы (Происхождение татарского народа)» А. Х. Халикова (1974 г.), «Татары-кряшены» Ю. Г. Мухаметшина (1977 г.). Большая работа, в том числе и экспедиционная, проводившаяся в стенах этого института под руководством профессора Н. И. Воробьева, в 1969 г. завершилась изданием фундаментальной коллективной монографии «Татары Среднего Поволжья и Приуралья», обобщившей все доступные к тому времени материалы по татарам Волго-Уральского региона.

Тем не менее сбор полевого материала надо было продолжать, так как в условиях быстрого индустриального развития татарского общества в 1950—1980-х годах традиционная культура катастрофически исчезала. Поэтому в 1971—1985 гг. этнографы ИЯЛИ работали по теме «Историко-этнографический атлас татарского народа», направленной на сбор полевого материала по унифици-

рованными программам. В итоге длительной работы было подготовлено шеститомное издание «Историко-этнографического атласа татарского народа» (пять из них уже изданы). Параллельно выходили большое число этнографических трудов молодого поколения этнографов (Н. А. Халикова, С. В. Сусловой, Ф. Ш. Сафиной, Ф. Л. Шарифуллиной, Д. М. Исхакова и др.) и этносоциологов (Р. Н. Мусиной, Л. В. Сагитовой). Начиная с 1980-х годов усилилось этнографическое изучение татар, живущих за пределами Среднего Поволжья и Приуралья. В итоге появились: книга «Западносибирские татары во второй половине XIX — начале XX в.» Ф. Т. Валеева (1980), сборники «Астраханские татары» (1992 г.), «Нагайбаки» (1995 г.), «Сибирские татары» (2002 г.). Татарской этнографической тематикой занимались и некоторые ученые, работающие за пределами Татарстана. Особенно следует отметить Н. А. Томилова (г. Омск), выпустившего целую серию исследований, посвященных сибирским татарам («Современные этнические процессы среди сибирских татар», 1978; «Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI — первой четверти XIX в.», 1981; «Этническая история тюркоязычного населения Западно-Сибирской равнины в конце XVI — первой четверти XIX в.», 1992 г.).

Как достойное завершение этапа сбора полевых данных 1970—1980-х гг. и издания трудов, посвященных отдельным этническим и этнографическим группам татарского народа, его культуре, в 2001 г. в г. Москве была опубликована уже упомянутая новая фундаментальная коллективная монография «Татары». Она собрала в себя практически все накопленные к настоящему времени сведения по всем разделам этнографии татарского народа.

К началу XXI в. этнологическое изучение татар имеет тенденцию к большему обращению к этносоциологическим, этнопсихологическим темам (в частности к исследованию динамики этнического самосознания, самосознания верующих и т.д.). Однако учеными отдела этнологии Института истории им. Ш. Марджани АН РТ традиционные направления этнографии также продолжают разрабатываться. Среди них имеется и молодое поколение исследователей, которое, несомненно, сделает свой вклад в этнографическую науку. Поэтому обязательно появятся новые труды, посвященные культуре, происхождению татар, их современному этнокультурному развитию.

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ О ТАТАРАХ

§ 1. История этнонима и локальные самоназвания

Этноним «татары» является общенациональным и употребляется всеми группами татар Поволжья, Приуралья, Западной Сибири, Крыма, Буджака (Румыния) и Литвы, образующими этническую общность. В прошлом у всех этнотерриториальных групп татар имелись и локальные этнонимы: у поволжско-приуральских татар — *мусульманин* (*мөселман*), *казанский татарин* (*казанлы*), *мишар* или *мещера* (*мишәр*), *тептяр* (*тептәр*), *кряшен* (*кәрәшен*), *нагайбак* (*нагайбәк*), *касимовский татарин* (*кәчим*) и др.; у астраханских — *ногаец* (*нугай*), *карагаиш*, *юртовские татары* (*юрт татарлары*) и др.; у сибирских — *тобольский* (*тоболлы*), *туралы*, *бараба*, *төмәнлек*, *бохарлы* и т.д.; у литовских — *мөслим*, *липка* (*литва*), *липка татарлары*.

Впервые этноним «татары» появился у тюркских и монгольских племен Центральной Азии в VI—VIII вв. Наиболее раннее упоминание племенного объединения «отуз-татар» содержится в надписи в честь Кюль-тегина (732 г.), повествующей о времени правления основателя Тюркского государства (*Тюрк*) или кагана Бумына (VI в.). В X—XII вв. известен целый ряд татарских государств и племенных объединений на территории Монголии. К началу XIII в. объединения татар оказались в составе Монгольского государства во главе с Чингис-ханом и участвовали в его военных походах. В возникшем в результате этих походов Улусе Джучи (Золотой Орде) в XIII—XIV вв. численно преобладали кипчаки, которые, однако, были подчинены господствовавшим тюрко-монгольским кланам, что привело к усвоению большинством населения государства этнонима «татары», так как последний являлся символом знатности и могущества, употреблялся для обозначения военно-служилого сословия, составлявшего элиту

общества. Не случайно в арабо-персидской, русской и китайской традиции это имя использовалось для обозначения войск и населения империи Чингис-хана, а позже — Золотой Орды. В период средневековья термин «татары» в качестве экзонима (наименования присвоенного извне) использовался на Руси, в Европе и в мусульманских странах для обозначения всего населения Золотой Орды. Возникшее в его среде этнополитическое самосознание, нашедшее отражение в официальной историографии, символах и мифологемах общности, сыграло ключевую роль в распространении этнонима «татары» на обширной территории Золотой Орды, особенно в среде кочевой и чиновной джучидской знати.

Во второй половине XIX в. этноним «татары» под воздействием интеллигенции стал употребляться в качестве основного общенационального наименования. К первым десятилетиям XX века он стал доминирующим.

§ 2. Структура татарской этнической общности

Татарская этническая общность имеет сложную внутреннюю структуру, которая в полной мере еще не проанализирована. Объясняется такое положение несколькими причинами. Известно, что в России и в Западной Европе длительное время татарами называли практически все тюркские (иногда и не тюркские) народы (за исключением турок), что создало историографическую традицию расширительного применения термина «татары». К началу XX в. этноним «татары» окончательно закрепился в качестве самоназвания тюркоязычного населения Волго-Уральского региона, Крыма, Буджака, Западной Сибири и потерявшего свой родной язык тюркомусульманского населения Литвы. Но из-за обширности ареала расселения татар и по ряду других причин комплексное этнографическое исследование всех этих групп, позволяющее судить об этнокультурной дифференциации данной общности, до сих пор не завершено. Поэтому можно понять В. В. Бартольда, который в начале XX в., с одной стороны, высказывал отчетливое мнение о существовании нескольких народов с самоназванием «татары», а с другой, считал возможным применять понятие «татарская нация», подразумевающее почти все группы татар.

Уже в дореволюционный период сложилось представление о существовании нескольких этнотерриториальных групп

татар (поволжских, сибирских, астраханских, крымских, литовских, буджакских). Но эта классификация основывалась на простой *географической* дифференциации татарской этнической общности. Существовала, да и сейчас существует тенденция рассматривать большинство этих групп в качестве особых этносов. Одновременно в литературе достаточно широко представлена и другая точка зрения — о консолидации на рубеже XIX—XX вв. некоторых из этих групп (сибирских и астраханских татар) с волго-уральскими татарами в единую общность. Однако в силу указанных выше причин найти подходы к решению поставленного вопроса далеко не просто. В частности, понятие «волго-уральские татары» (татары Волго-Уральского региона) и его синонимы (поволжские, казанские, средневожские татары) не являются чисто географическими хотя бы потому, что не позже XVIII в. татарское население с территории Волго-Уральской историко-этнографической области начало активно переселяться на сопредельные территории, в том числе и в районы проживания сибирских и астраханских татар, войдя в тесные этнокультурные контакты с местным тюркским населением. Поэтому, чтобы разобраться в проблеме этнической структуры татарской общности, вначале необходимо было раскрыть содержательную сторону этнической реальности, стоящей за понятием «татарская нация». На схеме 1 представлен один из возможных вариантов общетеоретического подхода к обсуждаемому вопросу. Как видно из схемы, в рамках татарской общности можно выделить два этноса и две этнические группы. Несмотря на то, что все они в конечном счете восходят к средневековому золотоордынско-тюркскому (татарскому) этносу, этническая история их оказалась неодинаковой. Такие группы, как *литовские* и *буджакские* татары, следует рассматривать скорее как небольшие по численности, законсервированные «осколки» исчезнувшего в XV—XVI вв. «общетатарского», т.е. средневекового татарского этноса. А крымско-татарская и татарская нации прошли через ряд этапов этнической трансформации, прежде чем сформировался их этнический облик, который был характерен для них на рубеже XIX—XX вв.

Крымские татары считали себя отдельным этносом еще в дореволюционный период. Язык их самостоятелен, а в культурно-бытовом отношении они обладали значительным своеобразием. Нами высказывалось мнение, что в силу своей относительной малочисленности (в начале XX в. около 200 тыс. человек) крымские татары до начала XX в. пережи-

вали процесс сложения в народность буржуазного типа. Однако активное национальное движение в 1917 г. и создание Крымской Народной Республики, а затем Крымской АССР (1921 г.) показывают, что к этому времени речь надо вести о крымско-татарской нации.

Хотя литовских татар отдельные исследователи предлагали считать уже в XVI в. самостоятельной народностью, их все-таки следует отнести к этнической группе. Но при этом нужно обратить внимание на то, что формирование городского слоя литовских татар во второй половине XIX в. привело к усилению у них собственно «татарского» самосознания (взамен прежних «мусульманского», «шляхетского» или земляческого типов этнонима «липка»), что говорит о некоторой тенденции к отождествлению ими себя с более широкой татарской общностью. После длительного перерыва, в условиях начавшегося возрождения татарской нации в 1980—1990-е гг., у литовских татар расширились контакты с волго-уральскими татарами, появилось даже стремление изучать литературный язык.

Татарская этническая общность			
Этносы		Этнические группы	
Крымские татары (крымско-татарская нация)	Татарская нация	Литовские татары	Буджакские татары
Этнотерриториальные группы			
Волго-уральские татары	Астраханские татары	Сибирские татары	
Субэтносы			Субконфессиональная общность
Казанские татары	Касимовские татары	Татары-мишари	Кряшены
Этнографические группы			
Центральная Тептяро-башкирская Юго-восточная Пермская Чепецкая Ичкинская	Белый аймак Черный аймак Черные зипуны Бастанская	Северная Южная Лямбирская Приуральская	Казанско-татарская Елабужская Нагайбакская Молькеевская Чистопольская

Более сложным является вопрос об отношении астраханских и сибирских татар к волго-уральским, а через них и к татарской нации. Историко-этнографические материалы показывают, что астраханские татары не позже конца XIX в. переживали процесс консолидации с волго-уральскими татарами в единую этническую общность. Проявлением этих процессов и стало усвоение всеми астраханскими татарами общенационального этнонима «татары». Содержательный аспект процесса консолидации был связан как с этническим смешением разных групп татар Астраханской губернии, так и с трансформацией культурно-языковых параметров местного и пришлого татарского населения. Итогом этих процессов стало усвоение местным татарским населением Нижнего Поволжья того слоя татарской культуры, который был связан с национальным этапом развития. При этом пришедшие волго-уральские татары также испытали заметное воздействие местного татарского населения. Тем не менее этническая консолидация разных групп астраханских татар к первым десятилетиям XX в. еще не была завершена.

Этническое взаимодействие сибирских татар с переселившимися в Западную Сибирь волго-уральскими татарами привело к существенной трансформации традиционной культуры местных групп. Одновременно следует отметить втягивание во второй половине XIX — начале XX в. сибирских татар в общенациональную культурно-информационную систему. Как итог этих процессов у сибирских татар распространился вначале конфессионим «мусульмане» (как и у волго-уральских татар), а затем и этноним «татары», имевший в условиях Западной Сибири интегративный характер. Но распространение среди сибирских татар во второй половине XIX — первых десятилетиях XX в. общенационального слоя культуры, сопровождавшееся изменениями в традиционной культуре и местных говорах и приведшее в конечном счете к закреплению у западносибирско-татарского населения единого этнонима «татары», хотя и при сохранении на втором уровне и других форм самоназваний, свидетельствует о достаточно далеко зашедшем к началу XX в. процессе консолидации национального типа между всеми группами татар Западной Сибири. Однако к первой четверти XX в. консолидационные процессы между сибирскими и волго-уральскими татарами еще не были окончательно завершены.

Таким образом, образование татарской нации протекало путем «интеграции» трех этнических общностей (волго-

уральские, сибирские и астраханские татары). Ведущее положение в составе этой нации в силу своей многочисленности, а также социально-экономической и культурной продвинутости заняли татары Волго-Уральского региона. Поэтому их целесообразно считать ядром татарской нации. В итоге татарская нация предстает как этническое образование со сложной этнической структурой, имеющей иерархическое строение. Первый уровень этнических общностей, образующих данную нацию, состоит из *трех* этнотерриториальных групп — волго-уральских, астраханских и сибирских татар. Второй уровень в иерархии составляют те этнические общности, которые входят в состав каждой из отмеченных этнотерриториальных групп.

§ 3. Основные теории этногенеза и важнейшие этапы этнической истории

Татары прошли длительный путь этнического становления и их этногенез до сих пор остается предметом дискуссий. Ранний период их этнической истории недостаточно освещен в письменных источниках, что затрудняет полноценное изучение древних и средневековых этапов этногенеза. В немалой степени острота проблемы объясняется и сложностью трактовки этнических процессов средневековья специалистами различных наук.

Основные теории этногенеза. Можно выделить *три* основные концепции происхождения татар.

Булгаро-татарская теория базируется на положении, что этнической основой татарского народа являлся булгарский этнос, сложившийся в Среднем Поволжье и Приуралье с VIII в. н.э. (в последнее время некоторые сторонники этой теории стали относить появление тюрко-булгарских племен в крае к VIII—VII вв. до н.э. и ранее). Наиболее важные положения этой концепции формулируются следующим образом. Основные этнокультурные традиции и особенности современного татарского (булгаро-татарского) народа сформировались в период Волжской Булгарии (X—XIII вв.), а в последующее время (золотоордынский, казанскоханский и русский периоды) они претерпевали лишь незначительные изменения в языке и культуре. Княжества (эмираты) волжских булгар, находясь в составе Улуса Джучи, пользовались значительной политической и культурной автономией,

а влияние ордынской этнополитической системы власти и культуры (в частности литературы, искусства и архитектуры) носило характер чисто внешнего воздействия, не оказавшего заметного влияния на болгарское общество. Важнейшим следствием господства Улуса Джучи стал распад единого государства — Волжской Булгарии — на ряд владений, а единой болгарской народности — на две этнотерриториальные группы («булгаро-буртасы» Улуса Мухша и «булгары» волго-камских болгарских княжеств). В период Казанского ханства болгарский («булгаро-казанский») этнос упрочил ранние домонгольские этнокультурные особенности, которые продолжали традиционно сохраняться (включая и самоназвание «булгары») вплоть до 1920-х гг., когда этносу татарскими буржуазными националистами и советской властью был насильственно навязан этноним «татары». Все остальные группы «татар» возникли на самостоятельной основе и к этнической общности булгаро-татар Волго-Уральского региона не имеют прямого отношения, являясь фактически этносами с самостоятельными этногенезом и этнической историей (например, сибирские, крымские и польско-литовские татары). Данная концепция была разработана в основных чертах в 1920-е гг. с появлением теории автохтонного происхождения народов (Н. И. Фирсов, М. Г. Худяков). В советской исторической и лингвистической науке с середины 1940-х годов (после Постановления ЦК ВКП(б) от 9 августа 1944 г. и научной сессии по происхождению казанских татар 25—26 апреля 1946 г.) эта теория была официально утверждена в качестве основной концепции этногенеза татарского народа и активно разрабатывалась в 1950—1990-е гг. (А. П. Смирнов, Х. Г. Гимади, Н. Ф. Калинин, Л. З. Залая, Г. В. Юсупов, Т. А. Трофимова, А. Х. Халиков, М. З. Закиев, А. Г. Каримуллин, С. Х. Алишев, в определенной степени Ф. Т. Валеев, Н. А. Томилов и др.).

Теория татаро-монгольского происхождения татарского народа основывается на факте переселения в Европу кочевых татаро-монгольских (центральноазиатских) этнических групп, которые, смешавшись с кипчаками и приняв в период Улуса Джучи ислам, создали основу культуры современных татар. Сторонники этой теории отрицают либо приуменьшают значение Волжской Булгарии и ее культуры в истории казанских татар, считая, что Булгария была слабо развитым государством без городской культуры, с поверхностно исламизированным населением. В период Улуса Джучи местное

булгарское население было частично истреблено или, сохранив язычество, сдвинулось на окраины, а основная часть подверглась ассимиляции со стороны пришлых мусульманских групп, принесших городскую культуру и язык кипчакского типа. Теория возникла в начале XX в. (Н. И. Ашмарин, В. Ф. Смолин) и активно развивалась в трудах татарских (З. Валиди, Р. Рахмати, М. И. Ахметзянов, в последнее время Р. Г. Фахрутдинов), чувашских (В. Ф. Каховский, В. Д. Димитриев, Н. И. Егоров, М. Р. Федотов) и башкирских (Н. А. Мажитов) историков, археологов и лингвистов.

Тюрко-татарская теория происхождения татарского этноса подчеркивает тюрко-татарские истоки современных татар, отмечает важную роль в их этногенезе этнополитической традиции Тюркского каганата, Великой Болгарии, Хазарского каганата, Волжской Булгарии, кипчакско-кимакских и татаро-монгольских этнических групп степей Евразии. Основным элементом в процессах этногенеза и этнической истории ее сторонники считают факторы самосознания, религии, государственности, письменной культуры и системы образования, указывая на более широкие этнокультурные корни общности татарской нации, чем Урало-Поволжье.

В качестве ключевого момента этнической истории татарского этноса данная теория рассматривает период Улуса Джучи, когда на основе пришлых монголо-татарских и предшествующих местных — булгарских и кипчакских — традиций возникли новая государственность, культура, литературный язык. В Улусе Джучи, в первую очередь в среде мусульманизированной военно-чиновной знати, сложились новые исторические традиции и татарское этнополитическое самосознание. После распада Золотой Орды на несколько независимых государств произошло разделение татарского этноса на группы, которые затем начали развиваться самостоятельно. Большое значение в этот период и, особенно, после русского завоевания татарских ханств стало играть религиозное (мусульманское) самосознание.

Во второй половине XIX в., в период быстрого развития буржуазных социально-экономических отношений (особенно, в среде татар Волго-Уральского региона), подъема национальной культуры, были актуализированы представления о культурно-историческом единстве татарского этноса и воссоздана историческая традиция в форме татарской идеологии (Ш. Марджани, И. Гаспралы, Х. Атласи, Г. Исхаки и др.). Благодаря культурной трансформации, волго-уральские татары стали

центром притяжения тюрко-мусульманских народов России и ядром развития татарской нации. Результатом культурно-интеграционных процессов явилось образование современной или «этнополитической» нации, что выразилось в формировании татарского национального самосознания и утверждении общего самоназвания «татары».

Эту теорию в тех или иных аспектах развивали в XX в. в своих трудах Г. Губайдуллин, Г. Баттал-Таймас, А. Н. Курат, М. Г. Сафаргалиев, Э. Н. Наджип, Н. А. Баскаков, Ш. Ф. Мухамедьяров, Р. Г. Кузеев, М. А. Усманов, Н. Девлет, Д. М. Исхаков, Ю. Шамильоглу, А. Каппелер, А.-А. Рорлих, А. Дж. Франк, И. Л. Измаилов и др.

В истории становления средневекового татарского этноса можно выделить следующие этапы: образование основных этнических компонентов (середина VI — середина XIII вв.) и формирование средневековой татарской этнополитической общности (середина XIII — первая четверть XV вв.). На первом этапе происходило образование основных этнических компонентов народа, на базе которых на втором этапе консолидировался единый татарский этнос, который затем, в результате феодальной раздробленности, распался на ряд взаимосвязанных этнических общностей, получивших окончательное оформление в рамках отдельных позднесолотоордынских государственных образований XV—XVI вв. Сущность первого этапа состояла в постепенном формировании основных компонентов татарской общности, которые развивались самостоятельно. На этом этапе истории татарское этническое самосознание было явлением локальным, характерным для центральноазиатских и западносибирских этнических групп, развивавшихся далеко от регионов исторической консолидации татарского этноса, а признаки, ставшие затем определяющими для этнокультурной специфики татар (ислам, городская культура, общегородское койне, литературный язык и т.д.), развивались в Волго-Уральском регионе. На втором этапе произошло слияние различных этнокультурных компонентов и элементов этнополитической общности, что привело к формированию внутри Улуса Джучи единого средневекового татарского этноса.

Образование основных этнических компонентов татар (середина VI — середина XIII вв.)

Древние тюрки евразийских степей. Древние татары. Прототюркский этногенез (формирование этноса) охватывал обширную область Центральной Азии и Южной Сибири.

В сложении этнокультурных и антропологических, а во многом и языковых особенностей этого населения основную роль сыграло постепенное смешение монголоидных тюрко-монгольских групп с европейским иранским и индоевропейским, а также с субстратным угро-финским, самодийским и др. населением. Процесс этого взаимодействия протекал в течение длительного времени.

Древнетюркские племена создали целый ряд этнополитических объединений (Хуннская держава в Центральной Азии, объединения сяньби, тоба и др.). Всплеск этнополитической активности тюркских племен пришелся на эпоху Великого переселения народов (первая половина I тыс. н.э.), когда различные тюркские (огурские) и угорские группы были сдвинуты движением племен, а на обширных просторах Евразии стали распространяться единые этнокультурные и этнополитические традиции. Именно в этот период произошло становление и закрепление тех особенностей, которые в той или иной мере присущи всем тюркским народам. Наиболее активно формирование этих традиций происходило в древнетюркское время (V—X вв.), когда определились оптимальные формы хозяйственной деятельности (кочевое и полукочевое скотоводство), в основном сложился комплекс материальной культуры (тип жилища, одежды, средства передвижения, пища, украшения), приобрели известную завершенность духовная культура, семейная организация, социальная структура и терминология, народная этика, изобразительное искусство и фольклор, а также была выработана собственная система письма и государственная традиция (мифологемы, идеи сакральности власти и т.д.). Именно в эту эпоху уходят корнями истоки основных этнокультурных и этнополитических компонентов татарского этноса.

Наиболее ранние тюркские группы в Восточной Европе появились в IV веке, в эпоху Великого переселения народов в составе гуннов дойдя до Римской империи. В V веке в Северном Причерноморье после распада державы гуннов стал господствовать союз тюрко-огурских племен, в котором около 480 г. доминирующее положение заняли болгары. В конце V — начале VI в. болгары стали главной силой в причерноморских степях. Тогда же тюркские и угорские группы из Западной Сибири и Казахстана переселились на Северный Кавказ, где известны савиры (этот этноним лежит в основе наименования «сибирь»). Из других тюркских групп на Северном Кавказе тогда упоминаются баранджары (беленд-

жеры). В ходе создания первой тюркской державы мирового уровня — Тюркского каганата (551—603 гг.), чья территория простиралась от Маньчжурии до Западного Предкавказья, от Верхнего Енисея до верховьев Амура, все отмеченные и многие другие тюркские племена вошли в состав этого государства. Позже это государство, разделившись на Восточно-тюркский и Западно-тюркский каганаты, просуществовало фактически до середины VIII в.

Важнейшими достижениями тюрков, сделавшими их народом, не только сыгравшим выдающуюся роль в средневековой истории, но и основавшим тюркскую цивилизацию, чьи традиции продолжали все последующие кочевые государства, были государственное устройство (традиции имперской надплеменной державы со своей иерархически организованной социальной системой, военно-дружинной феодальной культурой и собственной государственной историографией), синтез кочевого и оседлого укладов и письменность, которая произвела настоящую революцию в кочевой культуре. Впервые традиции общей письменной цивилизации, основанной на тюркской рунике, оказались распространенными на обширной территории, став достоянием не отдельного племени (такими были рунические письменности кочевников до тюрков), а всей империи. Одновременно появилась литература, внедрявшая тюркскую картину мира, традиции государственности, мифологемы этнополитического единства страны, а также кодифицированное право. Письменность способствовала формированию нормативного литературного языка и лексики, ставших основой для тюркских литератур более позднего времени.

В границах этой первой евразийской империи находились и другие группы, которые могут быть отнесены к этническим предкам татар. Этнополитическое объединение *отуз-татар* сформировалось в степях Монголии после распада каганата жуаньжуаней в результате объединения группы тюркских и монгольских племен. Впервые *отуз-татары* были упомянуты в надписи на памятнике Кюль-тегину, свидетельствующей о подчинении их во второй половине VI в. кагану тюрков Бумыну. Позднее, в VIII в., объединение *отуз-татар* под военно-политическим давлением китайцев и тюрков распалось на несколько союзов племен. Наиболее известным и сильным из них стало объединение *токуз-татар*. О языке и культуре древних татар (VI—VIII вв.) нет достаточно достоверных сведений: одни языковеды считают



Рис. 1. Изображение воинов тюркского времени. Сулекская писаница (по Ю. С. Худякову).

их тюркским, другие — монгольским народом. Распад Тюркского каганата позволил татарам создать свое государственное объединение в Восточном Туркестане, которое вело войну против Уйгурского каганата. После поражения в ней часть западных татар вошла в состав Уйгурского каганата, а отдельные группы переселились в Южную Сибирь, где вместе с *кимако-кипчакскими* племенами образовали Кимакский каганат. По кимакской исторической традиции правитель каганата происходил из племени татар.

В 842 г. Уйгурский каганат был разгромлен кыргызами, а татары включены в их владения (надпись в долине р. Тес). После изгнания кыргызов, во второй половине IX в., татары вошли в состав уйгурских княжеств (Ганьчжоуское, Турфанское и др.), создав поздние этнополитические объединения на границе Восточного Туркестана и китайской провинции Ганьсу. В X—XII вв. различные татарские государства и крупные племенные объединения занимали значительную территорию Южной и Восточной (степной и горно-степной) Монголии и Северного Китая. Вся территория к востоку от Восточного Туркестана получила в мусульманской восточной историографии название «Дашт-и татар» («Татарская степь»), а термин «татары» закрепляется за немусульманским населением степей Монголии. В Восточном Туркестане между государствами *караханидов* и *тангутов* (Си-Ся) образовалось несколько государств (княжеств) западных татар. Контролируя часть Великого шелкового пути, они вели активную внешнюю политику в Центральной Азии (посольства в Китае в 958, 996, 1039, 1084 гг. и в Средней Азии в 965, 981 гг.), заключали военно-политические союзы с Ганьчжоуским и Турфанским княжествами уйгуров, а в конце XI — начале

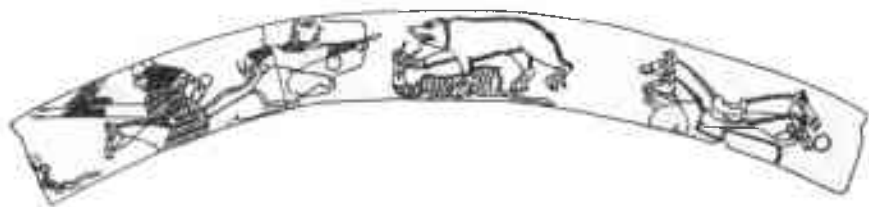


Рис. 2. Булгарские всадники. Рисунок на костяной накладке. VII — начало VIII в. Среднее Поволжье. Шилловский могильник (по Багатудинову и др.).

XII в. вошли в их состав. Правители этих татарских княжеств носили титул «апа текин/тегин». В X—XI вв. язык татар Восточного Туркестана был зафиксирован как тюркский (Махмуд Кашгари), а государственная религия — буддизм (частично манихейство и ислам). В 1130-е гг. княжества западных татар и уйгур были завоеваны государством каракитаев (западных *киданей*).

В составе народов Тюркского каганата были известны также *чигили* (*изгили*, *эсегели*), являвшиеся вначале частью конфедерации *теле*, затем — *карлуков*. Чигили фиксируются вблизи племени *аз* (*ас*), находившегося в Западной Туве (Саяно-Алтайская зона). Позже они оказались в обширном ареале — от р. Или и до р. Сырдарьи (по соседству с огузами). Там с ними контактировали и *тухчи*, бывшие в каких-то особых отношениях с чигилями. Впоследствии чигили и тухчи участвовали в формировании населения Волжской Булгарии.

Великая Болгария. Хазарский каганат. К середине VII в. в Западной Евразии власть тюркских каганов ослабла и в причерноморских степях возникло государство Великая Болгария во главе с Кубратом.

Болгары, жившие в степях Кубани и Причерноморья, объединенные около 603 г., очевидно, племенем *унногундур* во главе с кланом Дуло, известным еще со времени Тюркского каганата, сформировали свое этнополитическое объединение. Некоторое время оно находилось в зависимости от Аварского каганата, но в 635 г. правитель болгар Органа и его племянник Кубрат, выросший при дворе византийского императора и, видимо, там крещенный (около 619 г.), сбросив власть Аварского каганата, создали в степях Восточного Причерноморья союз племен, вошедший в историю под



Рис. 3. Булгарский конный воин. IX—XI вв. Рисунок на серебряной чаше. Зауралье.

Рис. 4. Костяная пластина для защиты запястья лучника. Биляр. X—XIII вв.

названием «Великая Болгария». Это государственное объединение выступало как союзник Византии, а Кубрат даже принял от императора Ираклия титул патрикия. После смерти Кубрата (640—660-е гг.) его держава распалась. Хотя Великая Болгария существовала недолго, в этот период сформировалось особое этнополитическое самосознание, так как после распада и переселения различные группы болгар и на новой родине сохраняли свой этноним, характерные элементы духовной культуры, в том числе, видимо, династийную историю («Именник болгарских ханов»).

Факт расселения болгар достаточно хорошо зафиксирован письменными источниками, а также подтверждается сходством археологических материалов, обнаруженных в Нижнем Подунавье, Паннонии, Среднем Поволжье, Подонье и на Северном Кавказе. Пять сыновей Кубрата во главе своих племен оказались на разных территориях: «Расстались друг с другом, и каждый из них отделился с собственной частью народа». Двое из них, Баян (Батбаян) и Котраг, оставшиеся в причерноморских степях («черные болгары» византийских и русских источников), подпали под власть Хазарского каганата. Около 679 г. Аспарух со своей ордой ушел за Дунай, основав Первое Болгарское царство. В Дунайской Болгарии

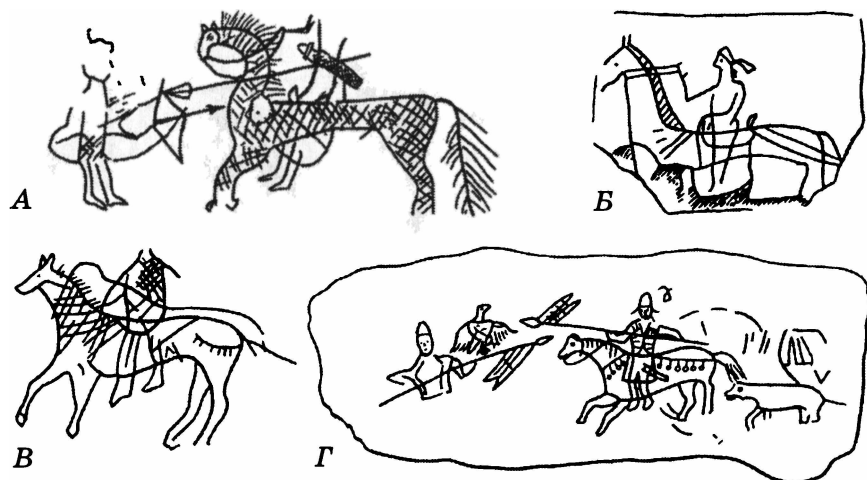


Рис. 5. А, В — Хазарские всадники. Граффити на камне. VIII—IX вв. Подонье. Б, Г — Болгарские всадники. Рисунок на камне. IX в. Дунайская Болгария (по В. Е. Флеровой).

долгое время сохранялся дуализм в организации власти и языке, но вскоре после принятия христианства (864 г.) и подавления мятежей болгарской знати болгары были ассимилированы славянами. Еще двое сыновей Кубрата, вероятно, ушли в Паннонию, к аварам. Одна из групп болгар, руководимая, возможно, одним из сыновей Кубрата Кувером, играла важную роль в политике Аварского каганата. В период образования Дунайской Болгарии Кувер поднял мятеж и перешел на сторону Византии, впоследствии эта группа, видимо, вошла в состав балканских болгар. Другая группа болгар во главе с Альцеко/Алзеко (возможно, более ранних переселенцев) вмешалась в Аварии в борьбу за престолонаследие и была вынуждена просить убежища у франкского короля Дагоберта (629—639) в Баварии, а потом бежать в Италию (близ Равенны), где вплоть до конца VIII в. часть болгар сохраняли свой язык.

Начальный период образования **Хазарского каганата** известен недостаточно. Во всяком случае, в 60—80-е годы VI в. **хазары** уже регулярно упоминаются в источниках среди племен Северного Кавказа. Судя по различным источникам (в том числе и хазарским), хазары, разгромив болгар, к 80-м годам VII в. стали господствовать на Северном Кавказе.



Рис. 6. Тюркские всадники. Фреска из Дуньхуана (Северо-Западный Китай). IX в.

Вероятно, хазары стояли во главе реорганизованного союза савирав. Правящий род хазар был, очевидно, связан с правившим в Тюркском каганате кланом Ашина. Но в VI в. византийские источники обычно предпочитали локализовывать их во «внутренней Скифии», имея в виду землю алан — Барсилию (во время правления императора Маврикия, 582—602 гг.). Хазарский каганат, являвшийся одним из крупнейших раннесредневековых политических объединений Восточной Европы, просуществовал до X в. Его территория включала на севере Среднее Поволжье, на западе доходила до Киева, на юге граничила с византийскими владениями в Крыму, с государством Сасанидов — в районе Дербента, доходила на востоке до Приаралья, где западные огузы признавали его власть. Аланские и болгарские группы, часть которых вела уже оседлый образ жизни, играли важную роль в этом государстве. Такие города Хазарского каганата, как Баланджар, Варачан/Вараджан, Самандар, Итиль/Атиль, Саркел (Шаркил), известны не только по письменным источникам, но и по археологическим материалам.

О языке хазар существуют разные точки зрения. По одной из них, хазарский язык был родственным с болгарским и относился к огурскому типу. Это, в определенной мере,

подкрепляется легендой, приведенной в труде Михаила Сирийца, согласно которой во внутренней Скифии обитали три брата. Один из них, Бургариос (т.е. Булгар), переселился в Мезию (территория современной Болгарии), другой, Хазариг, родоначальник хазар, остался в Прикаспии. Текст легенды показывает, что хазары и булгары в глазах современников составляли этнополитическое единство. Их близость, возможно, объясняется наличием общего субстрата иранского (аланского) происхождения, который, в частности, скрывается под именем *барсил* (*барсула*), так как «Барсилия» — традиционное античное обозначение сармато-аланских племен, смешавшихся с одной из тюркских центральноазиатских групп (*парсил*). После тюркизации в Восточном Предкавказье они слились с хазарами, а в Западном — с булгарами. Недаром у Ибн-Русте и Гардизи племя *барсула* упоминается в составе болгарских племен в Среднем Поволжье.

После крушения Хазарского каганата, последовавшего за походами русов и печенегов (965, 968—969 гг.), остатки хазарского населения в Нижнем Поволжье, Западном Предкавказье и Крыму сохранялись еще вплоть до XII в. Видимо, часть их осталась в районе Волги, где они вместе с булгарами и суварями были основным населением г. Саксин. Необходимо особо отметить, что после походов русов и печенегов правитель Хазарского каганата принял ислам (до этого, в 737 г., после поражения от арабских войск, один из каганов уже ненадолго принимал ислам). Это явно усилило влияние ислама на хазарское население, до того частично исповедовавшее иудаизм. Одновременно среди хазар расширилось влияние хорезмийцев. Примерно в 50—60-е гг. XI в. Хазарское государство окончательно было ликвидировано, в результате в Нижнем Поволжье закрепились Волжская Булгария. В XII в. жившие в Саксине булгары и сувары имели даже своего «эмира».

Волжская Булгария. Болгарские (булгарские) племена, возможно возглавлявшиеся *котрагами*, обитавшими по правобережью среднего Дона, переселившись в Поволжье в конце VII в., оказались в окружении этнически близкого тюркского населения, которое пришло сюда несколько ранее. По данным арабских авторов, кроме булгар среди них отмечаются группы *барсил* (*барсула*), *эсегел*, *савир* (*сувар*), *баранджар*, т.е. население Волжской Булгарии включало алано-хазарский (баранджары), тюрко-огурский (савиры/сувары), центральноазиатский (эсегели/чигили) компоненты. Первоначально

булгары заняли территорию вдоль Волги — от Самарской Луки до устья Камы, вытеснив балто-славянские племена (именьковская культура). Несколько восточнее — в Восточном Закамье и Западном Приуралье — распространяются угорские племена (носители кушнаренковско-караякуповской культуры). В степном Заволжье и на Южном Урале исследователи локализуют легендарную прародину венгров — «Magna Hungaria». Постепенно местные племена начинают консолидироваться вокруг булгар.

В процессе складывания государства наиболее сильной оказалась этнополитическая общность (союз племен) булгар (возможно, «серебряные булгары» русских источников) во главе с Алмышем (Алмушем), создавших в 910—970-е гг. два владения (эмирата) — Болгарский и Суварский (видимо, во главе с племенем сувар). Разгром Хазарского каганата привел к усилению булгар, около 980 г. объединившихся в единое Булгарское государство. С X в. в состав населения Булгарии постоянно включались отдельные группы огузо-печенежских и кипчакских племен, а также соседних народов (буртасы, маджары/мадьяры), которые активно ассимилировались булгарами. О достаточно тесных контактах булгар с огузами свидетельствуют и родственные связи между главным военачальником огузов Этреком и правителем булгар Алмышем (последний был зятем Этрека).

Русские летописи фиксируют еще ряд названий: «серебряные булгары», собекуляе, челмата, темтюзи, в целом считавшихся булгарами. Правда, эти группы были скорее всего территориальными образованиями (очевидно, жители определенной округи с городским центром).

Волжская Булгария занимала территорию от Окско-Сурского междуречья на западе до Южного Урала на востоке, от Посурья и Самарской Луки на юге до Предкамья на севере. Здесь археологически известны городища (около 200), среди которых, судя по данным письменных источников, выделяются остатки крупных городов (Болгарское, Билярское, Суварское, Богдашкинское, Алексеевское, Вальинское — «Муромский городок», Юловское и др.) и небольшие городища (замки), а также селища (более 800). Столицей государства был г. Биляр («Великий город» русских летописей), который отличался своими размерами (8 кв. км) и численностью населения (до 50 тыс.).

Были исследованы булгарские могильники (Новинковский, Большетарханский, Танкеевский, Большетиганский и др.)

конца VII — второй половины X в. с языческим погребальным культом (погребения с вещами, культ коня, курганные захоронения и т.д.), а с первой половины X в. — с мусульманской обрядностью (обычное захоронение в гробах; ориентация покойного по кыбле: головой на запад, тело чуть повернуто на правый бок, лицо обращено в сторону Мекки; как правило, отсутствие вещей и т.д.). На поселениях изучены наземные жилища, полуземлянки и землянки, кирпичные и белокаменные общественные здания (мечети, бани и др.) и мавзолеи, хозяйственные постройки (гончарные и металлургические горны, производственные помещения и т.д.), на городищах открыты остатки укреплений в виде валов со следами деревянных стен различной конструкции. Основу хозяйства болгар составляли земледелие в форме степного перелого, полуоседлое и стойловое скотоводство, рыболовство, промыслы (охота на пушного зверя, бортничество и пр.), разнообразные ремесла (металлургия железа и бронзы, гончарство, стеклоделание, деревообработка, косторезное, ювелирное, оружейное дело и т.д.) и участие в региональной и мировой торговле (волго-балтийский и поволжско-среднеазиатский пути).

Булгарское государство имело развитую социальную структуру. Источники (в том числе и нумизматические) сообщают о существовании династии булгарских правителей, которые в начале X в. носили титул *эльтебер*, а с конца X в. — *эмир*. Иерархия социальных верхов общества реконструируется по письменным источникам недостаточно четко, но явно выделяются *беки* (князья) — правители отдельных земель и городов, военно-служилая знать (*йори/чури*) и представители духовенства.

Огромное значение в консолидации булгарского этноса сыграло официальное, на государственном уровне, принятие ислама (900—920-е гг.), становление своего историописания, а также расширение политических, экономических и культурных связей с внешним миром (исламские страны Востока, Хазария, Русь). Судя по историческим и археологическим данным, уже с конца X в. Булгария стала страной «классического ислама», где жили и творили многие крупные ученые и богословы. Внутри страны во всех крупных общинах были школы и медресе, о чем с удивлением сообщали восточные авторы. Ислам давно, уже с конца IX в., проник в духовную культуру общества, изменив тюркские традиции и оттеснив языческие культы в область суеверий. Утверждение на всей

территории страны унифицированной культуры мусульманского типа способствовало формированию основных черт этнополитической булгарской общности.

В условиях развитого средневекового государства шло становление и развитие городов, формировалась культура городского типа, вырабатывались наддиалектное городское койне, т.е. общепринятый разговорный язык (на основе тюркского языка кипчако-огузского типа) и нормативный литературный язык. Проблема языка волжских булгар до сих пор остается дискуссионной. Наиболее аргументировано мнение, что в этот период на территории Булгарии функционировали два языка. Один — собственно булгарский — был огузского типа (тюркский язык с ротацизмом, ламбдаизмом и другими архаичными чертами) и использовался какой-то частью булгарского населения и аристократии, возможно, в ритуальных (сакральных) целях. Об этом свидетельствуют надгробные эпитафии XIII—XIV вв. с территории Булгарии с текстами на арабской графике. Окончательное исчезновение этого языка произошло лишь в период Золотой Орды (вторая половина XIV в.), причем под воздействием как этнических процессов, так и экстралингвистических факторов. Другой язык — булгаро-кипчакский (огузо-кипчакский) — был наиболее распространен среди населения страны (о различных диалектах в среде булгарских племен есть сведения у Ибн-Фадлана) и стал основой общегородского наддиалектного койне, на базе которого под влиянием среднеазиатских (караханидских) традиций сформировался булгарский литературный язык. Самый ранний из сохранившихся литературных памятников старотатарской (булгарской) литературы — поэма Кул Гали «Кысса-и Йусуф» («Сказание о Йусуфе», 1233 г.).

В силу ряда обстоятельств цельные исторические хроники булгар до нас не дошли. Однако некоторые фрагменты «начала истории» сохранились в булгарской исторической традиции и в поздних устных и письменных исторических преданиях татар, что позволяет в определенной мере реконструировать представления самих булгар о происхождении своего государства, народа, правящей династии и своей исторической миссии.

Основная канва своеобразного «введения» в булгарскую историю состояла из ряда элементов: приезд мусульманского проповедника в Булгарию из Бухары (здесь следует подчеркнуть именно среднеазиатские истоки булгарского ислама, что, видимо, в глазах самих булгар в XII в. играло важную роль),

болезнь царя, чудесное выздоровление, принятие ислама, нападение хазар (в прошлом великого «царственного» народа), победа и торжество ислама. Это, скорее всего, не первая версия сюжета, но подлинная, сохранившаяся в письменных источниках.

Другие версии известны лишь в легендах и в опирающихся на них поздних татарских исторических произведениях. Они довольно разнообразны, но в целом похожи на версию, изложенную аль-Гарнати (XII в.): приход в Булгарию к хану Айдару трех святых сподвижников (сахабов) Пророка Мухаммада, один из которых (Абдурахман ибн Зубер) вылечивает дочь хана Туй-бике, женится на ней и основывает болгарскую мусульманскую династию. Считается, что могилы этих святых сохранялись вплоть до XVIII в. Наличие полноценной исторической информации в этих легендах было поставлено под сомнение. Между тем полностью отрицать в них присутствие определенных реминисценций, связанных своим происхождением с утерянной болгарской историографией, так категорично нельзя, поскольку эти представления народа отражают некие события, пусть даже и мнимые, воображаемые.

В плане понимания булгарами «начала истории» можно выделить мотив, который напрямую связывает происхождение болгарской правящей династии с мусульманскими святыми и даже со сподвижниками Пророка Мухаммада (в какой-то степени соприкасаясь здесь с версией о происхождении ее от Александра Македонского — Искандера Зулкарнайна) и опосредованно (в данном случае бывшее подчинение либо зависимость) с Хазарией и ее династией. Определенно можно сказать, что данное представление означало желание болгар войти в круг мусульманских стран, одновременно сохраняя связи с великими тюркскими державами, приобретая таким образом легитимацию от двух «царственных» народов — арабов и хазар.

Предания показывают, что наиболее важные этапы истории болгар связаны с исламом и верностью его предписаниям. В ряде генеалогических легенд подчеркивалось, что предки болгар несколько раз принимали «истинную веру» — ислам, но быстро оставляли ее, что вело к гибели их стран и к последующему завоеванию. Эти генеалогии, весьма сходные по сюжету с историей человечества, изложенной в Коране, призваны отчетливее высветить тот факт, что подлинная история Булгарского государства и его династии как политической общности начинается лишь после принятия ислама

из рук посланцев Пророка. Отсюда следует, что пока болгары сохраняют крепость веры — они будут непобедимы. Поэтому логично, что мотив «начала истории» вплетается в наиболее выделяемые автостереотипы болгар. Это — верность исламу, способность ради веры идти на войну с могущественным врагом, свободолюбие и желание независимости, а также непобедимость в войнах, освященных исламом. В данном стереотипе можно выделить и другой мотив — единство народа, проецируемое на прошлое, лучше всего проявляемое не столько в генетическом, сколько в духовном единстве.

Своеобразным было осознание болгарями своего предназначения в истории (мотив «бремени истории»). Этот мотив подчеркивался в историческом предании уже начальным пунктом — принятием ислама и борьбой с неверными, что особо отметил и аль-Гарнати, поскольку этот эпизод ярче других демонстрирует то, на что в своей истории сами болгары делали основной акцент. В отрывке из «Истории Булгарии» в концептуальной форме изложена программа болгарского мессианизма: осознание пограничности своего положения в исламском мире и стремление расширить его границы. Заметно это и в сохранившихся элементах исторической традиции об Искандере: болгары считали себя не просто его потомками, но и продолжателями его деяний, защитниками, охранявшими от нашествия очерченные им «стены» мира и границы цивилизованной ойкумены от варваров. Судя по всем данным, этот аспект идеологии был довольно широко распространен в среде болгар. Так, уже Ибн-Фадлан отмечает, что правитель болгар Алмыш, собираясь на войну против непокорных племен, апеллировал к имени Аллаха («Воистину Аллах могучий и великий даровал мне ислам и верховную власть правителя правоверных, и я раб его (Аллаха), и это — дело, которое он возложил на меня, и кто будет мне противиться, того я поражу мечом»), а различные арабо-персидские источники говорят о походах болгар на соседей как о «священной войне».

Западноевропейские источники сообщают об этом же (Юлиан, Плано Карпини, Гильом де Рубрук и др.). Так, например, Рубрук подчеркнул: «Эти болгары — самые злейшие сарадины, крепче держащиеся закона Магометова, чем кто-нибудь другой». В 60-е гг. XIII в. этот сюжет вошел в знаменитый историко-географический трактат Роджера Бэкона и стал важным элементом формирующихся представлений европейцев о странах и народах Восточной Европы.

Идеи мессианства и «священной войны», очевидно, широко распространялись в среде военной болгарской знати, среди которой тогда был популярен культ святого рыцаря Али, а турецкий героический эпос был переработан в мусульманском духе. Результатом такой переработки стало появление средневековой поэмы «Кисекбаш китабы». В раннем исламе утверждается дух борьбы за веру путем прямой вооруженной битвы с дэвом, символизирующим мир иблиса (дьявола) — мир, в котором необходимо вести вооруженную борьбу (дар аль-харб).

Мотив «бремени истории» формировал мнение болгар о себе как об общности, связанной не просто общей судьбой, но и борьбой предков за идеалы ислама. Подчеркнутый антагонизм по отношению к соседям, отмеченный восточными авторами, бывший скорее частью политической амбиции, в народном сознании рассматривался как единство мусульман перед лицом угрозы нашествия язычников, реальность которой была сначала воображаемой, а с XIII в. и особенно в XV—XVI вв. — актуальной. Можно сказать, что данное представление, «опрокинутое» в историю, означало, что сам исходный пункт истории Булгарии в глазах ее населения предопределил ее ход. Следовательно, победа над Хазарией (в поздних преданиях сменившаяся победой над абстрактными врагами) осознавалась как общая победа болгар-мусульман над неверными и как обещание непобедимости их в будущем при условии сохранения верности исламу.

Таким образом, представления о принятии ислама и создании мусульманского государства являлись базовыми, основополагающими в системе болгарской исторической традиции. Войдя в исламскую ойкумену, болгары приняли ее богатый художественный язык, символические образы, но при этом в качестве важнейших артикулирующих приняли и мифологемы «начала истории государства» и «бремени истории», трактуемых не только в прозелитическом, но и в мессианском духе, что нашло отражение в фольклоре и в исторической традиции. Следует отметить, что сам механизм возникновения и развития Булгарского государства, как он вырисовывается из анализа всего комплекса источников, дает совершенно другую картину, нежели та, что сохранили болгарская историческая традиция и предания. Идеальное представление о начале своей истории как бы заслонило в народной памяти и в историографии реальные обстоятельства событий.

В конце X в. на всей территории Булгарии исчезают языческие могильники, т.е. сложилась единая этнополитическая и этноконфессиональная общность, а в середине XII в. известно и о существовании «Истории Булгарии» — наиболее последовательного воплощения самосознания болгарского этноса. И это сознание было не выражением отстраненного от народа книжника, а результатом осмысления внутренних механизмов развития народа, в числе которых ключевую роль сыграли принятие ислама и переработка этого факта в устном предании и письменной традиции.

Рассмотренные выше аспекты сознания достаточно точно характеризуют данную общность через призму ее собственных взглядов и позволяют считать, что часть населения Среднего Поволжья X—XIII вв., осознавая себя связанной определенными обязательствами с правящей династией и подвластной ей, исповедующая ислам и следующая своей особой миссии в мусульманском мире, живущая в пределах одного государства и считающая его землей своей отчизной, называла себя *булгарами*. Эти черты, характеризующие общеповолжское сознание, и были зафиксированы в официальной историографической традиции. Особо следует подчеркнуть, что и другие объективные элементы общности, выявленные археологически и исторически, такие, как общность языка, бытовой культуры, погребальной обрядности, хозяйственной деятельности (разумеется, при определенном местном культурном и этническом разнообразии, которое, в частности, отмечено на бытовой лепной посуде и женских украшениях), скорее всего, не считались разделяющими. Само население Булгарии в домонгольский период главным считало единство династии, территории, религии и рассматриваемое через их призму прошлое.

Не вполне ясными остаются результаты взаимодействия болгар с буртасами и башкирами (маджарами), включенными в рамки Волжской Булгарии достаточно рано. Сохранившиеся предания о родстве болгар и буртасов позволяют видеть в последних тюрко-угорскую группу, испытавшую заметное влияние болгарского этноса и культуры. Кочевые племена Приуралья (башгарды/маджары в арабских источниках) были также близки болгарам по этническим компонентам (маджаро-угорские группы). О связях болгар с венграми могут свидетельствовать, в частности, как постоянные контакты с уграми в Волго-Уральском регионе, так и легендарный факт переселения в 950—970-е гг. в Венгрию группы болгар под руководством Билла, Бокша и Хетени.

Кипчаки и Кимакский каганат. Йемеки. В начале XI в. на границах Волжской Булгарии появляются *кипчаки* (*куманы*). Наиболее раннее упоминание о кипчаках сохранилось в надписи на Селенгинском камне, посвященном Эл-этмиш Билге-кагану (747—759 гг.) — правителю Уйгурского каганата. Кипчаки вначале были в составе союза *кимаков*, подчинившихся Уйгурскому каганату. После его падения (840 г.) кимаки, в составе которых отмечались такие племена, как *йемеки*, *емуры*, *татары*, *байандиры*, *кипчаки*, *ожляды*, *л(ы)никизы*, двинулись на запад и около 850 г. начали доминировать в Западной Сибири. В середине IX в. кимаки занимали уже территорию Южного Урала, Казахстана и район Аральского моря. А в конце IX — начале X в. границей между ними и огузами стала р. Яик. Именно эту ситуацию отмечал автор труда «Худуд аль-Алам» (X в.): «Южные границы кипчаков соприкасаются с печенегами, а все остальные границы — с северными землями, где никто не живет». Получается, что в конце IX в. кипчаки находились уже в Центральном Казахстане. Легендарные сведения подтверждают указанное направление движения кипчаков: согласно легенде о предке уйгуров Огуз-кагане, последний послал кипчаков, чтобы они поселились между «страной ит-бараков и Яиком». В варианте этого предания, записанном среди башкир, речь идет о том, что «Огуз, дав Кипчаку войско, послал в долину реки Итиль». Далее в легенде говорится, что Огуз-каган послал Кипчака против взбунтовавшихся народов, таких как маджары (башкиры), хазары, русы и др. После их усмирения Кипчак «царствовал 300 лет» («со времен Огуз-кагана до времени Чингис-хана»).

Высказывались достаточно обоснованные заключения о том, что кипчаки и йемеки под именем *сеяньто* в VI в. локализовывались на Алтае. Сеяньто обычно возводят к группе *теле*, берущей начало, в свою очередь, от гуннского объединения. По-видимому, более раннее или параллельное название кипчаков — *сиры*. Последний этноним после 735 г. больше не упоминается, зато во второй половине VIII в. в ряде источников появляется племя (объединение) *кыбчак-хыфчак*. Другое наименование кипчаков — *куманы* (*команы*) — применялось для обозначения объединения огузо-печенегов, среди которых жили *канглы*, влившиеся в состав кипчаков (по М. Кашгари, *канглы* — это знатное лицо у кипчаков). Отсюда еще один этноним кипчаков — *кун* (этот этноним и лежит в основе наименования *куман*). Связь этих двух этнонимов

отчетливо прослеживается по разным источникам. Так, в грузинской летописи XII в. упоминается «страна Куманов, которые являются кипчаками». Г. Рубрук (XIII в.) сообщает о «команах», которые называются «сарчат» (т.е. кипчак). По некоторым данным, среди куманов (кунов) присутствовали и монголоязычные группы. Кроме того, среди восточных кипчаков явно имелись и уйгуры (так называемые *сары-уйгуры*), что отражено в источниках, иногда кипчаков именovali *сары (шари)*. В целом кипчакское объединение состояло из групп, ранее входивших в Кимакский союз, но доминирующей силой в новом объединении стали кипчаки.

Язык кипчаков, по мнению М. Кашгари, был «чистый тюркский язык». Он даже отметил такую особенность этого языка, как «джекание»: «Кипчаки, так же как и огузы, *йа* в начале слова заменяют на *олиф* и *джим* в начале имен и глаголов...» В то же время для языка кипчаков были характерны признаки, присущие огузам. Так, по его же данным, «каждый *мим* в начале слова огузы, кипчаки, сувары превращают в *ба*... тюрки говорят «*ман бардум*», то есть «я ходил», а сувары, кипчаки и огузы говорят „*бан бардум*“». Судя по лингвистическим данным, кипчаки были сложным конгломератом тюркоязычных, монголоязычных (или ассимилированных тюрками монгольских) и иранских по происхождению, но уже, видимо, тюркизированных, групп, язык которых был без архаичных черт, присущих булгарскому языку (ламбдаизм, ротацизм и т.д.).

В целом продвижение кипчаков на запад следует датировать 1018—1050 гг. Во всяком случае, в начале 1030-х годов кипчаки уже находились на границах государства Хорезмшахов. Да и М. Кашгари сообщает, что район Аральского моря — это «обиталище огузов и кипчаков». В 1055 г. появляются первые сведения о кипчаках в русских летописях. К этому времени они, скорее всего, занимали не только Поволжье (см. замечание М. Кашгари: «Итиль — название реки в стране кипчаков»), но и южнорусские степи. К 1070-м годам кипчаки стали доминирующей силой в степях Евразии. Общепринято деление кипчаков на две группы — на «диких» (первое упоминание в 1146 г.) и «недиких». Первые были восточной частью кипчаков (*кипчаки-канглы* и *йемеки-кимаки*), а вторые — западной (состояли частично из *куманов*). Но следует иметь в виду, что в 30-е гг. XII в. восточные кипчаки сами стали подразделяться на две части — на более восточную (*Андар аз-Кифчак*), локализованную в бывшей

зоне проживания кимаков (летом кочевки этой группировки доходили до Иртыша, зимой они спускались до низовьев Сарысу, Чу, Таласа; центр — г. Сыгнак) и более западную (летние кочевки в Южном Приуралье, а зимовки — в низовьях Сырдарьи, в окрестностях Аральского моря).

Куманская конфедерация локализовывалась по двум берегам Днепра: левобережье среднего и нижнего течения реки занимали племена Бурч-оглы (Бурчевичи по русским летописям), Улаш-оглы (Улашевичи), а правобережье — Ит-оглы (Итог-лый), Урус-оба (Урусобичи). Известны следующие родоплеменные образования кипчаков: *ай/кай-оба* (аепичи/каепичи русских летописей), *алп-ерли* (алберли. иль-бари, ольбери, Отперлюевичи), *вададж*, *барат* (бараг), *байаут*, *бурч-огли* (Бурчевичи), *бзанги*, *чакраг* (чокраг/сократ), *читай-оглы* (Читеевичи), *чиртан* (чортан), *дурут/дурт* (по-видимому, тертер-оба — Тертьгробичи), *енч-оглы* (Иланчук), *йети-оба*, *китан-оба* (кидане), *куче/куч-оба* (Коучебичи), *кучет*, *кор/коор*, *кара-буркли* (Черные клобуки), *кол/кул-оба* (Колобичи/Кулобичи), *команды/команды*, *кон-гор/кангу-оглы*, *меркиты* (бек-руты), *мингиз-оглы*, *орингу(т)*, *уран*, *бесене/песенег*, *таргил* (Тарголове), *токсоба* (Токсобичи), *тгузкут*, *улаш-оглы* (Улашевичи), *урус/орыс-оба* (Урусобичи), *йемеки* (половцы Емякове), *югур/уйгур*.

Кипчаки, занимавшие огромную территорию от Дуная на западе до Иртыша на востоке и до мусульманских государств Средней Азии на юге, так и не смогли создать единое государственное образование. Одна из причин тому — вовлечение кипчаков в разных районах их проживания в орбиту влияния уже сложившихся государств (Русь, Волжская Булгария, Хорезм).

В начале XIII в. другим центром объединения кипчаков стала группа во главе с потомками Шарукана (Шару-хан?), особенно при правлении Юрия (его отец Кончак был внуком Шару-хана), убитого в сражении кипчаков с монголами при р. Калке. Правящий клан этой группы был связан с племенем *токсоба*.

В южноуральских и заволжских степях располагались кочевья *йемеков*, одного из основных кимакских племен. В начале XII в. ими была предпринята попытка создать более прочное объединение во главе с племенем *ильбари/ильбури*. Это племя, связанное с тюрко-монгольским кланом *байаут* и вышедшее из среды группы *кай* около 1125 г., стало важным элементом восточных кипчаков; около 1150 г.

алберли дошли и до Поволжья. Хотя окончательной кристаллизации данного объединения помешали походы хорезмшахов против кипчаков в 1130-х гг., представители племени алберли имели титул «хан». Они некогда входили в состав Кимакского каганата, а после его распада откочевали в Заволжье. Их сила и влияние в этом регионе были так значительны, что позволяли (едва ли не каждый год) совершать набеги на окрестности расположенного в дельте Волги г. Саксин. Правитель йемеков, происходивший из знаменитого кипчацкого рода Ильбари (Алберли), носил пышный титул «хан ильбари и шах йемеков» и, судя по сообщениям восточных источников, властвовал над 10 тыс. семейств. История йемеков только начала раскрывать свои тайны, но уже сейчас ясно, что они играли важную роль в международных отношениях предмонгольского времени. Так, благодаря их поддержке государство Хорезмшахов сбросило иго каракитаев и подчинило себе весь Мавераннахр.

Волжская Булгария, несомненно, вынуждена была взаимодействовать с кипчаками и йемеками. В начале XII в. в русских летописях отмечается, что хан Аепа (Айоба) и «прочие князья половецкие» были отравлены булгарами. В 1183 г. русские летописи говорят о «половцах Емяковых» (т.е. о йемеках), совершивших набег во главе с болгарским князем на болгарский Великий город — Биляр. В 1229 г., как сообщают русские летописи, спасаясь от монголов, «саксини и половцы взбегоша из низу к болгарам перед татары и сторожеви Болгарьскыи прибегоша бьени от Татар близь реки енже имя Яик». Вряд ли кипчаки пришли бы к булгарам, если не надеялись на какую-то поддержку. Не преувеличивая значения этого факта, все же можно предположить, что уже в домонгольское время началось взаимодействие кипчаков с волжскими булгарами. Об этом говорят и отдельные топонимические данные, например, кроме названия «Тухчин», следует, видимо, отметить и наименование болгарского городка «Собекуль», состоящее, скорее всего, из компонентов «соб(е)» и «кул», дающих возможность трактовать его на основе кипчацкой этнонимии. Кроме того, преимущественно на правом берегу Волги в Татарстане известен ряд топонимов (названия татарских деревень), возможно восходящих к кипчацким этнонимам: Кайбыч (от кай, Каепич). Читай (от Читой), Шырдан (от чирдан), Тарлау (от таргил, торглове). Надо думать, что взаимному смешению булгар и кипчаков мешало то, что последние медленно принимали ислам (ча-

стично на западе они стали христианами), хотя отдельные случаи обращения в ислам кипчаков известны еще до 1040 г. (в районе государства Хорезмшахов).

В лице кипчаков мы имеем дело с другим крупным этническим компонентом татарского народа, сложившимся еще в домонгольский период. От болгарского компонента он отличался меньшей консолидацией, сложной этнополитической структурой и широким ареалом расселения. Несмотря на то, что кипчаки состояли из многих племен (основных было, очевидно, около 12), внутри них уже существовали какие-то этногенетические линии, что, видимо, следует из пассажа Ибн Халдуна (XIV в.): «Племя Дурут из кипчаков, а племя Токсоба из татар». Если это не позднее переосмысление золотоордынских реалий, то не исключено, что какие-то кланы с этнонимом «татар» среди кипчакских племен Поволжья и Южного Урала могли появиться еще в предмонгольское время.

К концу раннесредневекового периода основные, наиболее крупные тюркские этнополитические группы уже были территориально достаточно четко очерчены (хазарско-булгарская группа, кипчаки, огузы и др.). Следующим этапом формирования тюркских народов, в том числе и татар, было образование государств Чингисидов. В этногенезе татарского народа ключевым является период Золотой Орды, когда произошло становление его основных этнополитических особенностей.

Золотая Орда (Улус Джучи) в XIII — начале XV вв. и становление средневекового татарского этноса. Монгольское нашествие, прокатившееся в первой половине XIII в. по Азии и Европе, практически полностью разрушило прежнее течение жизни в цивилизованном мире. Последствия походов Чингисхана и его потомков, несмотря на их грандиозность, не привели к массовому переселению в Восточную Европу и на Ближний Восток новых кочевых племен. Однако именно они сделали возможным создание около 1243 г. империи Чингисидов — Улуса Джучи, или Золотой Орды, и распространение здесь нового этнонима — «татары».

Улус Джучи (Золотая Орда) как великая евразийская империя (вторая после Тюркского каганата) существовал сравнительно недолго. Но именно в это сложное время средневековые татары не только создали свое государство, но и выработали свою этнополитическую идеологию, в которой сформулировали новые идеи, мифологемы и символы своей общности. Это государство современники называли по-раз-

ному: арабы — «царством северных татар», «государством Дашт-и Кипчак» или Улусом Джучи (или его потомков), европейцы — «Татарией» или «страной Команов» (т.е. кипчаков), русские — «Ордой» или «царством татар», а сами татары — «Улуг Улус» («Большим/Великим государством»). Последнее название страны явно осмысливалось самими ее жителями как *золотое* (учитывая синонимичность средневековых понятий «золотое»/«царственное»/«великое»), о чем свидетельствует и эпос «Идегей», где она именовалась «Золотая Орда» («Алтын Урда»). Позднее, в XVI в., это название было перенято русскими историками («Казанская история» и т.д.) и стало общепризнанным наименованием государства татар XIII—XV вв. в отечественной традиции. Одновременно употребляется и термин «Улус Джучи», который подчеркивает истоки и верховенство династии Чингисидов.

Судя по анализу письменных источников, определенно можно сказать, что правящая верхушка знати Великого Монгольского государства («Еке Монгол Улус») предпочитала называть себя «монгол». По словам Рашид ад-Дина, целый ряд племен, «подобно джалаирам, татарам, ойратам, онгутам, кераитам, тангутам и прочим, из которых каждое имело определенное имя и специальное прозвище, из-за самовосхваления называют себя монголами, несмотря на то что в древности они не признавали этого имени». Под именем «татары», очевидно, понимались остатки разгромленных народов, собранных в особые войска. Не исключено, что основная часть этих разноплеменных отрядов была передана в Улус Джучи и его потомкам, так как собственно монголы в этом улусе составляли лишь 4 тыс. человек, а остальные были «из войск русских, черкесских, кипчакских, маджарских и прочих, которые присоединились к ним». Несомненно, что еще на этапе формирования первоначального ядра империи монголы тесно соприкасались с тюрками, которые входили в состав их державы и участвовали в завоевательных походах Чингисидов. Особенно сильны были, видимо, позиции тюрков в Улусе Джучи, где часть кланов *найманов*, *уйгуров*, *канглов* и *онгутов* приняли участие в формировании Золотой Орды.

Несмотря на то, что собственно татар и монголов в степях Восточной Европы было, видимо, немного, создание Улуса Джучи и становление его социальной структуры полностью изменили этнополитическую ситуацию в регионе. И хотя среди кочевников в этом регионе сохранялось клановое де-



Рис. 7. Сражение мамлюков с монголами. Миниатюра. XIII в. Египет.

ление, оно приобрело совершенно иной характер, во многом основанный на личной лояльности к новым правителям, а не на прежних кровнородственных отношениях. В трудах ряда историков можно встретить утверждения, что монголы были быстро ассимилированы кипчаками, в подтверждение чего обычно ссылаются на слова арабского историка середины XIV в. аль-Омари: «Земля одержала верх над природными и расовыми качествами их (татар), и все они стали точно кипчаки, как будто от одного (с ними) рода, оттого что монголы (и татары) поселились на земле кипчаков, вступили в брак с ними и оставались жить на земле их». Однако если обратиться к контексту этого сообщения, то оказывается, что автор в действительности не имел в виду факт растворения монголов кипчаками, а разъяснял, почему рабы, привезенные из владений Узбека в Египет, столь же хороши, как и в более ранние времена. Аль-Омари руководствовался идеями географического детерминизма и политическим расчетом, поскольку этот пассаж не только изящно завершает пространное словословие доблестям кипчаков, спасших мусульманский мир, но еще и тонко подает дополнительный аргумент к оправданию дружбы кипчакских (мамлюкских) правителей Египта и разорителей Дашт-и Кипчака.

Реальная обстановка в Дашт-и Кипчаке была, несомненно, далека от идиллической картины, нарисованной египетским историком и воспроизведенной современными археологами. Монгольское завоевание не только уничтожило государства и разорило целые народы, но и подчинило их военно-админи-

стративной системе Улуса Джучи. Включение кочевых (в том числе кипчаков) племен в монгольскую улусную и клановую структуру на правах зависимых сопровождалось уничтожением или изгнанием старой родовой элиты, массовыми переселениями народов и разрывом прежних родовых связей. По сути дела, уже в период завоевания евразийских степей были уничтожены прежние родоплеменные структуры и родовые культы и традиции, введен территориальный принцип военно-административного управления и расселения народа, а также образованы новые улусы и кланы, куда вошли осколки прежних кипчако-кимакских племен. Археологические памятники из Северо-Евразийских степей дают детальное представление об этих событиях: в XIV в. прекращается кипчакская традиция установления каменных изваяний, количество и разнообразие погребальных комплексов резко увеличиваются, их обрядность демонстрирует появление новых типов, а также смешение и комбинацию старых. Скорее всего, именно тогда в центральной части евразийских степей исчезли старые родовые и племенные кипчакские этнонимы (*бурчевичи, токсобичи, етебичи, кулобичи* и т.д.) и внедрились новые монгольские (*мангыт, кунграт, джалаир, барын, наймам, аргын, ширин, кыят* и т.д.). Термин «Дашт-и Кипчак» продолжал использоваться соседями применительно к восточно-европейским и поволжским степям, но в XIII—XIV вв. он постепенно теряет этническую определенность и переосмысливается как территория государства Джучидов.

Не случайно, что в условиях распада старого самосознания и своеобразной его аберрации значительная часть населения, особенно знать, стремилась включиться в новую социальную систему, активно перенимая новую этнополитическую идентификацию. В степях Дашт-и Кипчака, где происходили подобные процессы распыления племенной структуры кипчаков и новой консолидации населения степей, стянутого скрепами монгольской этнополитической системы, общим этнонимом становится «татары». Об этом свидетельствует, в частности, Рашид ад-Дин: «Вследствие силы и могущества татар... (ныне) в стране киргизов, келаров и башкир в Дашт-и Кипчаке, в северных (от него) районах, у арабских племен, в Сирии, Египте и Марокко все тюркские племена называют татарами». Этнокультурным отражением этих процессов может служить целый пласт новых элементов культуры, связанный прежде всего с традициями имперского государственного управления.



Рис. 8. Монгольские всадники. Иранская миниатюра. XIV в.

Нельзя исключить также элемент некоторого противопоставления покоренных народов, воспринявших имя «татары», правящей монгольской династии. Возможно, что на раннем этапе государственности в Улусе Джучи такие настроения могли даже поддерживаться ее ханами для оправдания своего сепаратизма. Именно этим следует объяснить тот факт, что в XIV в. термин «татары» достаточно широко употреблялся только в Улусе Джучи, в то время как в остальных частях империи начинают использоваться новые этнонимы — «чагатаи» (Средняя Азия, Хорасан), «моголы» (Восточный Туркестан, Индия). Можно сказать, что, по существу, не кипчаки ассимилировали монголов, наоборот, монголы сумели растворить в своем государстве кипчаков, болгар, мадьяр, другие народы и внедрить в их среду новое этнополитическое самосознание.

Расцвет империи Джучидов, развитие городов, становление пышной и синкретичной культуры, формирование общепонятного городского койне (разговорного языка) и литературного языка («поволжский тюрки»), а также активное перемещение военно-феодалной знати привели к формированию татарской этнополитической общности.

Одним из исторических феноменов, возникших на стыке религиозных, политических и этнических процессов золотоордынской эпохи, является формирование идеологии «чингизизма» — политического культа Чингисхана и его потомков, в первую очередь его сына Джучи. Его появление и развитие отметило не только своеобразие эпохи, но и направление и тенденции формирования этнополитического самосознания населения Улуса Джучи. Именно формирование системы мифологем, ядром которых был культ Чингисхана, стало явлением, маркирующим глубинные процессы и механизмы становления и распространения татарской этносоциальной идентификации.

На территории Улуса Джучи в период становления самостоятельного государства эта традиция получила дальнейшее развитие. Ключевым ее элементом стали предопределение появления «золотого рода Чингис-хана» и передача власти его сыну Джучи в части государства (Улус Джучи), которая включала «Хорезм и Дашт-и Кипчак от границ Каялыка до отдаленнейших мест Саксина, Хазара, Булгара, алан, башкир, урусов и черкесов. Вплоть до тех мест, куда достигнет копыто татарской лошади». Вот как описывает это историк XVI в. Утемиш-хаджи: «Йочи-хан был старшим из его (Чингисхана) сыновей. Он дал (ему) большое войско и отправил, назначив в вилайет Дашт-и Кипчака, сказал: «Пусть будет пастбищем для твоих коней». Дал (ему также) вилайет Хорезма». Версия Абул-гази очень похожа: «...Джучи с принадлежавшими ему нукерами из Ургенча пошел в Дашти Кипчак. Кипчакский народ собрался, и произошла битва. Джучи-хан победил и перебил (всех) попавших (ему) в руки кипчаков... Кипчаки, обитавшие между Итилем и Тином, рассеялись на четыре стороны... Джучи-хан, взяв в плен кипчакскую молодежь, поселился в кипчакском юрте. Из могольской (страны) он переселил сюда свою семью и все эли, которые дал (ему) отец. Из каждого уруга узбеков были переселенцы в кипчакский юрт». Таким образом, Джучи выступает здесь в двух ипостасях — как наследник харизмы Чингисхана и как основатель и создатель на завоеванных землях своего Джучиева Улуса («в этих странах он утвердился на престоле ханства и троне правления»).

Сюжетная линия, связанная с Джучи, не только определяет включение политического культа Чингисхана в джучидский политический пантеон, но и знаменует формирование золотоордынской этнополитической мифологемы. В дальнейшем

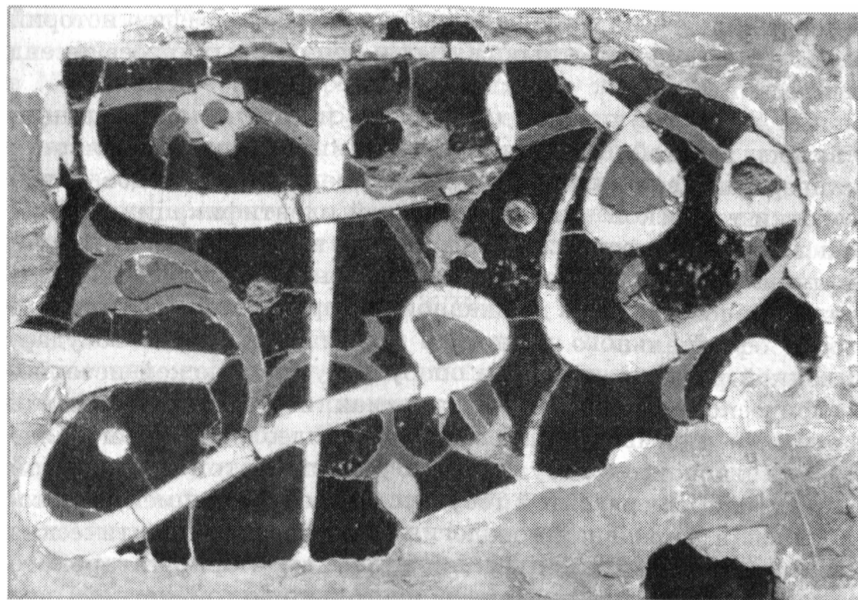


Рис. 9. Кашинный изразец. Г. Болгар XIV в. (ГОМ РТ).

развитие тюркской исторической традиции Улуса Джучи происходит уже в рамках этой повествовательной парадигмы. Основой ее являлись генеалогия определенного потомка Джучи с краткой характеристикой предшествующих поколений и более подробное описание биографии хана (Джанибек, Орду-иджен, Урус, Абулхайр и др.) или знатного карачибека (Мамай, Идегей).

Тенденцией развития этой традиции является постепенное насыщение ее мусульманскими элементами (особенно в XV—XVI вв.) посредством кратких экскурсов (сведения о принятии ислама ханами Берке и Узбеком, биографии святых и т.д.) и возведение генеалогии ханов и карачибек (Идегей) к святым пророкам. Постепенно данная традиция была встроена в мусульманскую картину мира и историографии. Распространению этой традиции и внедрению в сознание тюркского населения способствовали ее близость к фольклорным, эпическим системам и четкая локализация каждого клана (микрокосм) внутри империи Джучидов (макркосм). Другой тенденцией стала «коренизация» истории государства, подчеркивание ее местных традиций и корней. Достигалось это

за счет включения в государственную историографию историй племен и кланов, местных святых и популярных героев легенд и преданий.

Создание джучидской (татарской) исторической традиции явилось важнейшим фактором формирования ментального универсума, сплочения различных тюркских народов и выработки татарской этнополитической идентификации. Добившись независимости от Монгольской империи, Улус Джучи получил необходимые рычаги для выработки и конструирования собственной державной исторической традиции, а после официального принятия ислама в качестве государственной религии приобрел опору в мусульманской историографической и философской системах, обогатившись новыми мотивами и символами. В отличие от идеологий целого ряда других тюркских государств с расплывчатой социальной структурой и неразвитой государственной традицией, золотоордынская державная идеология (своеобразная политическая теология) стала сильным проявлением тюрко-татарского самосознания. Она оказалась настолько авторитетной, что поглотила менее приспособленные и более слабые мифологемы предшествующих эпох, определив на многие века дальнейшее развитие тюркской историко-политической мысли позднесредневековых государств и народов Евразии. Татарская историческая традиция оказалась достаточно устойчивой и после распада Улуса Джучи, вошла составной частью в локальные исторические традиции различных татарских государств XV—XVII вв.

Таким образом, активное формирование слоя военно-феодальной знати, создание материальных и духовных символов надплеменного имперского единства, а также государственной идеологии с использованием как традиционных (тюркских и монгольских) мифологем, так и исламских идей и символики привели к формированию на территории Улуса Джучи новой этнополитической общности. По мере усложнения этнополитической структуры общества содержание термина «татары» меняется, приобретая новые семантические оттенки. В XIV—XV вв. он укореняется и активно используется, имея многозначную семантику, которую можно свести к нескольким смысловым блокам.

Итак, можно отметить несколько этапов употребления термина «татары». В предмонгольский период (XII в.) он употреблялся в основном в степях Центральной Азии в отношении разных этносов, входивших в орбиту политики

или контактировавших с могущественным союзом татарских племен. После разгрома татар Чингисханом и включения в Монгольское государство их имя все же сохраняет престижность и распространяется среди других завоеванных монголами народов. В степях Восточной Европы, где после монгольского завоевания были уничтожены правящие роды, разорваны границы государств, перемешаны племена и народы и установлена новая улусная система, этноним «татары» активно внедряется в сознание народа, особенно военно-служилой знати. Позднее, в XIV—XV вв., этот термин употребляется уже в качестве синонима Улуса Джучи, как обозначение господствующей элиты и кочевого народа вообще и как противопоставление его носителей (кочевников, мусульман и вассалов рода Джучи) остальным народам. Основное же население страны как оседлое, так и кочевое, скорее всего, называло себя по конфессиональному признаку «мусульманами».

Распад средневековой татарской этнополитической общности и тюрко-татарские этнополитические общности в XV—XVI вв. По мере распада единой Золотой Орды в конце XIV — начале XV в. ее этносоциальный организм начинает дробиться. Об этом весьма красноречиво повествуется в эпосе «Идегей»:

...Темный день на землю пришел.
Сотворенный Чингисом престол
Стал престолом, где кровь лилась.
Ханский дворец исчез из глаз.
Край разоренный стал пустым.
Самостоятельными илями стали
Аждаракан, Казань и Крым,
Золотая распалась Орда.

Распад этого государства привел к формированию в первой половине XV в., а иногда и несколько позже, целого созвездия татарских государств: Казанского, Крымского, Касимовского, Астраханского, Шибанидского (на его основе — Тюменского, позже — Сибирского) ханств, Большой и Ногайской Орд. В границах перечисленных государств, за исключением распавшейся около 1502 г. Большой Орды, шло становление самостоятельных татарских этнополитических общностей. При сохранении макроэтнонима «татары» (он был социально престижным) в это время появляются новые этнонимы по имени хана (узбеки, ногаи, шибаниды) или по названию

местности, главного города (казанцы, крымцы). Некоторые из них, пройдя через процесс становления этносоциального организма, стали полноценными народами, иные распались и растворились среди других этносов. Однако почти все они, имея корни в истории Улуса Джучи, сохранили в своем составе сходные племенные (этнополитические) группировки — *мангыт, барын, кипчак, аргын, ширин*, а также общее обозначение военной знати — «татары».

Хотя те этнические общности, которые в XV—XVI вв., иногда и позже (крымские татары и др.), переживали в рамках этих государств процесс превращения в феодальные народности, на деле они сохраняли между собой обширные связи. Единым было, несмотря на определенные региональные клановые различия, и их верхнее феодальное сословие в лице «татар». Кроме того, у этого сословия длительное время (до 1502 г.) продолжало существовать выступавшее в роли некоего этнического и политического «ядра» всех татарских общностей «материнское» объединение — Большая Орда. То, что Большая Орда воспринималась именно в таком качестве, можно подтвердить историческими данными. Автор «Казанской истории» (1564—1565 гг.), долгие годы живший в Казанском ханстве, описывая события, связанные со стоянием на Угре в 1480 г., приводит высказывание одного из уланов касимовского хана Нурдовлета в момент разорения им совместно с русскими войсками оставшейся без защиты «Орды» хана Ахмата, т.е. Большой Орды: «Что твориши, о царю, яко нелепо есть болшаго сего царства до конца разорити — от него же ты и сам родися, и мы все. И наша земля то есть и отец твой искони».

Таким же образом следует трактовать и попытку крымского хана Менгли-Гирея после победы в 1502 г. над Большой Ордой и присоединения основной части улусов этого государства к Крымскому ханству объявить себя «Великие Орды великим царем» («Улуг Орду/нын/ улуг хан/ы/~хакан/ы»). Ясно, что хан, стоявший во главе резко усилившегося в этот период в военном отношении государства, претендовал на центральное положение Крымского ханства среди других этнополитических образований того времени. Затем такую же роль пыталась играть Ногайская Орда, чьи людские ресурсы (в лучшие времена — до 200 тыс. воинов) позволяли получать определенные выплаты как из Казанского, так и из Астраханского ханств, вмешиваться в дела практически всех позднезолотоордынских тюрко-татарских государств, ис-

пользуя существовавшие в их клановых структурах Мангытские (ногайские) княжества. Заметим, что Ногайская Орда при этом выступала в качестве одного из тюрко-татарских этнополитических образований.

Поэтому период татарских ханств остается временем продолжения этнической истории золотоордынско-татарской этнополитической общности, т.е. средневековых татар. А сегодня в лице разных этнических групп татар мы имеем дело с наследниками тех этнополитических образований (народностей), которые существовали в рамках татарских государств XV—XVI веков.

Этническое развитие татар в составе Русского государства и Российской империи. После присоединения Поволжья и Приуралья, а затем и Западной Сибири к Русскому государству во второй половине XVI в., из-за больших переселений татарского населения в XVI—XVII вв. в Волго-Уральском регионе старые деления татар оказались сильно снивелированными, в результате чего к концу XVII в. волго-уральские татары объединились в единый этнос (народность). Эволюция этнического самосознания татар Волго-Уральского региона в XVI—XVII вв., таким образом, шла в направлении постепенной выработки «татарской» идентичности. Но этот процесс первоначально проходил в рамках субэтносов и локальных групп, наряду с общим этнонимом существовали субэтнические, словесные и местные самоназвания. Однако имелись некоторые внешние факторы, способствовавшие скреплению единства

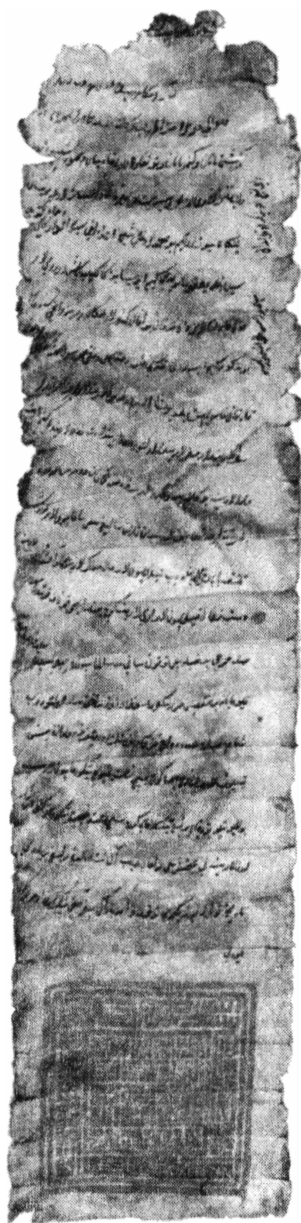


Рис. 10. Ярлык Сахиб-Гирея. 1523 г. (НМ РТ).

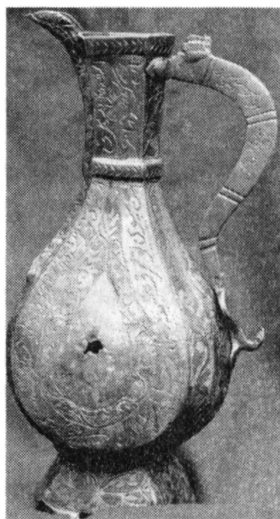


Рис. 11. Бронзовый кумган. XVI в. (НМ РТ).



Рис. 12. Всадник в татарском вооружении. XIV в. (миниатюра из книги С. Герберштейна).

складывающейся общности волго-уральских татар. Одним из таких сплачивающих факторов был ислам, т.к. большинство татар региона сохраняли верность религии своих предков. Принадлежность к мусульманской умме в условиях, когда окружение, за исключением ногайцев, позже башкир, было языческим и христианским, явно способствовала сближению татар в рамках Поволжья и Приуралья. Тем более что русские, да и не только они, особенно на бытовом уровне, вряд ли делали различие между татарами и мусульманами. Можно предположить, что в период формирования этноса волго-уральских татар одним из компонентов их этнического самосознания, за исключением крещеных татар, оставался конфессионим «мусульмане» («*мәселманныр*»).

Другим общим достоянием, унаследованным еще с периода Золотой Орды, являлся старотатарский литературный язык, именуемый применительно к XVII в. поволжским тюрки. Несомненно, бытование единого литературного языка, использовавшегося и в деловой письменности, способствовало функционированию в XVII в. общего культурного поля волго-уральских татар.

Определенным объединяющим началом выступали представления многочисленного к концу XVII в. русского населения и русской администрации об этнической принадлежности татарско-мусульманского населения Волго-Уральского региона. Применительно к Среднему Поволжью можно утверждать, что русские уже в середине XVII в. перестают делать различия между казанскими татарами и населением бывшего Мещерского «юрта» (Касимовского ханства), одинаково называя их татарами.

При формировании общности волго-уральских татар между казанскими татарами и мишарями (по соседству с последними — касимовскими татарами), а также татарами Приуралья определенные различия еще сохранялись. Представители этих групп по культурно-бытовым и языковым особенностям различали друг друга, сохраняя и представления о своей этноспецифике. Но, несмотря на имеющиеся внутриэтнические деления, обособленность возникшей со второй половины XVI в. группы крещеных татар (кряшен) от общей массы татар-мусульман, невыраженность этнических границ на северо-западе Приуралья, постепенное распространение общего этнонима, сопровождаемого этнокультурными изменениями, стимулировали процесс этнического сближения всех групп татар Волго-Уральского региона и к концу XVII в. этнос волго-уральских татар был уже реальностью. Он выделялся как своими культурно-бытовыми, языковыми особенностями, так и наличием единого этнонима «татары», хотя еще и переплетенного с конфессионимом *мөселман* и с субэтническими, локальными и другими самоназваниями. Последнее вполне закономерно, ибо преодоление всякого рода земляческих самоназваний и «очищение» этнонима от средневековых наслоений — задача собственно национального этапа развития.

Несколько особняком остались лишь сибирские и астраханские татары. Крымские татары, сохранявшие свое государство до 1783 г., развивались самостоятельно. Этнические группы буджакских татар, а также литовские татары формировались в рамках других государств.

Становление татарской нации в XVIII — начале XX вв. Проблема формирования татарской нации изучена недостаточно.

Основные этапы формирования. В становлении татарской нации можно выделить три этапа: XVIII — середина XIX вв. — этап развития «мусульманской» нации; вторая половина

ХІХ в. — 1905 г. — этап формирования «этнической (этнокультурной)» нации; 1905 г. — конец 1920-х годов — этап складывания «политической» нации.

Этап «мусульманской» нации. В весьма неординарных для татар условиях конца ХVІІ — середины ХVІІІ в. правящие верхи Российской империи попытались навязать татарскому обществу новую парадигму развития через их массовую христианизацию. Эта политика, увенчавшаяся успехом по отношению к языческим народам Поволжья, применительно к татарам, переживавшим нарастающую консолидацию, не только полностью провалилась, но и привела к совершенно неожиданному для имперских верхов страны результату: на «системное» давление татары ответили преобразованием в нацию, но особого рода. Эту общность целесообразно именовать «мусульманской» нацией, так как она явилась результатом осознания волго-уральскими татарами своих общэтнических интересов в своеобразной мусульманской оболочке. Татары Волго-Уральского региона приняли активное участие в татарско-башкирском восстании 1755 г. (так называемое восстание Батырши), имевшем все признаки «борьбы за Магомета», а также в крестьянской войне 1773—1775 гг. под предводительством Емельяна Пугачева. Идеологическое знамя «борьбы за Магомета» накануне крестьянской войны стало приобретать новые оттенки, что свидетельствовало о вызревании в татарском обществе в течение ХVІІІ в. серьезных изменений, требовавших не только идеологического осмысления, но и институционального оформления. Попытка насильственной христианизации подтолкнула мусульман Поволжья и Приуралья (не только татар, но и башкир) к внутренней консолидации, ускорив их оформление в своеобразную «мусульманскую» нацию, которая за кратчайшие сроки добилась ряда принципиальных уступок со стороны российских верхов (учреждение Казанской татарской ратуши в 1782 г., управлявшейся выборными из числа состоятельных купцов, предпринимателей, и выборы в нее в 1784 г. с участием 238 человек; признание в 1784 г. дворянских прав за теми представителями татарской знати, которые, оставаясь мусульманами, смогут представить соответствующие документы (согласно этому указу, в 1780-е годы свое «благородное» происхождение доказали 177 татарских фамилий, или 5,6 тыс. человек); создание в 1788 г. «Оренбургского Магометанского Духовного собрания» в составе муфтия и трех членов из «казанских (волго-уральских — Д.И.) татар» для

«заведования всеми духовными чинами Магометанского закона»; открытие в 1800 г. в Казани татарской типографии для печатания «алькоранов, молитвенников и тому подобных»). В результате к концу XVIII в. не только произошло упорядочение социальной структуры волго-уральских татар, но и возникли предпосылки институционализации каналов влияния на все общество некоторых социальных групп, в первую очередь, духовенства. Татарское духовенство после создания «Духовного собрания» получило лидирующее положение внутри мусульманской уммы России, особенно среди мусульман Волго-Уральского региона. Ученые муллы-галимы стали идеологами формирующейся «мусульманской» нации. Как весьма убедительно показал американский историк А. Д. Франк, идеологи татар уже в конце XVIII в. начали оказывать заметное воздействие на историческое сознание — важнейшую часть идентичности. Формирующаяся нация нуждалась в собственной «высокой» культуре, которая в XVIII — середине XIX вв. функционировала преимущественно на базе книгоиздательского дела и религиозной образовательной системы, бывших по своему характеру «мусульманскими». Но уже на этом этапе стали оформляться и более сложные формы «высокой» культуры (философия, светские издания и т.д.).

Этап «этнокультурной» нации. Согласно мнению известного ученого Э. Геллнера, одним из индикаторов зарождения нации является переход от религии к культуре и к соединению последней с этнической принадлежностью. Для формирования такой «этнической» культуры требуется достичь определенного уровня развития общества. В связи с медленными темпами развития буржуазных отношений и урбанизации в этнической культуре волго-уральских татар до 1860-х годов сохранялись черты, присущие средневековью («вплетенность» культуры в религию, локальные особенности традиционной культуры, зачаточное состояние «высокой» культуры и т.д.). Во второй половине XIX в. ситуация изменилась: быстро стала развиваться создаваемая и распространяемая профессионалами «высокая» культура. Одновременно происходил процесс отделения веры от культуры, в результате чего последняя становилась более «этнической». Культурное реформаторство у волго-уральских татар охватило многие сферы: языковую (создание нового литературного языка); школьное дело (развитие джадидистских школ); информационную (формирование книгоиздания и периодики на

национальном языке). Преобразования в разных сегментах культуры происходили одновременно, особенно сильно тормозилось правящими кругами Российской империи развитие массового начального образования на родном языке, а также расширение общественных функций татарского языка. Под воздействием складывающейся «высокой» культуры у татар в Волго-Уральском регионе во второй половине XIX — первые десятилетия XX в. изменилась и традиционная (народная) страта их культуры: усилился процесс образования «обобщенных» (генерализованных) форм культуры, трансформировалась территориальная конфигурация народной культуры. В результате произошедших фундаментальных изменений волго-уральские татары к началу XX в. существенно продвинулись в направлении превращения в «этническую» (этнокультурную) нацию. Об этом говорят основные требования татар, выдвинутые в ходе революции 1905—1907 гг. и направленные на получение культурно-национальной автономии.

Этап «политической» нации. Начало формирования татар в «политическую» нацию относится к 1905—1907 гг., когда были сформулированы основные положения о культурно-религиозной автономии. Татары, действовавшие еще в русле общемусульманского потока, стремились создать структурные элементы культурно-национальной автономии («независимые» культурно-образовательные учреждения, самостоятельное Духовное управление, местные меджлисы как органы самоуправления). Тогда же начала приобретать конкретные очертания идея определенной «территориализации» культурно-национальной автономии (разделение России в некоторых проектах на 16 мусульманских районов, в числе которых были Верхнее Поволжье с центром в г. Казани, Уфимский район с центром в г. Уфе и Оренбургский с центром в г. Оренбурге). После февральской революции 1917 г. татары вначале действовали совместно с другими мусульманскими народами России, большинство их лидеров высказывались за территориальную автономию, тогда как либеральные татарские политики выступали в поддержку идеи культурно-национальной автономии. Но на II Всероссийском съезде мусульман и на проходивших одновременно съездах военных деятелей и духовенства при доминировании татар 22 июля 1917 г. в Казани был принят проект документа под названием «Основы национально-культурной автономии мусульман внутренней России», в котором развивались

взгляды, сформированные еще в 1905—1907 гг. В этом документе, программном для татар, появились такие понятия, как «тюрко-татары» и «язык тюрки», свидетельствующие о том, что летом 1917 г. джадидистские политики занимались нациестроительством — не в территориальной форме, а в виде культурно-национальной автономии. В результате принятия этого проекта как законодательного акта на открывшемся в Уфе 22 ноября 1917 г. Национальном собрании (Милләт Мәҗлесе) произошло официальное утверждение наименования «конструируемой» нации — «тюрко-татары». Одновременно на той территории, где объявлялась данная форма автономии, государственным языком, наряду с русским, был признан «тюрки», т.е. татарский литературный язык. Но постепенно делегаты Национального собрания склонились к проекту территориальной автономии, штату Идель-Урал, хотя старый проект должен был реализовываться до тех пор, пока не будет создан «тюрко-татарский штат», «включающий в себя „Южный Урал и Среднее Поволжье“». Неудивительно поэтому, что подготовленный комиссией Национального собрания и принятый им текст Конституции (*Канун Асаси*), опубликованный 16 января (по ст.ст.) 1918 г. под заголовком «Основные положения о национальной автономии мусульман тюрко-татар внутренней России и Сибири», сохранил верность прежней идее культурно-национальной автономии. Об этом свидетельствуют, во-первых, трактовка в документе понятия «нация» как «личного союза», состоящего из «мусульман тюрко-татар... вне зависимости от территории, ими занимаемой»; во-вторых, представление будущей России как «совокупности... равноправных наций» (т.е. этнонаций). Таким образом, либеральные татарские политики остались верны идее культурно-национальной автономии. Хотя сдвиг у татар к «территориализации этничности» был уже ясен к концу 1917 — началу 1918 г.

Из-за того, что татарам еще до захвата власти большевиками удалось во многом стать «политической» нацией, сторонникам Советов при проведении своей внутренней политики пришлось исходить из факта существования «татарского проекта». Именно поэтому объявленный декрет о создании «Татаро-Башкирской Советской Республики» (23 марта 1918 г.) был калькой с проекта штата Идель-Урал. А введенный тогда в оборот термин «*татаро-башкиры*», связанный со стремлением татарских идеологов «конструировать» нацию в определенных территориальных рамках, был близок

к понятию «тюрко-татары». Однако проект «Татаро-Башкирской СР» не был реализован прежде всего потому, что ко времени, когда татарские «национальные» коммунисты смогли заняться его осуществлением, уже имелась Башкирская Республика (1919 г.), лидеры которой во главе с А.-З. Валиди оказали сильное сопротивление татарским политикам. Татарская политическая элита в лице «национальных» коммунистов до 1922 г. претендовала на северо-западную часть Уфимской губернии, густо населенную татарами. Когда Центр предпочел присоединить эту территорию к Башкирской АССР (14 июня 1922 г.), реакция татарской политической элиты была весьма неоднозначной.

После создания Татарской АССР (27 мая 1920 г.) «национальные» коммунисты вели политику защиты интересов татар (введение государственного статуса татарского языка, «коренизация» управленцев, программа реализации татарского языка и т.д.), что говорит о продолжении формирования татарской «политической» нации в советском варианте. Но этот процесс начал ограничиваться уже в первой половине 1920-х годов (дело М. Султан-Галиева). Далее последовал отказ от утверждения проекта Конституции республики 1925 г. с двумя государственными языками (татарским и русским), и был осуществлен ускоренный переход на латиницу (1927), направленный на урезание культурной «протяженности» нации. Попытки национальных коммунистов оказать сопротивление этому курсу (1927—1928) закончились крахом. В результате репрессий 1920—1930-х годов с татарской «политической» нацией было покончено.

Необходимо сказать несколько слов о развитии национального самосознания татар. Можно выделить два источника национального самосознания — этническое самосознание, выработанное еще на стадии феодальной народности (народное самосознание), и новый слой этнического самосознания, привнесенный интеллигенцией. Несомненно, национальная интеллигенция при выработке новой идентичности использует «очищенные» от средневековых наслоений старые традиции этнических номинаций, отбирая на роль общенационального этнонима наиболее подходящие, по ее мнению, варианты этнонимов. Тут возможны и элементы конструирования, связанные с желательными или предполагаемыми этническими границами формируемой национальной общности. Однако в связи с тем, что народные массы не являются пассивными потребителями национальных идей, реальное

воздействие интеллектуалов на процесс становления национального самосознания зависит от многих факторов, но особенно от темпов социальных сдвигов (включая и этнокультурные изменения).

В формировании интеллектуалами национальной идентичности у татар можно выделить два этапа: XVIII — середина XIX вв. — период развития основанной на исламе «мусульманской» идентичности; вторая половина XIX — первые десятилетия XX вв. — период становления национального самосознания, базирующегося на этничности (этнонациональная идентичность).

Уже на первом этапе идеологи татар в лице мусульманского духовенства начали оказывать заметное влияние на выработку идентичности мусульманского населения региона через воздействие на процесс становления исторического сознания татар. Но в XVIII — середине XIX вв. они еще не ставили задачу целенаправленного формирования этнического самосознания нового типа, отличного от самосознания, доставшегося в наследство от средневековья и характеризующегося неразрывной связанностью в нем религиозных и собственно этнических компонентов. Наиболее ярким свидетельством тому является активное функционирование у татар конфессионима «мусульмане». На втором этапе — во второй половине XIX в. — вначале идеологи татар стремились заменить узколокальные и сословного типа наименования, а также конфессионим «мусульмане» собственно «этническим» этнонимом. Затем (в первые десятилетия XX в.), в зависимости от того, как те или иные группы татарских интеллектуалов определяли границы этнической общности, которую они пытались сформировать, были сделаны попытки сконструировать и ряд других этнонимов, которые в силу исторических причин не закрепились. В конечном счете, именно наименование «татары», благодаря его исторической укорененности и особой «интегральности», стало общенациональным этнонимом.

§ 4. Этнодемографическая характеристика

Достоверные данные о численности татарского населения России имеются с начала XVIII в. Динамика численности татар в XVIII—XX вв. представлена в таблице 1.1.

Несмотря на то, что у нас имеются пробелы по численности некоторых групп татар в XVIII в., приведенные в табл. 1.1 цифры дают представление о динамике рассматриваемого

Таблица 1.1

Динамика численности татар в России и СССР в 1719—1989 гг.

Год, численность (тыс. человек)		
XVIII в.	XIX в.	XX в.
1719 г.— 290,0 ¹	1833 г.— 1327,7	1912 г.— 3253,9
1744 г.— 495—500 ²	1857 г.— 1705,4	1926 г.— 3369,4 ⁴
1762 г.— 435,0 ¹	1897 г.— 2552	1939 г.— 4314
1782 г.— 672,7 ³		1959 г.— 4967,7
1795 г.— 835,1		1970 г.— 5930,7
		1979 г.— 6317,6
		1989 г.— 6920,5 ⁴

Данные отсутствуют: ¹ по крымским и литовским татарам; ² по сибирским татарам; ³ по литовским татарам; ⁴ в том числе крымских татар 179,1 тыс. в 1926 г. и 271,7 тыс. в 1989 г. (возможно, что данные за 1989 г. неполные).

населения как в XVIII в., так и в XIX—XX вв. Обобщая данные, содержащиеся в таблице, можно утверждать, что в начале XVIII в. численность тех татар, которые жили в России или были потом к ней присоединены, вряд ли превышала 0,5 млн. До конца XIX в. эта численность увеличилась в пять раз. В XX в. произошло удвоение численности татар. По переписи 2002 г. в РФ насчитывается 5558 тыс. татар. Однако общий анализ демографического развития скрадывает некоторые весьма важные особенности динамики численности отдельных групп татар в XVIII — начале XX вв. (табл. 1.2).

Необходимо прежде всего отметить неравномерность прироста численности отдельных групп татар в XVIII — начале

Таблица 1.2

Динамика численности отдельных групп татар в XVIII — начале XX вв.

Год, численность (тыс. человек), % горожан									
	1719	1744	1762	1782	1795	1833	1857	1897	1912
1. Волго-уральские %	261,1 0,7	327,1 1,6	396,8 1,7	509,3 1,7	617,3 1,8	1019,5 2,3	1416,1 2,0	2249,5 4,9	2936 4,9
2. Крымские %	— *	150—160 *	— *	120,2 *	166,5 *	237,5 12,0	211,1 14,0	185,4 21,0	181,4 20,0
3. Сибирские %	23,0 *	— *	29,0 1,2	32,3 1,4	35,0 *	41,8 1,1	45,2 2,2	69,4 4,5	75,6 4,7
4. Астраханские %	6—8 19—25	5,4 37,0	9,2 21,7	10,9 16,5	13,0 25,4	22,9 21,4	25,7 19,5	38,8 39,7	48,4 37,8
5. Литовские*	—	3,0	—	—	3,3	6,00	7,3	8,9	12,5

Примечание: * Нет данных о горожанах.

XX вв. За этот период численность волго-уральских татар возросла в 11,2 раза, астраханских — в 6—8, литовских татар — в 4,2, сибирских — в 3,3 раза, а крымских татар — лишь на 10—13%. Такие различия объясняются как особенностями социально-экономического развития разных групп татар, так и этническими процессами (волго-уральские татары, например, включили в свой состав в результате консолидационных и ассимиляционных процессов значительные группы иноэтнического населения). Имелись и другие причины. Часть астраханских татар-кочевников (в основном ногайского происхождения) в XVIII в. переселились на Северный Кавказ, в Крым и другие регионы. Для крымских татар были характерны массовые эмиграции, особенно во время и после Крымской войны. Первые группы крымских татар (около 30 тыс.) ушли еще в 1857 г. следом за турецкими войсками. Основной контингент эмигрантов выезжал в Турцию в 1860—1865, 1874—1875 гг. (около 135,5 тыс.). Следующая волна эмиграционного движения крымских татар пришлась на начало 90-х годов XIX в., когда выехало до 18 тыс. человек. Эмиграция в Турцию происходила и в начале XX в. (в основном в 1902—1903 гг.). Фактически к началу XX в. большая часть крымско-татарского этноса оказалась за пределами своей исторической родины.

Исторически все группы татар имели достаточно значительные городские группы в период существования самостоятельных ханств. Однако после присоединения Казанского, Астраханского и Сибирского ханств к Московскому государству городская прослойка татар резко сократилась, и из периода средневековья татары Поволжья и Западной Сибири выходили с незначительным городским населением (оно проживало в основном в Казани, Астрахани, Касимове, Тобольске и некоторых других городах). Лишь в Крыму до 1783 г. продолжала существовать национальная городская жизнь. Тем не менее в итоге социально-экономических преобразований XVIII—XIX вв., особенно второй половины XIX в., урбанизационные процессы среди татар начали развиваться довольно интенсивно. Исторический аспект этих процессов отражен в табл. 1.3.

В XVIII — начале XX вв. численность татар-горожан в Волго-Уральском регионе увеличилась многократно. К концу XIX в. из 240 тыс. татар, проживавших в городах России (8,8% общей численности всего татарского населения), около 160 тыс., или более 60% составляли волго-уральские татары.

Таблица 1.3

Динамика численности городской группы татар в Волго-Уральском регионе в XVIII — начале XX вв.

Год	Численность, тыс. человек	Доля в общей численности, %	Год	Численность, тыс. человек	Доля в общей численности, %
1719	1,8	0,7	1857	29,7	2,0
1744	5,2	1,6	1897	110,9	4,9
1762	6,7	1,7	1912	143,5 ^{1*}	4,9
1782	8,7	1,7	1920	147,3	5,2
1795	10,9 ^{1*}	1,8	1923	166,9	2*
1833	23,5	2,3	1926	178,9	7,0

Примечание: 1* сведения неполные; 2* переписывалось только городское население

Правда, урбанизированность этой группы оставалась довольно низкой даже в начале XX в. (4,9% общей численности волго-уральских татар). Большая часть татар-горожан проживала в крупных городах Волго-Уральского региона (Казань, Уфа, Оренбург, Самара, Симбирск, Саратов, Нижний Новгород, Кострома, Пенза, Екатеринбург, Пермь, Челябинск, Троицк и др.). Кроме того, выходцы из Среднего Поволжья и Приуралья проживали и в ряде городов Европейской части России (Москва, Санкт-Петербург и т.д.), Закавказья (Баку), Средней Азии и Западной Сибири (их общая численность в конце XIX в. достигла 50 тыс., а в начале XX в. — более 70 тыс. человек).

В Западной Сибири урбанизационные процессы среди татар развертывались замедленными темпами. К тому же уже в конце XIX в. свыше 69% татар-горожан в Западной Сибири были переселенцами из Волго-Уральского ареала. Высокая доля горожан среди астраханских татар еще в XVIII в. объясняется тем, что ряд их населенных пунктов находился в пригороде Астрахани, а затем он вошел в черту города. К началу XX в. все же подавляющее большинство татарского населения Астрахани состояло из средневожских татар. У литовских татар урбанизированность была весьма высокой: в 30-е годы XIX в. в городах проживало от 8 до 33—42% (в зависимости от губерний), а в конце XIX в. — почти половина литовских татар. Горожане из литовских татар жили весьма дисперсно (Минск, Новогрудок, Игумен, Сломин, Вильно, Гродно, Ковно, Варшава). У крымских татар доля горожан была значительной еще в XVIII в. (к 1783 г. — около 20%). Вероятно, после присоединения к России численность татар-горожан в Крыму несколько сократилась. Тем не менее крым-

Таблица 1.4

Урбанизационные процессы среди татар СССР в 1926—1989 гг.

Год	Численность горожан, тыс. человек	Городское население, %	Год	Численность горожан, тыс. человек	Городское население, %
1926	400.1	11.9	1970	3260.6	55.0
1939	1291.6	26.0	1979	3979.4	63.0
1959	2345.0	47.0	1989	4777.8	69.0

ские татары в XIX в. были одной из самых урбанизированных групп татар России, вплоть до конца XIX в., несмотря на выселение (в том числе и городских) в Турцию, доля горожан среди крымских татар довольно быстро росла. Наиболее крупные группы крымских татар в начале XX в. имелись в Бахчисарае (10 тыс. человек), Симферополе (7,9 тыс.), Евпатории (6,2 тыс.), Карасубазаре (6,2 тыс.), Феодосии (2,6 тыс.) и Керчи (2 тыс.).

В 1920—1980-е годы урбанизация татар приобрела совершенно новые масштабы (табл. 1.4). Как явствует из табл. 1.4, переломными в урбанизационных процессах среди татар в XX в. были конец 1950-х — 1960-е годы. С конца 1960-х годов более половины татарского населения страны стало городскими жителями. В 1970—1980-е годы доля татарского городского населения выросла довольно существенно — с 63 до 69%. Сейчас татары являются одним из самых урбанизированных народов в России и СНГ.

Этнические территории татар в средневековые занимали обширную зону — Крым, Нижнее и Среднее Поволжье (с частью Приуралья), Западную Сибирь. Практически в этом же ареале татары жили в XVI — начале XX вв. Однако в этот период среди татар наблюдались и интенсивные миграционные процессы, особенно они были характерны для волгоуральских татар. Активное переселение татар из Среднего Поволжья в Приуралье началось после ликвидации Казанского ханства (заметим, что в некоторых районах Приуралья татары и их предки жили и раньше). Но пик переселений татар в Приуралье пришелся по многим причинам (усиление социально-экономического гнета, жестокие преследования на религиозной почве и т.д.) на первую половину XVIII в. В результате массовых миграций татар из Среднего Поволжья на восток численность татар достигла в Приуралье в середине XVIII в. 89 тыс., а к концу столетия — 219,2 тыс. (треть татар Поволжско-Приуральского региона). В дальнейшем темпы

переселенческого движения татар в Приуралье ослабли, тем не менее к концу XIX в. главным образом в его северо-западной части проживало уже более 1 млн. человек. В пореформенный период довольно существенная часть татар — переселенцев из Среднего Поволжья и Приуралья — продвигалась через Северный и Северо-Восточный Казахстан в Западную Сибирь, а также в Среднюю Азию (в общей сложности это к концу XIX в. составило 94,3 тыс. человек, в том числе 40,3 тыс. — в Сибири). Более подробно о расселении татар в Волго-Уральском регионе в XVIII — первой четверти XX вв. говорят данные, приведенные в табл. 1.5. Другим направлением миграций татар из рассматриваемой зоны было переселение в промышленные районы Европейской части России и в Закавказье (к концу XIX в. — 28 тыс. человек).

Волго-уральские татары в XVIII — начале XX вв. стали заметной частью татарского населения Астраханского края и Западной Сибири. В Астраханском крае их доля в конце XVIII в. составила 13,2%, в 30-е годы XIX в. — 17,4%, а в начале XX в. превысила треть общей численности татарского населения Нижнего Поволжья. В Западной Сибири наблюдалась аналогичная картина: к концу XIX в. татары-переселенцы составляли 17% всех татар Западной Сибири. Литовские татары к середине XIX в. были расселены в Виленской,

Таблица 1.5

Особенности размещения татар по союзным республикам 1926—1989 гг.

Союзная республика	Численность, тыс. человек					
	1926 г.	1937 г.	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.
РСФСР	3214043	3610718	4074669	4757913	5016087	5543371
Украинская ССР	22281	24242	61527	76212	90542	133596
Белорусская ССР	3777	3475	8654	10031	10911	12552
Узбекская ССР	28297	2796	444810	573733	648764	656601
Казахская ССР	79758	92096	191925	287712	313460	331151
Грузинская ССР	599	...	5441	5856	5165	4714
Азербайджанская ССР	9948	...	29552	31787	31350	28564
Литовская ССР	3023	3460	4006	5188
Молдавская ССР	1047	1859	2637	3477
Латвийская ССР	1836	2688	3772	4888
Киргизская ССР	4902	17483	56266	69373	72018	72992
Таджикская ССР	982	16604	56893	70803	79529	79442
Армянская ССР	27	...	577	581	753	506
Туркменская ССР	4790	...	29946	36457	40321	39277
Эстонская ССР	1535	2205	3195	4070

Минской, Смоленской, Гродненской, Ковенской, Подольской, Волынской, Августовской и Люблинской губерниях (последние две губернии относились к Царству Польскому). Крымские татары после 1783 г. и вплоть до образования Крымской АССР входили в состав Таврической губернии (Симферопольский, Евпаторский, Феодосийский, Перекопский, Днепровский и Мелитопольский уезды). В последних трех уездах в основном жили ногайцы.

Весьма значительные изменения в размещении татарского населения произошли в XX в. Прежде всего эти изменения видны из данных, представленных в табл. 1.5. В 1920—1930-е годы абсолютное большинство татарского населения страны жило еще в РСФСР (в 1926 г. — 95,4%, а в 1937 г. — 95,2%). Наиболее крупная по численности группа татар за пределами РФ в этот период проживала в Казахстане и Средней Азии (91,2 тыс. в 1926 г. и 129 тыс. в 1937 г.). Как уже отмечалось, в этот регион татары переселялись еще в XIX в. (отдельные случаи миграции в Казахстан известны и в XVIII в.). Татарское население имелось на Украине (особенно в Донбассе) и в Азербайджане (преимущественно в Баку). И там татары также жили еще до революции.

К концу 1950 г. численность татар, живших вне пределов РФ, резко возросла, особенно в Казахстане и Средней Азии (по переписи 1959 г. там насчитывалось около 780 тыс. татар). Шестикратное увеличение численности татар в Казахстане и Средней Азии к концу 1950-х годов по сравнению с 1930-ми объяснялось несколькими причинами. Во-первых, в 1944 г. в Среднюю Азию (главным образом в Узбекистан) были насильственно депортированы крымские татары (при этом значительная часть народа погибла, размеры данных демографических потерь еще предстоит выяснить). Во-вторых, крупная группа татар переселилась в Казахстан в годы освоения целинных земель. Кроме того, происходил в целом отток татарского населения из ряда районов Европейской части страны в Среднюю Азию. В итоге этих процессов в 1970—1980-е годы в Казахстане и Средней Азии численность татар достигла более чем 1 млн. (самая крупная часть татарской диаспоры). Однако между 1979—1989 гг. численность татар в этом регионе выросла крайне незначительно (с 1154,1 тыс. до 1179,5 тыс.). Это связано с начавшимся возвращением крымских татар на свою историческую родину, а также с миграцией других групп татар за пределы Средней Азии. На Кавказе по-прежнему самая крупная группа татар

живет в Азербайджане (но с 1970 г. ее численность имеет тенденцию к сокращению). В странах Прибалтики и в Белоруссии численность татар относительно небольшая. Основная часть татарского населения (по переписи 1989 г. — более 4/5) страны все также живет в Российской Федерации. Рассмотрим особенности расселения татар в Российской Федерации, опираясь на сведения, приведенные в приложении (табл. 1.5).

В 1950—1980 гг. основным районом проживания татар в России оставался Волго-Уральский регион (3414 тыс. в 1959 г. и 4010,7 тыс. в 1989 г., т.е. соответственно 83,8 и 81,2% татарского населения РСФСР). В настоящее время в Волго-Уральском регионе основная масса татар сосредоточена в Республике Татарстан и в Республике Башкортостан. Причем в 1970-е годы в Башкирии численность татар не только не росла, но даже сокращалась. Теперь известно, что это было связано с записыванием части татар во время переписи 1979 г. башкирами. Именно возвращение этого населения (может быть, еще не полностью) к своей настоящей идентичности привело к существенному увеличению численности татар в Башкортостане — с 940,5 тыс. в 1979 г. до 1120,7 тыс. в 1989 г. Тем не менее за 1959—1989 гг. доля татар, живших в этом регионе, снизилась на 2,7%. Основную роль при этом сыграла миграция в Западную Сибирь, главным образом в нефтедобывающие регионы. Так, в Тюменской области, Ханты-Мансийском и Ямало-Ненецком автономных округах за 1970—1989 гг. произошло увеличение численности татар почти в 3 раза. Татары сейчас живут в большинстве регионов России. Если исходить из масштабов всего СНГ, татары являются одним из самых (если не самым) дисперсно расселенных народов.

Имеется и зарубежная татарская диаспора (численность до 100 тыс., не включая крымских татар, эмигрировавших в Турцию, которые официальной статистикой этой страны отдельно не выделяются). Относительно крупные группы зарубежных татар живут в Румынии (буджакские татары, численность от 23 тыс. до 35 тыс.), Турции (около 20 тыс. без крымских татар, численность которых может достигать 1 млн.), Польше (5,5 тыс.), Болгарии (5 тыс.), Китае (4,2 тыс.), США (около 1 тыс.), Финляндии (950 человек), Австралии (до 0,5 тыс.), Дании (150 человек), Швеции (80 человек), Японии (30 семей). Малочисленные группы живут и в ряде других стран (в Германии, Франции, Австрии, Норвегии, Канаде, Саудовской Аравии, Египте, Афганистане и др.).

ТРАДИЦИОННОЕ ХОЗЯЙСТВО И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

§ 5. Хозяйственные занятия татар. Семейный быт

Поволжские татары, как и большинство их предков, издавна были оседлым народом с развитой экономикой. В ее основе еще в средние века лежали земледелие, животноводство, различные промыслы, ремесла и торговля. Эти же отрасли хозяйства по-прежнему главенствовали и в XIX в. Но заметную роль в экономике татар, особенно со второй половины столетия, начинает играть фабричная промышленность.

При всем сходстве в основополагающих чертах в экономике татар, в некоторых районах обширного Волго-Уральского региона в хозяйстве и хозяйственной культуре заметны отдельные, но чаще второстепенные особенности.

Во многом они обуславливались географическими условиями: основная территория расселения народа расположена в пределах трех природных зон: лесной, лесостепной и степной. Климат, почвы, растительный покров и др. в них существенно различались. В северной лесной зоне (бывшие Вятская, Пермская, предкамские уезды Казанской губ.) умеренный климат: холодная зима, прохладное лето, обильные осадки; в основном малоплодородные серые лесные почвы; много рек, озер и болот, лесов, в том числе хвойных. Иными были природные условия степной зоны (юг Самарской, Оренбургская губ.). Здесь климат континентальный: также холодная зима, но лето жаркое; осадков значительно меньше; преобладают плодородные черноземные почвы; речная сеть развита слабее; ландшафт степной с редкими рощами деревьев. Лесостепная зона (Тамбовская, Пензенская, Симбирская, Самарская, Уфимская губ.) по этим показателям занимала промежуточное положение. Различия в природных условиях сказывались на многих сторонах традиционного,



Рис. 13. Пахота. Д. Нагаево Ульяновской обл. 1981 г. Фото Н. А. Халикова.

преимущественно крестьянского, хозяйства: земледелии, животноводстве, промыслах и ремеслах, а также в некоторых других отраслях материальной культуры и быта, в частности — в сельском жилище.

Отличия в структуре хозяйственной деятельности, отдельных элементах хозяйственной и материальной культуры просматриваются и у разных субэтнических и этнографических групп народа. Они определялись особенностями социального положения, этнической истории, влиянием соседних народов и т.д.

Большинство поволжских татар на протяжении последних столетий и до начала XX в. включительно было сельским населением. Соответственно, в основе экономики было земледелие при вспомогательной роли других отраслей традиционного хозяйства.

Земледелие издавна, со времен Волжской Булгарии, было пашенным. Землю, особенно пашни трехполья, обрабатывали обычной в крае сохой с одной лошадей. В лесостепных и степных районах на плотных черноземных почвах применялся тяжелый деревянный плуг-сабан с упряжкой из нескольких лошадей, иногда — волов. Современники часто называли его «татарским». И это не случайно: в Поволжье и, особенно, в

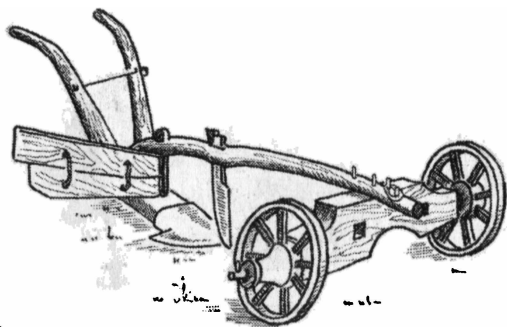
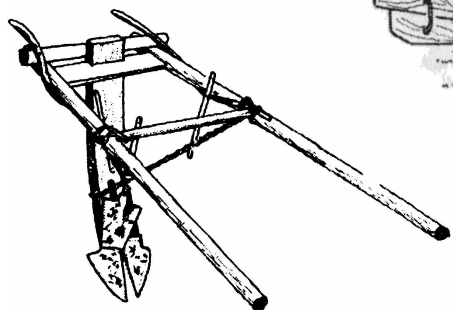


Рис. 14. Соха Среднего Поволжья и Приуралья. XVIII—XIX вв. (реконструкция). Рис. Н. А. Халикова.

Рис. 15. Поволжский плуг-сабан. XVIII—XIX вв. (реконструкция). Рис. Н. А. Халикова.

Приуралье сабан использовали прежде всего татарские крестьяне; подобное орудие по археологическим данным было известно предкам татар уже в домонгольское время. К началу XX в. хозяйственные крестьяне все шире используют более совершенные сохи — кунгурки, курашимки, а также стальные плуги.

Основными полевыми сельскохозяйственными культурами у татар, как и у соседних народов, были озимая рожь (*арыш*) и яровой овес (*солы*). Выращивали также ячмень (*арпа*), пшеницу (*бодай*), просо (*тары*), полбу (*борай*), гречиху (*карабодай*), горох (*борчак*), чечевицу (*ясмык*), из прядильно-масличных — лен (*элэн*) и коноплю (*киндер*). Следует подчеркнуть, что полба (древний вид пшеницы) — характерная культура булгаро-татарского земледелия; не случайно она входила в состав ритуальной пищи казанских татар. То же значение имело просо для татар-мишарей, что, вероятно, не случайно: просо — обычная культура полукочевников, какими были кипчаки-ногайцы, составившие заметный этнический компонент мишарей. И в целом поволжские татары, в сравнении с соседями, больше выращивали чечевицы и конопли — растений, более соответствующих по агрономическим свойствам южному степному земледелию.

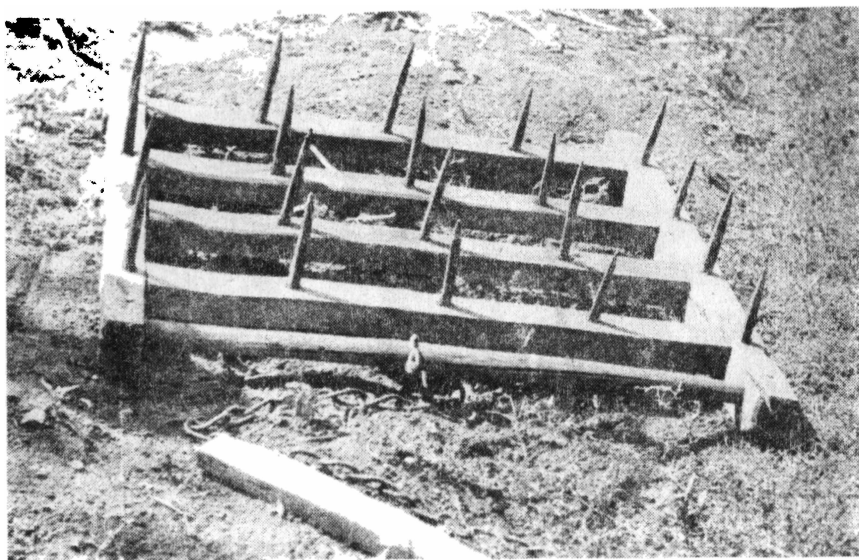


Рис. 16. Рамная борона. Начало XX в. Д. Кугеево. Республика Татарстан. 1975 г. Фото Н. А. Халикова.

Сеяли вручную, доставая зерно из лукошка (*тубал*).

С созревшим хлебом проводили цикл последовательных операций: жатву, сушку, молотьбу, веяние, переработку на зерно и крупу.

Убирали урожай серпом *урак*, в южных районах — еще и косой с грабельками (*тырналы чалгы*). Сжатый хлеб связывали в снопы (*келтэ*) и укладывали на поле для просушки и дозревания в разнообразные клады. В северных лесных районах с частыми дождями это были островерхие клады (*бэбкэ, сослан*), аналогичные русским кладям с этими же названиями, по-видимому у них же и заимствованными. У крестьян более южных лесостепных и степных районов обычно применялись клады из горизонтально уложенных снопов (*зурат, чумэлэ*) — древние и характерные формы для земледелия татар. Татары-мишари широко использовали *крест, крестец*, типичные для южных русских и украинцев. Высушенный и перевезенный на гумно (*ындыр*) при усадьбе хлеб укладывали для хранения в круглую скирду на помосте (*кибэн*). Эта кладь из многих сотен снопов у татар, безусловно, имеет очень древнее происхождение. В той же форме и с тем же названием она заимствована другими народами края.

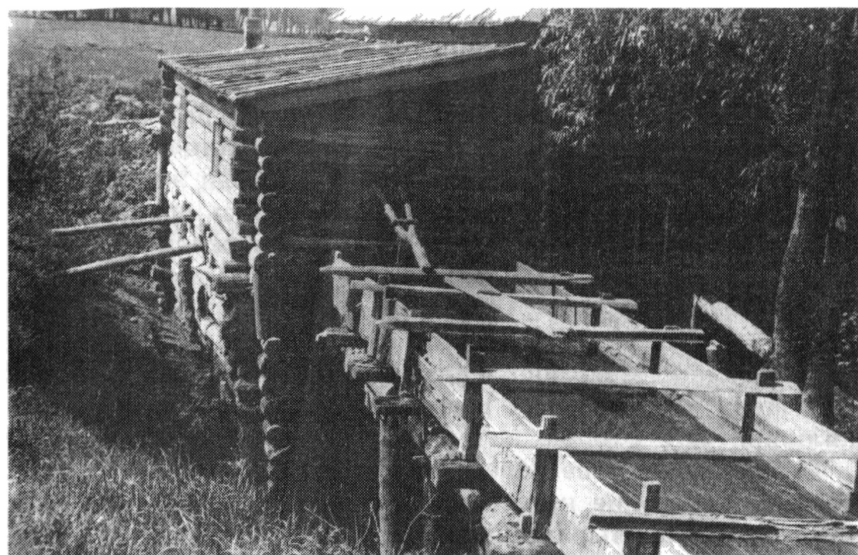


Рис. 17. Водяная мельница. Д. Такталачук. Республика Татарстан. 1970 г. Фото Ю. Г. Мухаметшина.

Снопы, особенно ржи, как многие земледельческие народы лесной полосы, обычно обмолачивали на току (*ындыр табак*) с помощью цепов (*чабагач*). Но татарские крестьяне в большей степени, чем их соседи — русские, мари́йцы, мордва и др., применяли древний и распространенный в агрикультуре степных народов способ обмолота хлебов, особенно пшеницы, гречи́хи, с помощью лошадей: по разостланным по кругу снопам водили лошадей, иногда — волов и те копытами выбивали зерно. В южных районах к концу XIX в. у татар под влиянием украинских переселенцев распространяется молотба с помощью деревянного или, чаще, каменного катка (*ашлык бастырган таш*). Обмолоченное зерно очищали от мусора и семян сорняков веянием деревянной лопатой и окончательно — при помощи большого решета (*иләк*).

Появившиеся в конце XIX в. жнейки, механические молотилки и веялки из-за их дороговизны широкого распространения у крестьян не получили. В большем количестве их применяли оренбургские татары-казаки, развивавшие предпринимательское товарное земледелие.

Зерно на муку перерабатывали на мельницах, водяных (*су тегермане*) и ветряных (*жил тегермане*). Водяных мельниц

было больше в лесных районах, изобиловавших реками и речками. Вторые чаще сооружали в лесостепной и степной местности, где речная сеть была значительно меньше. По мере истребления в крае лесов в результате чрезмерных вырубок к концу XIX в. реки мелели, и ветряных мельниц становилось больше. На тех же мельницах часто сооружали жернова для рушения зерна на крупу или использовались специальные конные крупорушки (*ат яргыч*). Почти в каждом крестьянском дворе были ручные мельницы (*кул тегермане*) и ступы (*киле*) для крупы.

Хранили зерно, муку, крупу в липовых кадках (*кисмэк*) в сенях дома или, обычно, в специальных постройках, клетях и амбарах. О последних рассказано в разделе о сельском жилище.

В народной кухне определенное место занимали овощи. Но сами татарские крестьяне, постоянно занятые поиском приработка, их выращивали мало, предпочитая покупать овощи у русских соседей. И все же при возможности сажали капусту (*кэбестә*), лук (*суган*), реже — тыкву (*кабак*), морковь (*кишер*), огурцы (*кыяр*), чеснок (*сарымсак*) и др. Прежде распространенной, особенно в лесной местности, огородной и даже полевой культурой, как и у соседних народов, была репа (*шалкан*). Но во второй половине XIX в. ее вытесняет появившийся в это время картофель (*бараңге*), быстро ставший важной продовольственной культурой. Плодовых садов, за редким исключением, у татар до середины XX в. почти не было. Но охотно собирали дикорастущую черемуху, рябину, калину, малину, смородину и т.д. Добавим, что в отличие от русских и финно-угорских соседей татары вплоть до нескольких последних десятилетий совершенно не собирали и не употребляли в пищу грибы.

Важной, хотя и подчиненной по отношению к земледелию, отраслью сельского хозяйства татар было животноводство. Домашний скот был источником продуктов питания (мясо, сало, молоко), сырья для домашних ремесел и кустарной промышленности (шкуры, кожа, шерсть, пух, кость) и, что было немаловажно в то время, источником единственно доступного удобрения для полей (навоза). Лошади, изредка волы использовались в упряжке пахотных орудий, телег и саней.

Крестьяне держали лошадей (*ат*), коров (*сыер*), овец (*сарык*) и коз (*кажә*), крещеные татары — еще и свиней (*дуңгыз*). Скот был, как тогда говорили, «простой местной породы», неприхотливый, мелкий и малопродуктивный.

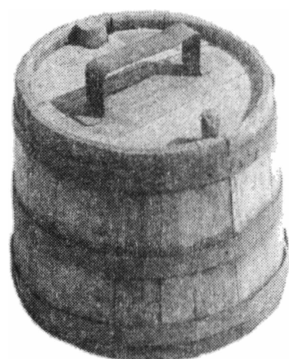


Рис. 18. Колодный улей. Д. Старый Мелькен. Республика Татарстан. 1970 г. Фото Ю. Г. Мухаметшина

Рис. 19. Бочонок для катыка. Д. Милля-Тамак. Республика Татарстан. 1977 г. Фото Ю. Г. Мухаметшина.

Причиной этому для большинства хозяйств была бескормица: при недостатке лугов основным кормом в зимнее время обычно была солома. Тем не менее современники отмечали, что скотоводство в лучшем виде развито именно у татар.

Содержание скота было пастбищно-стойловым: летом животные под присмотром пастуха выпасались на выгонах, после уборки урожая — на полях. С осени до весны лошади содержались в конюшнях, рогатый скот — в хлевах (об этих, обязательных в крестьянском дворе постройках, будет рассказано в разделе о жилище). В отличие от соседних народов, татары скот в избе не держали. В юго-восточных районах края (юг Уфимской, Оренбургская губ.) до начала XX в. у зажиточных хозяев скотоводство сохраняло полукочевые черты: многочисленные стада все лето проводили на летовках (*жэйләү*) в удалении от селений, а лошади и овцы, умеющие тебеневать, т.е. отыскивать корм под снегом, оставались на пастбищах и на зиму. Поволжские татары отличались от соседних народов и довольно развитым птицеводством. Разводили кур (*тавык*), гусей (*каз*), уток (*үрдәк*).

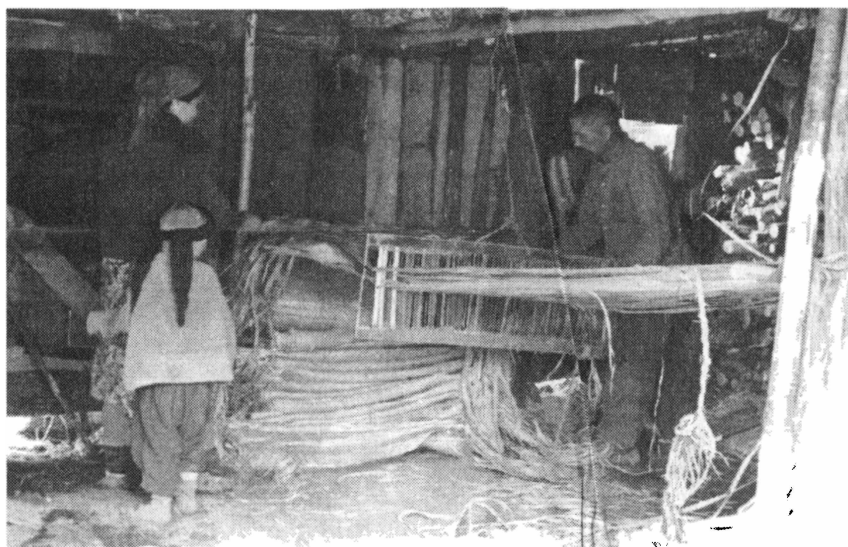


Рис. 20. Изготовление рогож. Д. Уразбахино. Республика Татарстан. 1970 г. Фото Р. Г. Мухамедовой.

Древним занятием было пчеловодство; не случайно мед входил в состав национальных ритуальных кушаний (*бал-май* и др.). Особенно развитым оно было в Казанской и Уфимской губ., где по численности пчеловоды-татары даже несколько преобладали в сравнении с соседями. Первоначально использовали мед диких пчел. Затем стали устраивать искусственные улья-борт в стволах больших старых деревьев (так называемые «бортные ухожеи»). В XIX в. обычными были колодные улья (*букан умарта*), устанавливавшиеся на пасеках или чаще в усадьбах. В начале XX в. стали распространяться рамочные улья современного вида.

Охота у татар к началу XX в. утратила былое значение, хотя в прошлом играла заметную роль (об этом свидетельствуют часто упоминавшиеся в документах того времени охотничьи уголья, например, «бобровые гоны»). На пушного зверя ставили ловушки (так называемые слоппы, черканы) и капканы. Широко использовали для мелкого и крупного зверя петли, ловчие ямы. В глухих местах на лося настораживали самострелы. Лису, волка зимой по глубокому снегу гоняли на лыжах, летом на лошадях с собаками. Птицу

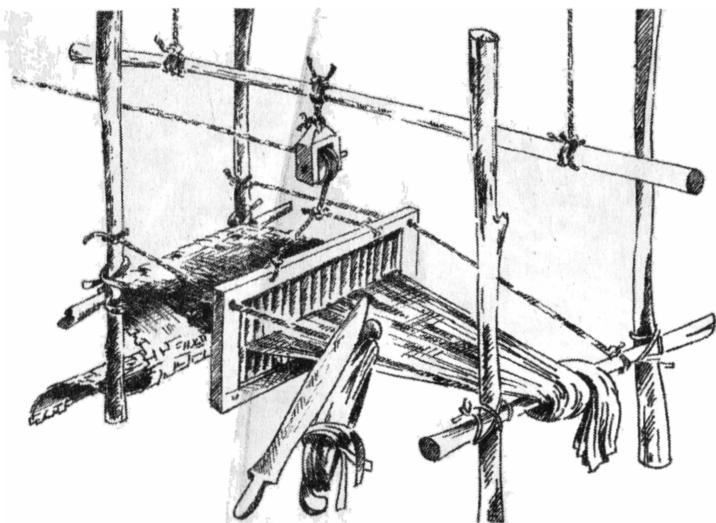


Рис. 21. Горизонтальный стан для изготовления рогож. Рис. Н. А. Халикова.

ловили силками, сетями и т.д. Известны даже случаи использования ловчих птиц, соколов и беркутов. Прежде распространенный лук к началу XX в. был полностью вытеснен охотничьими ружьями.

Поволжские татары при возможности охотно занимались и рыболовством. Этим отличалось население по р. Урал, в Западной Сибири и особенно в Астраханском крае, где рыболовство стало важнейшей отраслью хозяйства.

Повсеместно ловили рыбу удочками (*кармак*). Довольно широко использовали снасти-ловушки — морды (*мурда*), вентери (*питпиль*), а также сети (*ау*). Распространенной была ловля рыбы с помощью бредня и более крупного невода (*жылым*). На небольших речках сохранялся такой древний способ, как устройство (*еза*) изгороди поперек течения, с промежутком в середине, где устанавливали морду. Осенними ночами практиковалось острожение рыбы (*чиракка төшу*).

С древнейших времен в хозяйстве татар важное место занимали ремесла, в качестве домашних ремесел сохранявшиеся почти до последнего времени (ткачество, вышивание



Рис. 22. Кожевенная мастерская. Заказанье. Республика Татарстан. 1920-е гг. Из архива Н. И. Воробьева.

и т.д.). С течением времени ремесленное производство приобретает массовый характер, мастера-кустари обслуживают не только односельчан и соседние деревни, но изготавливают продукцию на рынок. Особенное развитие эти процессы получили в XIX в., что было связано с общим экономическим развитием России и избытком рабочих рук на селе при нараставшем малоземелии. В первую очередь сказанное относится к населению Предкамья, где были еще сильными булгаро-казанско-татарские ремесленные традиции.

Наиболее массовыми в XIX — начале XX вв. по числу занятых в производстве были лесные, лесохимические и деревообрабатывающие ремесла и промыслы. Это рубка и гужевой вывоз, сплав леса, углежжение, сидка смолы и дегтя. Татары в Казанской и Вятской губ. принимали самое активное участие в обработке липовой коры и лыка, прежде всего в тканье рогож и изготовлении кулей. В десятках татарских деревень в Казанском и Царевококшайском уездах в середине — второй половине XIX в. на базе крестьянских промыслов возникли мануфактурные производства. Татары были хорошими плотниками, часто рубили избы и другие строения не только в своей деревне, но и далеко за ее

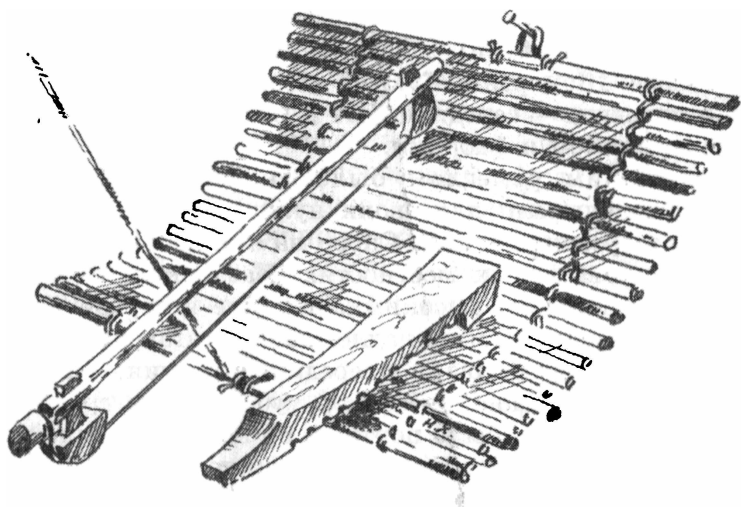


Рис. 23. Инструментарий шерстобита. Заказанье. Республика Татарстан. Начало XX в. Рис. Н. А. Халикова.

пределами, в том числе и в русских, мордовских и др. селениях. Развитыми были столярное (мебель), токарное (посуда), экипажное (сани, телеги), бондарное (бочки, кадки) ремесла.

Особенно выделялись татарские ремесленники в обработке шкур, кожи, шерсти, по праву бывшие в этой отрасли общепризнанными мастерами. Традиция этого ремесла восходит к отдаленному прошлому: еще в средние века далеко за пределами края, в странах Западной Европы и Востока были известны кожи (*ал-булгари*), высококачественной выделки сафьян и юфть. В XIX в. кожа использовалась прежде всего для производства обуви, в чем татары также преуспели. И не случайно именно на этой базе в конце столетия в Казани и близлежащих деревнях возникло мануфактурное производство знаменитой «азиатской обуви» — ичигов, — пользовавшихся популярностью в крае и по всей России. Распространенным было скорняжное ремесло. Много занятых в этом промысле было в Предкамье и в Касимовском уезде Рязанской губ., где в середине XIX в. возникли крупные центры по обработке овчин и шитья из них верхней одежды — тулупов, шапок, рукавиц. Множество ремесленников,

особенно в том же Предкамье, было занято в шерстобитном и валяльно-войлочном деле (изготовление войлока, кошм, шляп, валенной обуви). Поэтому не случайно, что именно здесь (в пос. Шемордан, Кукмор и соседних деревнях) уже в первой половине — середине XIX в. возникают сначала мануфактуры, а затем и фабрики.

Древнейшим ремеслом было ткачество. Повсеместно татарки выделывали для своих нужд льняное, конопляное полотно, шерстяное сукно. Спрос на ткани и концентрация мастериц в отдельных местностях (Казанская, Симбирская губ.) были настолько высокими, что уже в первой половине XIX в. там возникают принадлежавшие татарским предпринимателям мануфактуры, а в середине столетия — и фабрики (в с. Ст. Тимошкино Симбирской губ.). Много среди татар, особенно крещеных, было портных по пошиву верхней одежды. Промысел существовал в отходнической форме, когда мастера из Предкамья и Предволжья уходили на заработки за многие сотни верст, до Урала и Западной Сибири. Особую гордость татарской культуры представляет золотошвейное дело (расшитые золотыми нитками, бисером и т.д. национальные головные уборы, женская обувь). Этот промысел, как и ичижное производство, также концентрировался в Казани и окрестных селениях.

Высокоразвитое в эпоху Волжской Булгарии и Казанского ханства гончарное ремесло у татар в связи с разрушением городской культуры и массовыми переселениями в последующее время практически исчезло. По той же причине, а также вследствие правительственных запретов XVII—XVIII вв. у татар не стало некогда процветавшей металлообработки, кузнечного дела. Эти отрасли ремесел полностью перешли в руки русских мастеров. У татар в Предкамье сохранилось лишь слесарное дело, изготовление медной посуды, самоваров, кумганов. Но по-прежнему существовало ювелирное дело; мастера продолжали многовековые традиции этого искусства, достигнув и новых успехов.

Существовало еще множество узкоспециализированных или локальных ремесел и промыслов. К их числу можно отнести красильное дело (окраска пряжи домохозяек синей индиго), коновальный промысел и др.

Безземелье, слабое развитие местных кустарных промыслов, из-за отсутствия сырья, рынка сбыта, и другие причины вызвали в пореформенной России (вторая половина XIX в.) рост такого явления в экономической жизни, как отход-

ничество на сторонние заработки. Тысячи людей, порой целые деревни уходили на жатву в «степь», в юго-восточные приуральские районы промышленного земледелия. Развитым было отходничество на лесоразработки и прииски Урала, шахты Донбасса, нефтепромыслы Баку, на заводы и фабрики. Множество татар работали в городах дворниками, истопниками, банщиками, чернорабочими. Среди татар-мишарей Нижегородской и Пензенской губ., касимовских татар была популярна работа официантами или прислугой в Москве и Петербурге. Для татар, отличающихся любовью к лошадям, типичным был такой промысел, как гужевой извоз.

§ 6. Поселения, хозяйственные постройки и жилище

Татары в XIX — начале XX веков, как и несколько предыдущих столетий, проживали в основном в сельской местности, в деревнях. Постоянные населенные пункты — селища — в Поволжье возникли в глубокой древности, тысячелетия назад. Во времена Волжской Булгарии насчитывалось, судя по археологическим разведкам, сотни мелких и крупных селений. Многие, если не большинство, из них в Предкамье и Предволжье, менее — в Закамье продолжают существовать и в эпоху Казанского ханства, и позднее, вплоть до наших дней.

Традиционно селения (*авыл, ил*) располагались вдоль проточной воды, у рек, речек и ручьев. Этим татары отличались от окружающих народов; татарские деревни густо расположены по берегам рек и речек. Реже у татар встречаются водораздельные, иначе говоря, расположенные на высоких местах, далеко от проточной воды, селения (в этом случае воду брали из глубоких колодцев). Еще одна особенность татарских деревень — их несколько большие размеры по сравнению, например, с селениями марийцев, удмуртов. Наблюдается и такая закономерность, как увеличение численности дворов и населения деревень в направлении с севера на юг: если в бывших Вятской и Пермской губерниях обычными были аулы в 50—100, редко более дворов, то в Самарской, Саратовской губерниях это уже населенные пункты в несколько сотен дворов.

Большинство селений татар в крае, как и у других народов Поволжья и Урала, в XIX — начале XX вв. имели так называемую уличную (два ряда усадеб, обращенных фасадами друг



ис. 24. Типы татарских селений. Притрактовый тип. Д. Исенбаево. Республика Татарстан. 1975 г. Фото Ю. Г. Мухаметшина.

против друга) и линейную (ряд усадеб в одну линию, часто насадом к реке) планировку. Улицы (*урам*) через несколько домов имели переулки (*тыкрык*). Это было удобно в хозяйственно-бытовом отношении, обеспечивался доступ к водопоем для скота, подъезд к гумну, огороду, выход в поле. В крупных населенных пунктах планировка была квартальной, как в современных городах.

Существовала и такая характерная особенность деревень татар, особенно районов Предкамья, как гнездовая и кучевая планировка: кривые запутанные улочки и переулки, тупики и т.п., что создавало их так называемый «восточный облик». Это было связано с основанием населенных пунктов несколькими группами близкородственных семей, располагавшихся садыбы обособленными гнездами. По мере роста деревень промежутки между ними застраивались, но планировка еще длительное время, иногда и до наших дней, сохраняла черты аотичности.

На облике деревни сказывались и социальные условия. В центре располагались общественные здания (лавки, пожарные сараи и т.п.), добротные, часто двухэтажные дома богачей. Ближе к окраинам теснились ветхие избы неимущих крестьян. На небольших площадях стояли мечети.

В деревнях казанских татар, как и у марийцев, чувашей, на улицах росло много деревьев; у фасада каждого дома были садики. Такой традиции не было у татар-мишарей, чем они напоминали русское население. Но общим и обязательным для всех татар было озеленение кладбища, поскольку древний обычай сажать там деревья уходит в глубокое прошлое.

Татарские сельские усадьбы (*йорт, пазьма*) обычно имели прямоугольную в плане форму и делились на две части: собственно двор с постройками (*ишегалды, йорт, пазьма*) и огород (*бакча, ындыр*). Значительно реже, в основном у малоимущих крестьян, встречались усадьбы из одного только двора, без огорода. В южных степных районах, где держали много скота, и у касимовских татар усадьбы иногда делились на три части: чистый двор с жилищем; хозяйственный двор с хлевами, сараями и огород.

Усадьбы обычно огораживались забором (*койма, кура*). Боковые и тыльную стороны двора часто отделяли от соседей задние стены построек. Огороды ограничивали простейшие изгороди — плетень, прясло либо вовсе только межа или земляная канава. Особенно тщательно огораживали дворы со стороны улицы. Забор стремились сделать глухим тесовым, реже — бревенчатым, каменным, глинобитным. Ворота с улицы, особенно в северных лесных районах, сооружали высокими, на 3—4 столбах. Различались ворота так называемые «татарские» (столбы сверху соединены доской, брусом либо вовсе не связанные) и «русские» (с двухскатным перекрытием). В южных степных районах высота ворот обычно не превышала забора. Здесь же из-за недостатка леса часто створки ворот делали из жердей (*жил капка*).

Характерной особенностью усадьбы, прежде всего казанских татар, было расположение жилища за забором, отступая от линии улицы. В этом усматривается влияние ислама с его обычаем затворничества женщин. Но, скорее всего, это еще более древняя традиция, связанная со свободной постановкой дома в те времена, когда поселенцы не были ограничены в земле и еще не существовало строгой уличной планировки. Не случайно, подобные планы имели старинные усадьбы, например, марийцев.

На усадьбе располагались различные постройки, необходимые в крестьянском хозяйстве и быту: хлева, конюшни, сарай, хранилища-клетки, погреба, бани.

Татары, внимательно и с любовью относившиеся к домашнему скоту, хлева и конюшни (*абзар, азбар*) старались по

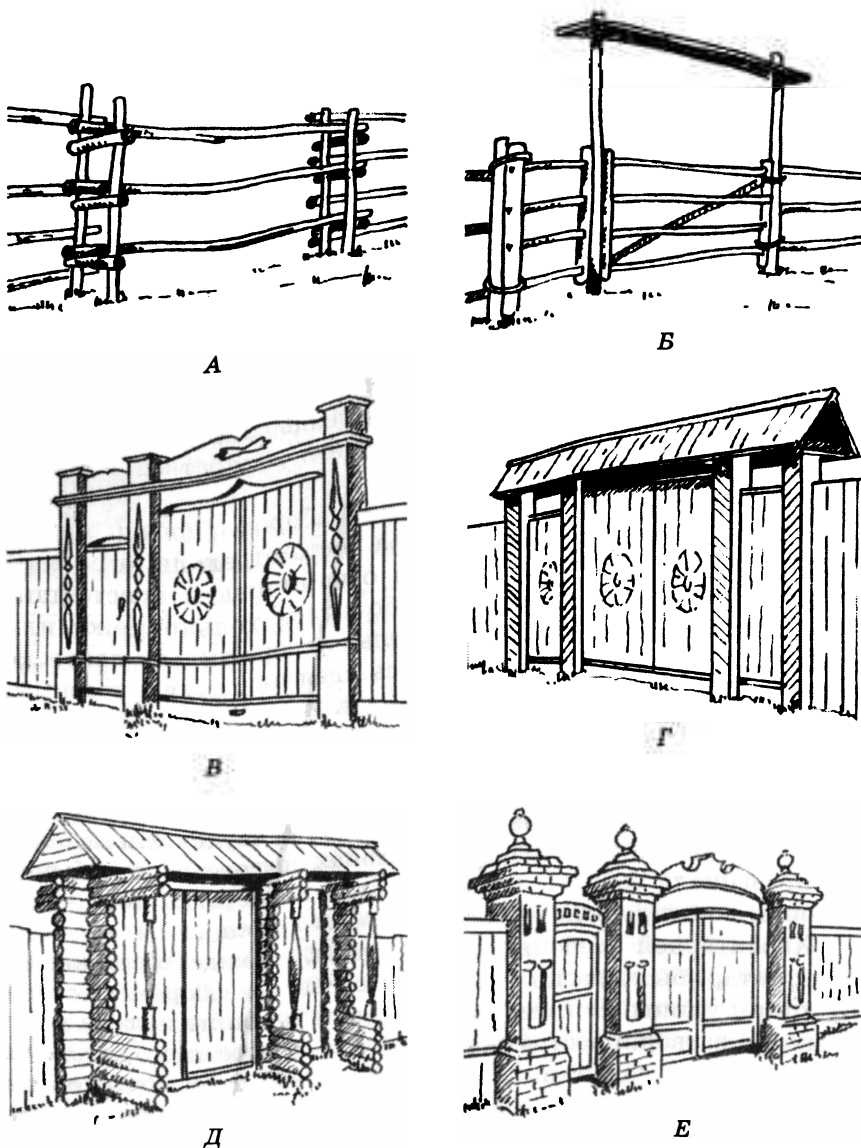


Рис. 25. Виды ворот.

А — иннек капка (д. Уразаево. Республика Татарстан); Б — жыл капка (д. Верхние Чебенки. Оренбургская обл.); В — «татарские» ворота (средняя Елюзань. Пензенская обл.); Г — «русские» ворота (д. Козяковы Челны. Республика Татарстан); Д — срубные ворота (д. Кырынды. Республика Татарстан); Е — каменные ворота (д. Ахматово. Рязанская обл.).
Рис. Н. А. Халикова.

возможности делать теплыми, даже с полами и небольшими печами. Это обуславливалось и отсутствием традиции приводить скот в избу в сильные морозы, как практиковали соседние народы. В менее тщательно устроенных овчарнях, иногда полуземлянках, держали мелкий рогатый скот и домашнюю птицу.

Также добротнo из хорошего леса, кирпича, камня сооружали клетки и амбары (*келат, амбар*), предназначенные для хранения запасов продуктов: зерна, муки и т.д., а также домашнего имущества. Клетки обычно размещали ближе к дому, в том числе по другую сторону ворот. В степных районах из-за пожарной опасности их нередко выстраивали в ряд по середине широкой улицы либо вовсе выносили за околицу. Обычно клетки сооружали однокамерными; в лесных районах в прошлом бытовали двухкамерные и двухэтажные постройки. В этом случае одно помещение называлось черная клеть (*кара келат*) и предназначалось для хозяйственных нужд; другая часть — белая клеть (*ак келат*) часто использовалась в качестве летнего жилья.

То же назначение, что и клетки, имели полуземляные погреба, особенно часто встречающиеся в деревнях татар-мишарей. Для хранения мясных и молочных продуктов на дворе, иногда под крышей сарая или специальным навесом, сооружали погреба-ледники (*баз*). В XX в. появились погреба для картофеля.

Почти в каждом дворе были сараи и навесы для хранения рабочего инвентаря, сох, телег и саней, дров. Там же в летнее время занимались различными хозяйственными работами.

В татарском быту особое внимание уделяли личной гигиене и, соответственно, устройству бани (*мунча*). Они были в каждом дворе или хотя бы одна баня на несколько хозяйств. Располагались бани на огороде либо у реки, озера; в последнее время — чаще во дворе. Традиционно они состояли из собственно бани и предбанника. Но старинные постройки могли быть и однокамерными. В прошлом только у зажиточных крестьян, а сейчас нередко встречаются трехкамерные бани с отдельными парным и моечным отделениями. Встречались и бани-полуземлянки. Отапливались бани почти повсеместно печами по-белому; печи-каменки по-черному у татар, в отличие от соседних народов, вышли из употребления очень давно.

Важное место в крестьянском хозяйстве до образования колхозов занимало гумно (*ындыр*), предназначенное для хранения кладей снопов, соломы, мякины. Здесь же для



Рис. 26. Срубная клеть. Д. Татарское Урайкино. Ульяновская обл. 1982 г. Фото Ю. Г. Мухаметшина.

обмолота снопов устраивали земляной или изо льда ток (*ындыр табак*). Для мякины молотильного инвентаря часто сооружали из плетня, жердей несложной конструкции специальные мякинники (*кибэклек*). В северных районах (с обильными осадками) в больших размеров мякинниках-сараях могли обмолачивать снопы. Гумно располагалось в задней части огорода, при недостатке земли — на окраине селения.

На гумне находились овины (*эвен*), предназначенные для предварительной, перед обмолотом, сушки снопов. Различались срубные овины (*буралы эвен*) и овины-шиши (*шеш эвен*). Первые состояли из двух камер. В нижней — в печикаменке разводили огонь; горячий воздух и дым поднимались во второй сруб, где высушивались установленные на жерди снопы. Срубные овины у татар были распространены преимущественно в лесной полосе. В лесостепных районах их заменяли более простые (но и пожароопасные) шиши. Такой овин представлял собой земляную яму, над которой по периметру были установлены жерди, соединенные вершинами. На жерди колосьями внутрь конуса укладывали снопы. Огонь разводили в каменке или просто на дне ямы. По ряду признаков срубный овин следует считать для татар заимствованным от соседей; овин-шиш характерен именно для



Рис. 27. Крестьянская усадьба. Г-образная планировка двора. Д. Чербатырево. Республика Татарстан. 1975 г. Фото Ю. Г. Мухаметшина.

культуры татар: не случайно в прошлом его называли «татарским овином».

Материалом для стен хозяйственных построек в лесной северной полосе обычно служили бревна (срубная или закладная техника), тес, жерди; покрывали постройки досками или соломой. В более южных лесостепных и степных районах стены чаще сооружали из плетня, глинобитными (*саман*), в Приуралье — из камня; плоская кровля нередко была земляной.

Традиционная сельская изба (*ой, ызба*) сооружалась из бревен в 12—17 венцов. Сруб (*бура*) опирался на угловые деревянные или каменные стойки; промежутки между ними закладывались бревнами, поленьями; часто дополнительно низ сруба утеплялся земляной завалинкой. Редко в южных районах и только в старых домах нижние венцы лежали непосредственно на земле. В северной местности для защиты от холода сруб, напротив, покоился на высоком подызбье из нескольких венцов. Часто для входа в него со стороны двора устраивали отдельную дверцу. Двухскатная коньковая или четырехскатная шатровая крыша (*түбә*) обычно покрывалась соломой, реже — тесом и только в байских домах — железом. Изба имела дощатый пол (*идән*) и потолок. На фасадной

стороне сруба прорезали 2—3, на боковой — 1—2 окна, обычно с двумя рамами.

Наряду с бревенчатым срубом для возведения стен жилища, особенно в безлесных районах, применяли другие строительные материалы и конструкции. Известны, в частности, каркасно-столбовые постройки (*читән өй*), когда на бревенчатый остов с двух сторон крепили стены из жердей или плетня, в промежутки засыпали землю, солому, стены снаружи и изнутри промазывали глиной. В южной местности в прошлом были широко распространены саманные дома (*балчык өй*) из сырцовых глиняных кирпичей с примесью соломы. В Приуралье встречались постройки из камня. Все эти жилища имели плоскую кровлю, засыпанную соломой и землей; потолок и деревянный пол часто отсутствовали.

Обычной и широко распространенной в прошлом была однокамерная отапливаемая изба (*дүрт почмаклы өй*), с пристроенными к ней холодными сенями (*өй алды, ишегалды*). Их сооружали из бревен, теса, даже жердей и плетня. Сени часто не имели потолка. Преимущественно в северных районах часто вплотную к задней стене сеней примыкала клеть. Многолюдные или зажиточные семьи обзаводились жилищем (*кара каршы өй*), представлявшим собой две теплые избы, соединенные холодными сенями. Одна из камер (*кара өй*) — была кухонной, другая (*ак өй*) — чистой или гостевой. В конце XIX в. появились и со временем широко распространились так называемые пятистенники, представлявшие собой длинный сруб, разделенный посередине капитальной стеной на две камеры. Пятистенник имел холодные сени, пристроенные к срубам с длинной боковой или задней торцовой стены. Конструктивной разновидностью такого дома был прируб, у которого к теплой четырехстенной камере вплотную прилегали три стены второй отапливаемой избы. Сравнительно недавно появились так называемые круглые дома: два пятистенника, соединенных длинными сторонами; одна из четырех камер могла играть роль теплых сеней. Богатые селяне строили дома, известные как дома-крестовики.

Обычно дома были наземными. Избы-землянки и полуземлянки, в которых иногда жили неимущие крестьяне, давно вышли из употребления. Но следует сказать, что такие сооружения когда-то были одним из прообразов наземного татарского жилища (полуземлянки известны, в частности, на археологических раскопах булгарских поселений).



Рис. 28. Двухэтажный дом. Д. Ямбухтино. Республика Татарстан. 1982 г. Фото Ю. Г. Мухаметпина.

Довольно распространенными были двухэтажные дома. По планировке они представляли собой поставленные друг на друга два пятистенника, крестовик или круглый дом. Иногда имелась жилая мансарда, по сути — третий этаж. Такие дома были полностью деревянными, либо первый этаж сооружали кирпичным и там размещали лавку. У богатых касимовских татар нередкими были полностью кирпичные дома. Интересными являются двухэтажные дома (две конструкции изба-сени), первый этаж которых был почти полностью заглублен в землю.

Жилище татар, особенно казанских в Предкамье и касимовских, отличало богатое архитектурно-декоративное оформление. Узорами из долотной, накладной, пропиленной резьбы (в виде филенок, прямых линий, витой веревочки, ромбов, растительного орнамента, розетки, круга и т.д.) оформляли полотно и столбы ворот, углы, карнизы дома, наличники. Особое внимание уделяли фронтому, поскольку зачастую из-за постановки жилища в глубине двора только эта часть фасада была видна с улицы. Фронтонную нишу зашивали рейкой «в елочку», богато украшали слуховое окно наличником, часто — «сиянием». В районах Заказанья можно увидеть нишу, затейливо оформленную в виде балкона с колоннами. Другой особенностью жилища была яркая поли-



Рис. 29. Дом в глубине усадьбы. Ажурная решетка забора перед фасадом. Д. Изма. Республика Татарстан. 1973 г. Фото Ю. Г. Мухаметшина.

хромная окраска, чем оно отличалось от серых домов окружающего населения. Преобладало чередование белого и синего, белого и зеленого, желтого и коричневого, красного и синего цветов.

Такое развитое декоративное оформление жилища в Предкамье — следствие событий середины — второй половины XVI в., когда из Казани городское население с болгаро-татарскими традициями градостроительства и архитектуры переселилось в сельские районы Заказанья. Не случайно в других местах проживания татар, например у мишарей, обычая пышно украшать дома не наблюдается. Редко встречается внешнее оформление, окраска домов в южных районах. Но там это связано и с отсутствием монументальных ворот, преобладанием каркасно-столбовых, саманных, каменных построек, отсутствием развитых фронтонов и наличников. Стены таких домов чаще просто белили.

Важнейшей частью внутреннего обустройства избы (в многокамерных жилищах — черной кухонной половины) была большая хлебопекарная печь (*мич*). Она использовалась для обогрева жилища, выпечки хлеба, приготовления пищи и т.д. В прошлом были известны глинобитные печи, но уже давно для их изготовления стал применяться кирпич. Также



Рис. 30. Закрытый тип двора. Дом-пятистенок. Д. Карино. Кировская обл. 1972 г. Фото Ю. Г. Мухаметшина.

почти не сохранились старинные печи, топящиеся по-черному (в этом случае дым из печи выходил непосредственно в избу и через открытые двери — на улицу). Показательно, что именно у татар, в сравнении с соседними народами, печи побелому, т.е. с трубой, распространились очень рано. Но главное, что отличало печь, особенно у казанских татар, было наличие вмазанного котла. Котел для приготовления пищи использовали татары-мишари и другие народы края. Но у них котел свободно подвешивался внутри печи на крюке или специальном кронштейне или устанавливался на треножнике. Еще одно отличие хлебопекарной печи татар, в сравнении с печью в русских, мордовских домах, — ее небольшая высота, низкий шесток, узкая лежанка или ее отсутствие. Чистая половина избы, гостевые комнаты многокамерного дома отапливались печью-подтопкой, голландкой.

Печь в избе у казанских татар обычно располагалась у входа, немного отступая от задней и боковой стен, образуя проход. От угла печи к передней стене простиралась дощатая перегородка или матерчатая занавесь, которые делили избу на две половины: кухонную, или женскую, и белую, или мужскую. Вход в кухонную половину был через проем в перегородке либо вокруг печи.

Другой очень характерной особенностью жилища казанских татар были почти обязательные нары (*сәке*) вдоль всей передней стены избы. Нары, широкие и низкие, продолжались и в кухонной половине. Они были, по существу, центром жизни семьи: на нарах спали, ели, принимали гостей, занимались хозяйственными делами. В центре нар в белой половине избы находилось почетное место (*тур*).

Деление жилища на мужскую и женскую половину часто связывают с традициями ислама — обычаем затворничества женщин (в кухонной половине женщины скрывались при появлении в доме посторонних мужчин). Но, скорее всего, этот обычай, как и выделение *тур*, восходит к более раннему, домусульманскому времени. Не случайно, разделение жилища на мужскую и женскую части, выделение почетного места в его передней части было характерно для многих, в том числе тюркоязычных народов прошлого.

Несколько иной внутренний облик имело жилище татар-мишарей. Печь, как и у соседней мордвы, иногда размещалась у передней стены. Нары отсутствовали, их заменяли широкие неподвижные лавки вдоль стен. Как и у русских, над входом под потолком устраивали полати (*сәндәрә*) (у казанских татар они встречались только в северных районах Предкамья), где спали дети и молодежь.

В избе татар-кряшен нары также заменяли лавки, стол и полати. В переднем «красном углу» размещалась божница с иконами.

Из других предметов обстановки жилища поволжских татар почти обязательными были полки (*киштә*) из жердей или досок. Они располагались ближе к потолку вдоль стен и предназначались для хранения одежды, книг и т.д. В кухонной половине к стене крепились открытые полки для посуды. Характерным было наличие одного или нескольких сундуков. В начале XX в. стали распространяться предметы городского интерьера: кровати, стулья, буфеты, зеркала и др.

Типичным было обилие и разнообразие постельных принадлежностей. Нары покрывали войлоком (*киез*) или коврами. Для сна использовали перины (*түшәк*), подушки (*мендәр*), одеяла (*юрган*). На день их складывали горкой в углу нар или кровати и накрывали красивой накидкой. Интересны продолговатые подушки-валики, которые подкладывали под бок, лежа на нарах.

Жилище татар отличало обилие мягких матерчатых предметов интерьера. Полы покрывали домотканые дорожки-

паласы. Вдоль мятицы и стен вешали подзоры (*кашага*). Часто переднюю часть избы разделяли занавесью (*чаршау*), кровать закрывали пологом (*чыбылдык*). На окнах обязательными были занавески. Межоконные простенки, углы дома украшали полотенцами. На видных местах помещали красиво оформленные молитвенные коврики (*намазлык*), развешивали выходную парадную одежду. Обычно над дверью помещали шамаили с изречениями из корана. При первой возможности обзаводились хорошим самоваром, который вместе с чайной посудой ставили на столик в простенке. На окнах почти всегда стояли цветы. Когда-то жилище освещалось свечами и лучиной: об этом свидетельствуют сохранившиеся подсвечники и светцы (*шәмдел*). Но уже к началу XX в. распространились керосиновые лампы. Причем татары не подвешивали их под потолком, как русские, а из-за перегородки ставили лампу на выступ на углу печи, освещая обе половины избы. В гостевых комнатах, особенно у состоятельных хозяев, полы, стены покрывали ковры. Характерными были буфет с красивой посудой, зеркала, одни или несколько, часто напольных, часов.

Городские поселения, как и сельские, возникли у татар давно. Уже в Волжской Булгарии были известны большие и малые города: Биляр, Булгар, Ошель, Сувар, Джукетау, Казань, Елабуга, Лаишево и др. Многие из них существовали и в эпоху Казанского ханства. Но после присоединения Поволжья к Русскому государству в середине XVI в. татарское население из большинства, особенно мелких городов, было выселено, а в крупных сохранилось в обособленных слободах. Так было в Казани, в возникших позднее Уфе, Оренбурге, Троицке, Томске и других городах.

В Казани в XIX веке существовали Старая и Новая татарские слободы, где жил небогатый люд: ремесленники, мелкие торговцы, извозчики и др. Внешний облик слобод мало отличался от сельских поселений: дворы с хозяйственными постройками — сараями, конюшнями, хлевами, банями и т.д. Нередко жилище располагалось за забором. Дома преобладали срубные типа изба-сени, пятистенник. Непременными были хлебопекарная печь, нары, сундуки, занавеси, подзоры, кошмы, паласы и т.п. Заметно отличались жилища зажиточных татар: деревянные и кирпичные, часто двух-трехэтажные дома, фасадом выходящие на линию улицы, но по татарской традиции со входом со двора. Сохранялось деление жилища на мужскую и женскую половины (комнаты). Внутренняя

обстановка и убранство были в национальном вкусе: многочисленные ковры, пышные постели, молитвенные коврики, шамаили. Обычно в домах промышленников и купцов были одна-две гостевые комнаты, интерьер которых имел европейский вид: столы, стулья, диваны и т.д.

§ 7. Народная одежда

Татарский костюм представляет собой уникальную систему народного художественного творчества, включавшую в себя изготовление тканей, сложных и богато орнаментированных головных уборов, производство различных видов обуви, высокохудожественных ювелирных украшений. Все элементы системы выступали согласованно, сочетаясь друг с другом по форме, цвету, материалу изготовления, образуя единый стильовой ансамбль.

Основополагающие элементы народной одежды издавна были общими для всех групп татар. Общим признаком донациональных форм татарской одежды является монументальность. И мужчины и женщины носили длинные, широкие туникообразного покроя рубахи и длинную со сплошным остовом распашную верхнюю одежду. У женщин эту монументальность подчеркивали массивные нагрудные, накосные и наручные украшения и сложные, как правило, сочетающиеся с большими покрывалами, головные уборы. Нижним головным убором мусульманина являлась четырехклинная, полусферической формы тюбетейка. При выходе из дома в холодное время года мужчины поверх тюбетеек, а женщины поверх покрывал надевали полусферическую меховую или стеганую с меховым околышем шапку. Повсеместно бытовали мужские матерчатые кушаки и традиционная кожаная обувь: ичиги и башмаки с мягкой и жесткой подошвой. Рабочей обувью на селе были лапти. Их носили с суконными или вязаными чулками белого цвета.

В середине XIX в. у татар еще преобладала традиционная одежда. Об этом говорят музейные коллекции, литературные и архивные сведения, материалы этнографических экспедиций. Продолжали бытовать многочисленные этнотерриториальные, этноконфессиональные, а внутри них возрастные, социальные и др. комплексы костюма. Большую роль в формировании этнотерриториальных комплексов народной одежды, наряду с особенностями этнической истории и

неравномерностью социально-экономического развития групп этноса, природных условий обитания, этнического окружения и конфессиональной принадлежности, играла территориальная разбросанность татар, обусловленная сложной историей народа в целом. Так, территориальная удаленность мишарей Окско-Сурского междуречья, касимовских, астраханских, сибирских и других групп татар от татар казанских способствовала формированию у них, одновременно с общеэтническими, и местных особенностей костюма. Это преимущественно касалось одежды женщин, что объясняется их более замкнутым образом жизни и большей приверженностью к традиционным морально-этическим нормам.

Основу мужского и женского традиционного костюма составляют рубаха (*кулмэк*) и штаны (*ыштан*), сшитые из сравнительно легких тканей. Вплоть до середины XIX в. древняя туникообразная рубаха (из прямого, перегнутого поперек полотнища, без шва на плечах, с ластовицами, с широкими вставными боковыми клиньями, с центральным грудным разрезом) была общераспространенной. У татар, особенно казанских, преобладала рубаха с воротником-стойкой. Отложной воротник чаще встречался на обрядовых свадебных рубахах мужчин (*кияу кулмаге*). Среди кряшен некоторое распространение получила рубаха с боковым грудным разрезом. В отличие от русской косоворотки разрез делался на правой стороне груди. От туникообразных рубах соседних народов — русских, мари, удмуртов — татарская рубаха отличалась длиной и шириной. Она шилась очень свободной, длиной до колен, с широкими и длинными рукавами и никогда не подпоясывалась («Без креста и пояса, как татарин»). Белые домотканые рубахи украшались вышивкой, позументной или многоцветной домотканой тесьмой.

Женская туникообразная рубаха идентична мужской, что вообще характерно для древних форм одежды. Женские рубахи шились длинными, почти до щиколоток. В середине XIX в. у татарок из состоятельных слоев общества рубахи шились из дорогих покупных «китайчатых» тканей (легкого шелка, шерсти, хлопчатобумажной материи и тонкой парчи). Декоративное украшение таких рубах сводилось главным образом к использованию воланов, разноцветных шелковых и атласных лент и кружев, позументных кистей и тесьмы. Для казанских татарок и кряшенок была характерна рубаха с верхним воланом. Для мишарок — с нижним. Красочной аппликацией — наличием ярких разноцветных матерчатых

нашивок на груди, плечах, подоле — отличалась рубаха сергачских мишарей. Неотъемлемой принадлежностью старинной женской рубахи являлся нижний нагрудник (*күкрәкча, төшелдрек*). Его надевали вниз под рубаху с традиционно глубоким (без приполка) грудным разрезом с тем, чтобы скрыть распахивающуюся при движении щель на груди.

Во второй половине XIX в. в обиход как мужчин, так и женщин входят рубахи современного покроя — из фабричной материи со скошенными плечами и круглыми проймами, обычно с отложным воротником. В декоративном оформлении большую популярность приобретают мелкие оборки (*бала итәк*). Нередко вся поверхность подола женской рубахи украшалась горизонтальными рядами оборок. В начале XX в. рубахи такого покроя преобладали на всей территории проживания татар.

Штаны (*ыштан*) по покрою представляют собой широко известную поясную одежду тюркоязычных народов, получившую в этнографической литературе название «штаны с широким шагом». Мужские штаны шили обычно из полосатой ткани (пестряди), женщины предпочитали однотонные. Праздничные и свадебные штаны для жениха (*кияу ыштаны*) шились из домотканины с мелкими и яркими браными узорами.

Весьма примечательной принадлежностью одежды в конце XIX — начале XX вв. являлись передники (*алзяпкыч, алчүпрәк*). Узорчатые домотканые или расшитые полихромным, нередко ковровым, тамбуром передники мусульманки носили поверх рубахи, а молодые кряшенки надевали их и с верхней одеждой. У мужчин неорнаментированные передники чаще бытовали в комплекте рабочей одежды. У пермских татар богато украшенные тамбуром передники составляли часть приданого невесты и использовались в качестве праздничного элемента в одежде жениха.

Верхняя одежда была исключительно распашной с рукавами или с проймами для продевания рук. В зависимости от назначения ее изготовляли из фабричной (хлопчатобумажной, шерстяной) ткани, из холста, сукна, полусукна домашней выработки, из меха (овчины, лисы и т.д.). Татары независимо от возраста и пола преимущественно носили двубортную с правосторонним (тюркским) запахом одежду, с цельной приталенной спинкой (*чабулы кием*), с клиньями на боках ниже талии. Ее обычно шили с наглухо закрытым воротом, с выкроенными плечиками. К такой одежде относятся:

камзол — вид домашней одежды, *кэзэки* — распространенный вид демисезонной одежды, *бишмэт* — утепленная ватой или овечьей шерстью зимняя одежда, *чабулы чикмэн* — рабочая одежда из сукна домашней выработки, *чабулы тун* — меховая, нередко крытая тканью, шуба. Одним из наиболее архаичных видов подобной одежды является *чоба* — легкая домотканая из чисто белого или в мелкую полоску льняного или конопляного полотна у мужчин и многоцветная — у женщин. Еще в начале XX в. она входила в число приданого невесты у татар Предкамья, Пермского и Уфимского Приуралья. Верхняя одежда с прямой спинкой (*туры кием*) широкая и длинная, туникообразного покроя, как правило, не имела застежек. Ее носили свободной или подпоясанной кушаком: *жилэн*, *чапан* — мужская одежда для посещения мечети; *туры чикмэн* — демисезонная рабочая и дорожная одежда; *толып*, *туры тун* — зимняя дорожная одежда. У крымских татар распространение, как и у русских, имела верхняя одежда с отрезной по линии талии и присборенной спинкой (*борчатка*). Обязательным атрибутом традиционной верхней одежды татарина является пояс (*билбау*, *эзэр*). Использовались в основном матерчатые пояса: самотканые, сшитые из фабричной ткани, реже вязаные шерстяные. Среди музейных коллекций имеются широкие позументные, ковровые, бархатные, а также из серебряных пластинок, соединенных между собой шарнирами, пояса (*кэмэр*) с массивными, богато украшенными серебряными пряжками. У казанских татар они рано вышли из употребления. Однако в костюме татар астраханских и сибирских, как, впрочем, и крымских, пояса с пряжками и металлическими накладками были широко распространены как в мужском, так и женском костюме.

Верхняя одежда женщин отличалась от мужской лишь некоторыми деталями декоративного плана: дополнительной отделкой мехом, позументом, вышивкой, художественной строчкой и т.д. Наиболее характерным для татарок видом легкой домашней и выходной одежды были камзолы, которые надевались поверх рубахи. Для придания спинке камзола большей приталенности ее часто кроили из двух половинок (с вертикальным осевым швом), расширяющихся от талии к бедрам с помощью боковых клиньев. Центральный и два боковых клина образовывали фалды в трехшовном камзоле (*өч билле*). Молодые женщины шили камзолы пятишовными (*биш билле*). Использование для пошива

камзолов разнообразных покупных тканей, фурнитуры, аксессуаров способствовало восприимчивости к инновациям, образованию чрезвычайного множества вариаций. Камзолы шили длинными до колен или короткими до бедер, с короткими до локтей рукавами или без рукавов, с высокими бортами или с глубоким грудным вырезом, с запахом впереди или без запаха («встык»). Края бортов, подола, проймы рукавов украшались полосками позумента, галуна, пушистыми птичьими перьями или мехом. В восточных районах региона со временем становится традиционным украшать камзолы и монетками, но не так обильно, как у башкир. Монетки пришивались на отделку камзолов — тесьму (*ука*).

Головные уборы. Мужские головные уборы делятся на домашние (нижние) и выходные (верхние). К нижним относятся тюбетейка (*түбетәй*), представляющая собой небольшую, надеваемую на макушку шапочку, поверх которой надевали всевозможные матерчатые и меховые шапки (*бүрек*), войлочные шляпы (*тула эшләпә*), ритуальные уборы (*чалма*). Наиболее ранний и широко распространенный тип тюбетейки кроился из четырех клиньев и имел полусферическую форму. Для сохранности формы и из гигиенических соображений (способ вентиляции) тюбетейку простегивали, закладывая между строчками скрученный конский волос или шнур. Использование при пошиве разнообразных тканей и приемов орнаментации давало возможность ремесленникам создавать бесконечное множество их вариаций. Яркие выпитые тюбетейки предназначались молодежи, а более скромные — старикам. Более поздний тип (*кәләпүш*) с плоским верхом и твердым околышем — первоначально получил распространение у городских казанских татар, вероятно, под влиянием турецко-исламских традиций (*фәс*).

Верхние головные уборы представляли собой круглые «татарские», конусообразной конструкции шапки, кроенные из 4-х клиньев с меховым околышем (*камалы бүрек*), которые носили и русские, в частности в Казанской губернии. У горожан были распространены цилиндрические шапки с плоским верхом и твердым околышем из черного каракуля (*кара бүрек*), из серой бухарской мерлушки (*данадар бүрек*).

В женских головных уборах, особенно раннего периода, четко улавливается возрастная дифференциация. Девичьи уборы имели шапкообразную или калфакообразную форму. Косы располагались на спине и оставались открытыми или прикрывались специальным украшением (*чәч тәнкәсе*).

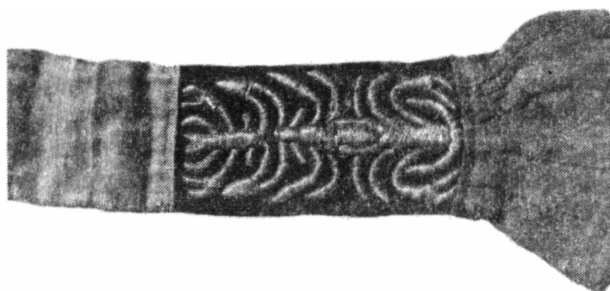


Рис. 31. Часть волосника.

Наиболее ранними из них были характерные для некоторых групп окско-сурских мишарей шапочки с открытым верхом (*тайка*) и шапочки с закрытым верхом (*такыя*, *тупый*), встречавшиеся на северо-востоке Волго-Уральского региона. Ранние девичьи шапочки, в том числе и терминологически — *такыя*, — перекликаются с традиционными девичьими уборами других тюркоязычных народов Евразии.

Самым популярным девичьим убором был *калфак*. Он надевался на голову в комплекте со специальной повязкой-украшением (*ука-чачак*), а конусообразный конец с кисточкой откидывался назад (или набок). Особенно широко был распространен вязаный из хлопчатобумажных белых нитей (*ак калфак*). Чаще он встречался у сельских девушек, особенно у крестьян. В городах (Казани, Уфе, Касимове и др.) значительное распространение получили «городские» калфачки, вязанные из разноцветных шелковых ниток, с поперечными полосами. Среди них имеются совершенно уникальные экземпляры, богато орнаментированные вышивкой, синелью, а также аппликацией, выполненной в «ушковой» технике.

Традиционные головные уборы замужних женщин более разнообразны и сложны. В отличие от девичьих, они закрывали не только голову женщины, но и ее шею, плечи, спину. При всем многообразии территориальных различий в формах, декоративных деталях головной убор женщины-татарки всегда включал три обязательные составные части. Это нижние, основные и верхние уборы. Нижние головные уборы (волосники) призваны были собирать и закрывать волосы, и поэтому их формы в значительной степени связаны с прической. Мусульманки заплетали волосы в две косы, которые спускались на спину, поэтому волосники у них чаще состояли

из шапочки (или чехла) и накосника. Кряшенки также заплетали волосы в две косы, но не спускали их вдоль спины, а укладывались, как у русских женщин, вокруг головы под чепец. Основные уборы — «покрывала» — особенно были характерны для пожилых женщин, у которых они отличались массой всевозможных деталей, объясняющихся как особенностями возраста, так и более ревностным отношением стариков к своим традициям. Они представляют собой самые различные по форме (полотенцеобразная, треугольная, квадратная), территориальной принадлежности и времени бытования уборы. Их названия (*тастар*, *яулык*, *кыекча*, *өрпәк*) связаны, очевидно, с определенными древними культурными традициями. (Термин *тастар*, например, иранского происхождения; *яулык*, *кыекча* — тюркского.) Верхние уборы надевались (повязывались) поверх покрывал, прочно удерживая их на голове. Это всевозможные повязки-платки (короткие и длинные полотенца *тастмал*, *яулык*, *ак яулык*, четырехугольные свадебные покрывала кряшен — *түгәрәк яулык*) и шапки. В национальный период в качестве верхних уборов используются матерчатые шапки: *тупый*, *камчат бүрек*, *ука бүрек*.

Особый интерес представляют старинные (XVII — середина XIX вв.) *монетные* шапки. Это каркасная шапочка на твердой основе (*такыя бүрек*), которая имела вид высокого конуса, покрытого шелковой материей, ушитого золочеными рублевками, кораллами и жемчугом; сверху конус оканчивался золоченым навершием. Она бытовала у казанских татар. И монетная шапочка на мягкой основе — *кашпау*, характерная для мишарей Окско-Сурского междуречья и молькеевских кряшен.

Традиционные женские головные уборы — наиболее яркий и самобытный элемент, который лежит в основе выделения этнотерриториальных вариантов костюма. Этноспецифическим головным убором татарок Казани и Заказанья был калфак. В периоды разных стилевых направлений моды он принимал самые разнообразные формы и размеры, отличался различными способами ношения (с покрывалом или без) и художественного оформления (золотное шитье, шитье жемчугом и бисером, вышивка синелью, икрустация самоцветами, отделка мелкой золоченой монетой и др.). По своей сути калфак выполнял роль волосника, поэтому нередко надевался в комплексе с покрывалом. Основной головной убор пожилой казанской татарки представлял собой покрыв-

валообразную косынку (*өрпәк*) с гипотенузой до 2,5 м. Изготавливали его из белого или нежно-кремового коленкора, тюля, украшали богатой многоцветной тамбурной вышивкой. Лицевая часть убора (*битлек*) оформлялась позументом, несколькими монетками. Поверх *өрпәк* надевалась традиционная для казанских татар шапка с широким меховым околышем и плоским верхом (*камчат-бүрек*) или позументная шапочка (*ука бүрек*).

Общим для всех групп мишарей Окско-Сурского междуречья являлось обязательное присутствие в женской одежде тастарного комплекса головного убора. *Тастар* — полотенеобразное, обычно белое, головное покрывало, окаймленное красной домотканой тесьмой, имеющее богато орнаментированные пришитые концы. У темниковско-азеевских мишарей он надевался поверх волосника-чепца с накосником чехлом для кос (*чәчкап*). Концы тастара украшались узорами тамбурной вышивки. У лямбирских мишарей тастарный комплекс включал те же составные элементы. Отличался лишь способ повязывания тастара, когда один из наиболее украшенных его концов располагали на голове, а другой — на спине. Поверх тастара надевали монетную шапочку (*кашпау*). Специфика тастарного комплекса кузнецко-хвалыньских мишарей заключается в особенностях его декоративно-художественного оформления: в применении высокохудожественного шитья золотом (гладь в «прикреп»). В технике золотошвейной глади украшались волосник-чепец (*эчке чәчкап*), бархатные чехлы для волос (*чәчкап*), концы тастаров. Весьма оригинальными были головные уборы сергачских мишарок. Молодые женщины надевали волосник (*башкигец*) в виде плотно облегающего голову капюшона, украшенного яркой аппликацией из кусочков материи. Поверх него повязывалось и завязывалось на затылке специальное покрывало в виде платка, сложенного на угол. Основным элементом головного убора пожилых женщин был тастар, но с одним широким и длинным концом, так же украшенным тканевой аппликацией. Такой тастар чалмообразно повязывался поверх волосника (*солауц*), а его орнаментированный конец располагался на спине.

Спецификой отличался и тастарный комплекс касимовских татар. Волосник состоял из двух элементов: отдельно чепца и накосника чехла. В городе Касимове вместо волосника часто надевали и большой трикотажный калфак, наподобие девичьего казанско-татарского. Тастар повязывали

поверх калфака, причем особым образом. Касимовские тастары обычно имели лишь один украшенный конец, который располагался на спине, а чаще на плече. Неукрашенный конец, обернув вокруг лица, пропускали под подбородком и закрепляли на виске специальной заколкой — украшением. У горожан тастары изготавливались из светлой ажурной ткани фабричного производства и вышивались профессиональными мастерицами.

Своеобразными были традиционные головные уборы *кряшен*, что связано с ранней культурной изоляцией их от татар-мусульман и с особенностями их этнокультурного развития (воздействием, в частности, христианской, особенно русской культуры). Головной убор *заказанских* и *западно-закамских* *кряшен* состоял из волосника-чепца (*малэнчек*), головного покрывала (*суракэ*), полотенцеобразной повязки (*ак юлык*) и свадебного покрывала (*туггарэк юлык*). Происхождение этого убора (*комплекса суракэ*) этнографы связывают с головным убором русских женщин (*сорока*). Особенно оригинальными были головные уборы замужних *елабужских* *кряшенок*. Они включали волосник-чепец, головное покрывало (*чукол*), налобную монетную повязку (*маңгай тэнкэсе*), монетные височные украшения (*чиггачэ*) и напоминали древние «шлемовидные» уборы тюркских народов Евразии. Во время праздничных (обрядовых) торжеств замужние *елабужанки* надевали головное покрывало, налобная часть которого была полукруглой и напоминала русский *кокошник*.

Головной убор *молькеевских* *кряшен* во многом аналогичен *тастарному* комплексу *мишарей* и соседствующих с ними *чувашей*. Он состоял из двух полотенцеобразных покрывал: длинного (*тастар*) и короткого (*чибар юлык*). В оформлении этих полотенеч применялись высокохудожественное тканье *выборного полихромного* исполнения и *тамбурная* вышивка, *домашнее кружево*. *Тастар* дважды обертывался вокруг головы и шеи с тем, чтобы орнаментированные концы свисали на спине, один выше другого. Поверх *тастара* назад концами завязывался *чибар юлык*. В середине XIX в. *молькеевские* женщины, как и *лямбирские* *мишарки*, поверх *тастара* надевали *кашбу* (*кашпау*) — древне-тюркский шлемовидный головной убор со спинной лопастью, украшенный серебряными монетами, нукратками, бисером, кораллами. Девичья бисерно-монетная шапочка (*такья*) также облегла голову наподобие *шлема*, имела на верхушке *шишак*, на висках *наушники*, сзади бисерный *назатыльник*.

Тастарный комплекс головного убора был характерен и для астраханских татарок. Юртовские астраханки носили большие треугольные кисейные тастары, орнаментированные шелковой тамбурной вышивкой, поверх которых надевалась шапка, отделанная мехом. Весьма оригинальным был свадебный головной убор астраханских карагашек (*саукеле*): высокая цилиндрическая матерчатая шапочка на плотной основе, имеющая аналоги у нагайцев и некоторых народов Средней Азии. Шапочка украшалась аппликацией и вышивкой, надевалась в комплексе со специальной металлической свадебной повязкой и тастаром.

Этноспецифическим элементом женского головного убора сибирских татар был так называемый *сарауц* — вышитая золотыми нитями или убранная самоцветами, жемчугом, бисером головная повязка (волосник), напоминающая формой, декором и названием волосник (*солауш*) мипшарок Окско-Сурского междуречья, которую надевали с головным треугольным покрывалом (*кыекча*), аналогичным казанско-татарскому — *өрпәк*.

Обувь. Традиционная мужская и женская обувь различалась лишь некоторыми нюансами (особенностями декоративного оформления, размерами голенищ, высотой каблука).

На босую ногу татары надевали чулки суконные и вязаные из шерстяных ниток. Суконные чулки (*тула оек*) представляют собой наиболее оригинальную, древнюю и в то же время широко распространенную разновидность чулок. Их изготавливали из самодельного сукна обычно белого цвета и носили в комплексе с повседневной лыковой или кожаной обувью. Весьма оригинальный вид нижней обуви у казанских татар представляют собой наголенники (*аякчу*, *аяк чолгау*). Их использовали для обертывания голени и носили с ичигами или суконными чулками. О древности этого элемента говорит наличие обрядовых *аякчу*. Невеста дарила жениху *кияу аякчу* с орнаментированными концами.

Из верхней обуви наиболее распространенной была кожаная, лыковая и валяная. Кожаная обувь широко бытовала в городе у зажиточной части сельчан и духовенства. Высокие до колен сапожки из мягкой кожи с мягкой же подошвой (*читек*) изготавливались из юфти, хрома и сафьяна. Однотонные черные ичиги носили, главным образом, мужчины. Носили их и женщины, только у них сапожки были покорооче и без отворотов. Праздничным вариантом женской обуви были узорные *каюлы читек*, выполненные в традиционной

технике кожаной мозаики. Если однотонные ичиги были мало оригинальны и являлись характерными для большинства тюрко-монгольских народов, то мозаичная обувь, безусловно, составляет этноспецифику именно татарской обуви. При выходе из дома на ичиги надевали короткую кожаную обувь на твердой подошве, а зимой — полуваленки. Ичиги скорее представляли собой кожаные чулки, но были более универсальны. Особенно они устраивали старшее поколение. Бытовали и сапоги на твердой подошве (*итек*). У татар Зауралья, как и у башкир, широко бытовали сапожки (*сарык*) из особо кроеной сыромятной калошки с белым суконным голенищем. Женские *сарык* отличались особой аппликацией и вышивкой. Основу орнаментации составлял расположенный на заднике сложный рисунок арочной композиции. Близкими *сарык* являются *царык* западносибирских татар, целиком изготавливаемые из сыромятной лошадиной или коровьей кожи.

Из низкой кожаной обуви более обыденной и повседневной были калоши (*кэвеш*, *ката*). Выходной обувью считались туфли (*башмак*). У женщин бытовали и узорчатые, нередко с каблуком. Туфли с остроконечным и слегка поднятым носком считались наиболее традиционными. Женские башмачки изготавливались и из бархата, богато расшивались золотой и серебряной канителью, бисером, речным жемчугом.

Лыковая обувь, особенно лапти (*чабата*), представляла у татар рабочую обувь, как наиболее легкую и удобную при полевых работах. Преобладали лапти с «личиком» прямого и подошвой косога плетения (*татар чабатасы*).

Зимой повсеместно носили валенки (*киез итек*, *пима*, *пуйма*) короткие и высокие. Особой популярностью у зажиточных татар пользовались цветные «кукморские» валенки.

Украшения. Среди украшений известны как мужские, так и женские. У мужчин в высшем сословии бытовали драгоценные перстни, перстни-печатки и пряжки для поясов. Ассортимент женских украшений был значительно шире, что связано с общемусульманской традицией, когда состоятельность мужчины определялась богатством одеяний и количеством драгоценных украшений у его женщин.

Среди головных украшений, пожалуй, самое широкое распространение у всех этнотерриториальных, возрастных и социальных групп женщин имели накосники. Они были чрезвычайно разнообразны по форме, материалу и технике

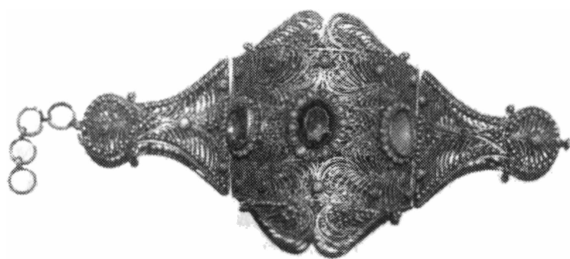


Рис. 32. Женский браслет. Скань, зернь, самоцветы. Сер. XIX в. (ОК РЭМ).

изготовления, по особенностям декоративно-художественного оформления и способам ношения. Кроме многочисленных вариаций монетных наконечников, широко бытовали наконечники в виде фигурных блях преимущественно лопастной формы.

Одним из наиболее архаичных и в то же время устойчиво сохраняющихся элементов в костюме татарок являются серьги. Впервые их надевали девочки в трех-четырёхлетнем возрасте и носили до глубокой старости. Миндалевидные сканные серьги с подвесками (*татар сырғасы*) представляют собой этноспецифический элемент костюма казанских татар, хотя бытовали они практически повсеместно. Кроме своих традиционных, женщины-татарки носили и серьги, заимствованные у русских, народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана. Астраханские татарки в прошлом использовали кольцевые, обычно трехбусинные серьги, и, как украшение лица, — носовые кольца.

Шейно-нагрудные украшения татарок, кроме декоративной функции, выполняли и утилитарную роль: скрепляли или прикрывали своими декоративными деталями традиционно глубокий разрез женской рубахи.

Это, прежде всего, матерчатые нагрудники, отличающиеся по форме, декоративному убранству. Так, у казанских татар преобладали нагрудники, украшенные позументом и ювелирными накладными бляхами, у сергачских мишарей, кряшен, сибирских татар — чешуеобразно расшитые монетами, у кузнецко-хвалыньских мишарей — богато расшитые золотной гладью, у зауральских татар, как и у сопредельных башкир, сплошь декорировались кораллами и бисером и т.д. В старину у казанских, сибирских, астраханских татар в высшем сословии, вероятно близком к ханскому окружению, бытовали

драгоценные ювелирные аналоги подобным украшениям. Они выполнялись из чеканных позолоченных пластин в форме лунницы (*айчык*), инкрустировались драгоценными камнями и самоцветами.

Другим специфическим нагрудным украшением, обычно на матерчатой основе, была перевязь. В силу своей самобытности, это украшение отмечается всеми авторами, которые хотя бы вскользь касались татарского костюма «Мещеряки... носят наподобие ленты через плечо широкую серебряными и местными наборцами выложенную перевязь», — писал И. Г. Георги. У мусульманок перевязь была обычно снабжена специальным карманцем, куда прятали «охранные» тексты из Корана. У крашен и тех групп татар, которые не отличались особой приверженностью к исламским канонам, роль амулета-оберега, как и у других народов региона, зачастую выполняли раковины-каури. Первоначальное надевание перевязи нередко связано с въездом молодой в дом мужа. Обряд был связан с предохранением женщины от недоброй силы и означал пожелание ей плодовитости и богатства. Несмотря на общую «охранную» сущность этих украшений, они, как и нагрудники, заметно различались по форме, декору, названиям.

Особо эффектным и оригинальным шейно-нагрудным украшением казанских татарок, которое в XIX веке имело распространение и у других групп этноса, была воротниковая застежка с подвесками (*яка чылбыры*).

Украшения рук — браслеты, перстни, кольца — обязательный в прошлом атрибут костюма татарки. Они имеют глубокие корни в ювелирном творчестве народа начиная со времен Волжской Булгарии и Золотой Орды. Браслеты татарки носили постоянно: по одному на каждой руке, что являлось средством сохранения добрых отношений между мужем и женой. Этим объясняется огромное разнообразие их типов и приемов украшения: тончайшая золоченая филигрань, инкрустированная драгоценными камнями в высшем сословии и простенькие гравированные браслеты из низкопробного серебра у низших слоев. То же касается и перстней. «Собираясь же в гости, она унизывала ими едва ли не каждый палец», — писал известный исследователь быта казанских татар К. Фукс.

Общевациональный костюм. Во второй половине XIX в. в процессе роста экономических и культурных связей между татарами отдельных регионов России неизбежным явилось



Рис. 33. Девочка казанских татар. Конец XIX — начало XX вв. (НМ РТ).

нарушение сравнительно устойчивых ранее локальных комплексов народной одежды. Этот период — период становления общенациональной культуры — является наиболее сложным и в истории развития татарского костюма, когда, с одной стороны, отчетливо сказываются влияния европейской и русской культуры, с другой, процессы консолидации татарского этноса вокруг казанских татар. В это время наметилась тенденция к смене стиля костюма — от архаичных монументальных народных форм к более изысканным и утонченным, соответствующим направлениям общеевропейской моды. Традиционная одежда казанских татар, особенно районов Казани и Заказанья, является основой формирования общенационального костюма татарского народа. И это не случайно. Казанские татары издавна сформировались как ядро, как наиболее консолидированная в этнокультурном отношении группа этноса. Располагая объективными возможностями

ускоренного социально-экономического и культурного развития (наличие городов и городских ремесел, сравнительно продвинутых масштабов производства, обмена и торговли), казанские татары создали высокохудожественные вариации народного костюма, отличающиеся изысканностью форм, эстетическим совершенством декоративного оформления.

Изменение стиля сказалось на основных элементах костюма, покрое нижней и верхней одежды, головных уборах. Рубаха перестала быть туникообразной. Ее кроили с круглыми проймами и сшивными плечиками, с отрезной талией. В условиях города женское платье часто шилось со слегка завышенной линией талии со шлейфом, со специфической драпировкой по месту вшивания рукава и соединения остова с подолом. Оно часто надевалось с коротким безрукавным камзольчиком из той же ткани, с сильно расклешенными полами. Такое платье (*кысмалы кулмэк*) из дорогих шелковых, атласных и легких парчевых тканей украшалось позументом, лебяжьим пухом, бахромой по краям камзола, по низу рукавов, по подолу. Камзольчик так же, как и ранний традиционный, был с открытой грудью, с полочками встык, которые скреплялись застежкой (*каптырма*). Головной убор представлял собой небольшой калфак-наколку (*мегез калфак*), орнаментированный жемчугом, бисером, чаще выполняющий роль своеобразного декоративного элемента в прическе женщины. Поверх него по традиции нередко набрасывали шелковую трикотажную шаль с длинными кистями или легкое кисейное покрывало-шарф, подобранные в тон костюму, которые также украшались бахромой, лебяжьим пухом, позументом. К началу XX в. стабильными составляющими женского национального костюма повсеместно остаются небольшие *калфачки-наколки* и мозаичная кожаная обувь — этноспецифические в прошлом элементы традиционного костюма казанских татар.

В качестве мужского общенационального воспринимался комплекс одежды, состоящий из рубахи с вшивным достаточно узким рукавом, короткого *казакина*, брюк общеевропейского покроя, черного бархатного «казанского» головного убора (*каләпүш*), штиблет или ботинок фабричного производства.

К началу XX в. судьба сложившихся в середине XIX в. комплексов традиционной одежды складывалась по-разному. Для мусульманских групп народа (этнотерриториальные группы волго-уральских, астраханских и сибирских татар)

было характерно освоение на фоне общеевропейских культурных традиций городского казанско-татарского костюма. На одежде волго-уральских кряшен сказалась ориентация в сторону более крупных христианских этносов — русских, чувашей.

Сегодня в повседневном быту встречаются лишь отдельные элементы традиционного костюма: мужские тюбетейки и способы повязывания женского головного платка «по-татарски» (вроспуск и на кромку), европеизированная в целом, но с элементами традиционного покроя и расцветки женская рубаша (*кулмэк*), традиционная кожаная обувь (в том числе и узорная). Бытуют они в основном у пожилых сельских жителей.

§ 8. Пища и домашняя утварь

Кулинарное искусство татарского народа богато своими традициями. Сложилось оно в результате многовекового развития, тесно связанного с окружающей средой, как природной, так и этнической. Глубинные же корни ведут в тюркский мир — к традициям народов Волжской Булгарии, Золотой Орды, Казанского и др. ханств.

Среднее Поволжье и Приуралье — территория формирования и проживания многих народов, являющихся представителями разных этноязыковых групп: финно-угорской (марийцы, удмурты, мордва), тюркской (татары, башкиры, чувашаи), славянской (русские). Находится эта территория на стыке двух географических зон — лесного Севера и степного Юга, а также в бассейне двух крупных рек — Волги и Камы. Все это способствовало обмену естественными продуктами между этими двумя природными зонами, раннему развитию торговли и, как следствие, обогащению татарской кухни за счет кухни соседей.

Основу татарской кухни составляли продукты крестьянского хозяйства. Это различные зерновые и бобовые в виде муки и крупы. Огородничество и садоводство вплоть до конца 1950-х годов были развиты слабо. Тем не менее лук, репа, тыква, морковь, свекла культивировались издавна. С конца XIX в. заметно вырос удельный вес картофеля. В лесах сельские жители собирали дикорастущие ягоды (малина, земляника, смородина, калина, черемуха и др.), орехи, хмель. Сейчас потребность в этих ягодах в основном удовлетворяется

путем выращивания их на садовых участках. Грибы для традиционной татарской кухни не характерны, увлечение ими началось лишь в последние десятилетия, да и то преимущественно среди горожан.

Любимым мясом поволжских татар считается баранина, хотя широко используется и говядина. Лошадей также разводили не только для хозяйственных нужд: конина шла в пищу как в вареном, так и в соленом, вяленом виде, в виде колбасы (*казылык*). Значительным подспорьем являлось птицеводство (куры, гуси, утки), пчеловодство.

Молоко использовалось главным образом в переработанном виде. Путем отстоя молока получали сливки. Вкусным лакомством являлись топленые сливки (*пеше каймак*). Путем заквашивания кипяченого молока получали *катык*, любимый кисломолочный продукт татар. Разбавляя его холодной водой, получали *айран* — напиток, который хорошо утолял жажду. Из *катыка* получали сюзьму (*сөзмә*) — разновидность татарского творога. Другой вид творога (*эремчек*) получали добавлением в кипяченое молоко закваски и последующим кипячением до получения творожной массы. Если кипятили до полного выпаривания сыворотки, то получалась пористая, красновато-коричневая масса сладковато-кислая на вкус. Это *корт*, *тура*, *кызыл эремчек* — вид татарского сыра. Из него же изготавливали любимое лакомство — *кортлы май*: *корт* варили с медом, затем застывшую, довольно твердую массу заливали еще топленным маслом. В свежем виде молоко использовали в основном для питания детей да в виде приправ к супам, добавляли в чай.

Помимо этих продуктов, татары издавна широко использовали привозной рис, пряности, южные сухофрукты (изюм, урюк, курага, чернослив), чай.

Из всего многообразия блюд наиболее характерными для традиционной татарской кухни являются, во-первых, супы и бульоны (*аш*, *шулла*) — мясные, постные (вегетарианские), молочные, названия которых определялись по названию заправленных в них продуктов — круп, овощей, мучных изделий. Именно разнообразие последних (*токмач*, *умач*, *чумар*, *салма* и др.) является приметной чертой татарской кухни. Тесто для мучных заправок по возможности готовилось на яйцах. Для лапши (*токмач*), как правило, использовали пшеничную муку. *Умач* нередко делали из гороховой с добавлением какой-либо другой муки. Для лапши сочень раскатывался тонким и резался полосками. *Умач* представлял

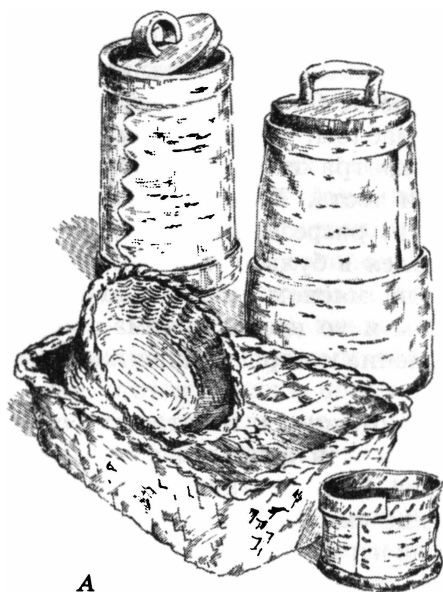
собой небольшой величины тестяные катышки округлой или продолговатой формы, которые получались при растирании круто замешанного теста. *Салма* обрывалась от куска пальцами, смазанными маслом, и представляла собой кружки диаметром до сантиметра из маслянистого, как бы раздавленного пальцами теста. Только *чумар* изготовлялся из более мягкого теста и, разрезанный на кусочки размером с лесной орех, запускался в бульон. Иногда его запускали как клецки. Суп-лапша на мясном бульоне до сих пор остается обязательным блюдом и во время приема гостей. В бульоне же подавались пельмени, которые готовились также и к званым обедам.

Татарскую кухню отличает, во-вторых, обилие мучных изделий, используемых как в повседневной пище, так и по случаю званых обедов. Тесту татары всегда придавали большое значение и хорошо умели его готовить, причем одинаково искусно выпекают пироги из кислого (дрожжевого) и пресного, простого и сдобного, крутого и жидкого теста, с начинкой и без начинки, хотя именно изделия с начинкой придают своеобразие татарской кухне. Наиболее древним и простым из них является *кыстыбый* (*кузикмэк*), представляющий собой комбинацию пресного теста (в виде сочня) с пшенной кашей (в виде начинки). С конца XIX в. *кыстыбый* стали делать с картофельным пюре.

Любимым и не менее древним является *балеш* из пресного или дрожжевого теста с начинкой из кусочков жирного мяса (баранина, говядина, гусятина, утятина и пр.) с крупой или картофелем. Его делали больших и малых размеров (*вак балеш*). К этой же категории кушаний относятся *өчлөчмак* — «треугольник», перемяч. В последнем начинка из рубленого мяса с луком.

Разнообразие начинок было характерно для пирожков (*бөккән* или *тәкә*). Часто их пекли с овощной начинкой (морковь, свекла). Особой популярностью пользовался *бөккән* с тыквенной (с добавлением пшена или риса) начинкой. Оригинальным изделием является круглый высокий пирог с многослойной начинкой (*гәбәдия*) — одно из обязательных угощений при торжественных приемах.

Татарская кухня очень богата изделиями из сдобного и сладкого теста, которые подавались к чаю: *чельпәк*, *катлама*, *кош теле*, *паштет* и т.д. Кстати, многие из них по содержанию, способу приготовления типичны для тюркских народов в целом. А вот некоторые, в частности чак-чак (*чәкчәк*),



А

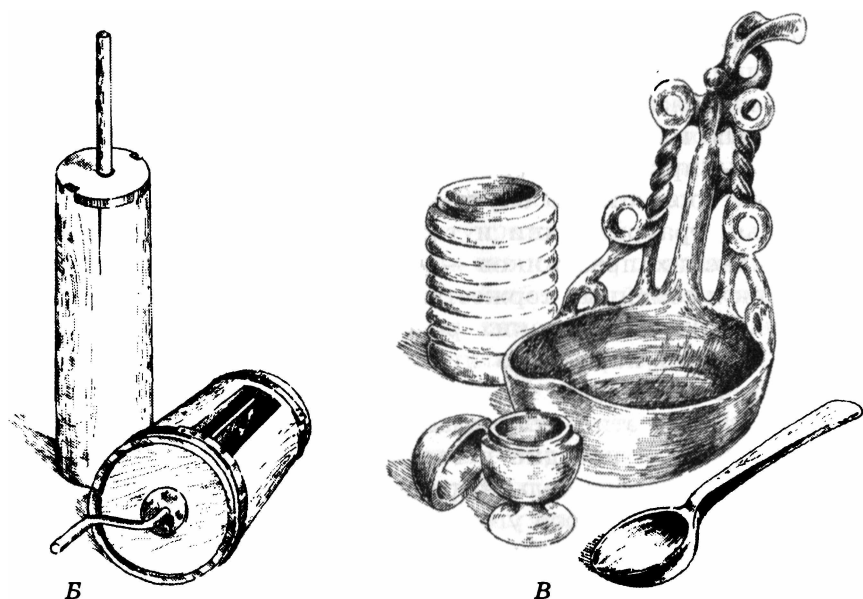
Рис. 34. Кухонная посуда и утварь. Конец XIX в.

А — д. Елхово Озеро. Ульяновская обл.; д. Ахуново. Республика Башкортостан; д. Иванково. Курганская обл.

характерны лишь для татарской национальной кухни. Чак-чак является особо почетным угощением на свадьбах, торжественных приемах.

Завершая перечень своеобразных мучных изделий татар, нельзя не упомянуть о *коймак* (вид оладий), изготавливаемых из жидкого как дрожжевого, так и пресного сдобного пшеничного теста. Жарили их на углях, в печи. Это придавало им особый аромат. *Коймак* подавали обычно к завтраку с растопленным маслом на блюдечке и непременно в дни религиозных праздников (*гает коймагы*).

«Чэй яны — *гаилә жаны*» («Чайный стол — душа семьи»), — говорят татары, подчеркивая тем самым не только свою любовь к чаю, как к напитку, но и значимость его в застольном ритуале. Это третья характерная особенность татарской кухни. Пьют чай крепким, горячим, нередко разбавляя молоком, сливками. Без чая, по существу, не обходится ни один прием пищи. Чай с печеными изделиями *коймак*, *кабартма* порой заменяет завтрак, обед или ужин. Чай —



Б — д. Шаймурзино. Республика Татарстан;
 В — с. Учалы. Байгильда. Республика Башкортостан.

непременный атрибут встречи гостя, причем любого — званого и незваного.

У отдельных групп татар (мишари, кряшены) в традиционном быту именно с подачи чая с многочисленными печеными изделиями (*чай ашлары*) начинался ритуал угощения во время званых обедов. Лишь затем подавали первые и вторые блюда. У казанских же татар, наоборот, чайный стол завершал угощение гостей. И этот порядок является устойчивой этнической традицией, хотя набор блюд во многом одинаков. Чай любили пить из маленьких чашек (чтобы не остывал). Низкие маленькие чашечки с закругленным дном и блюдцем в народе принято называть «татарскими». Предметом сервировки чайного стола, кроме чашек, индивидуальных тарелок, сахарницы, молочника, заварного чайника, чайных ложек, является и самовар. До блеска начищенный, шумящий самовар с заварным чайником на конфорке задавал тон приятной беседе, хорошему настроению и всегда украшал стол как в праздники, так и в будни.

Встретить гостя достойно значило ничуть не меньше вкусно приготовленного угощения. При этом и гость хорошо знал свои обязанности. Словом, все регулировалось веками отточенным гостевым этикетом, который, кстати, определял и периоды приема гостей. Это дни народных праздников, семейных торжеств по случаю свадьбы, рождения ребенка, новоселья, траурные дни и т.д. И если дни двух больших мусульманских праздников — *ураза гаите* и *корбан гаите*, равно как и семейных торжеств, как правило, были временем встречи своих деревенских родственников, близких, то во время летнего народного праздника (*джиен*) принимали гостей со всей округи. Да и гости приезжали на несколько дней. В связи с этим отличалась и подготовка как к приему гостей, так и к поездке в гости: отправляясь гостить на несколько дней, обязательно брали с собой и калачи, и пироги, и гусей вяленых. Набор угощений также определялся традицией. Естественно, это было хорошим подспорьем для принимающей стороны. Но суть не только в этом. Привезенные угощения во время званого обеда в доме хозяина торжественно выносились на стол. И все принимающие участие в застолье жители данного аула должны были пригласить приезжих, устроив у себя такой же прием. Кроме того, безотказно действовал принцип «*Кунак ашы — кара каршы*», т.е. гостевое угощение — взаимное.

В доме, где оставались ночевать приезжие гости, наутро их отправляли в баню. «*Кунак хөрмәте — мунча* (Баня для гостя — признак уважения, почтения)», — говорят татары. К их возвращению из бани накрывали чайный стол с традиционными *коймак*. А затем опять начинались поочередные званые обеды. У татар-мусульман в традиционном быту было принято раздельное угощение мужчин и женщин, и это довольно строго соблюдалось в особо значимых торжественных случаях (обряд бракосочетания, дни поминовений и др.); у крещеных же татар такого разделения не придерживались. В современном быту раздельные угощения встречаются редко и лишь по случаю проведения обрядов, связанных с предписанием ислама, — *Корған ашы*. Правда, даже на званый обед по такому случаю все чаще приглашают мужчин и женщин вместе.

Для традиционного быта был характерен четко установленный порядок подачи определенных блюд, одинаковый на все случаи званых застолий. Как уже отмечалось, у отдельных этнических групп татар он отличался: у одних званый обед

начинался с чаепития, у других чаепитием завершалось угощение. От этого зависела и сервировка стола. Кстати, подобный порядок наблюдается и сейчас, хотя нередко случаи полного его нарушения, особенно в городской местности во время свадеб или других застолий, проводимых в учреждениях общественного питания. В таких случаях стол сервируется согласно правилам этих учреждений.

Кроме того, сервировка стола зависит от повода и состава участников застолий. Если званый обед или ужин сопровождается чтением Корана и основными участниками являются люди пожилого возраста (*олылар ашы, картлар ашы*), то полностью сохраняется традиционный порядок подачи блюд — суп-лапша на мясном бульоне, бэлиш, отварное мясо с картошкой и затем чаепитие со множеством печеных изделий — *чай ашлары*. И даже во время таких обедов на стол выставляются различные овощные салаты, капуста, огурцы и т.д. Это сравнительно новое явление.

На столе к приходу гостей — горкой столовая посуда, тарелки, ложки, нарезанный хлеб, салаты и необходимые приправы — перец, соль, горчица и т.д., покрытые салфетками (в прошлом у каждой хозяйки их было множество, специально приготовленных для таких целей).

Кстати, угощение начинается с раздачи каждому участнику специальной салфетки, которую расстилают на колени. В прошлом нередко для этих целей использовали одно длинное (метров 15—20) полотенце.

Сохраняется понятие *тур* — почетное место для более дорогих гостей. Вместе с тем в народе бытует пословица «*Алдан килгән — урын өчен, арттан килгән — тамак өчен*», согласно которой пришедший первым может претендовать на лучшее место.

Во время званых обедов по другим поводам (юбилей, день рождения, приезд родственника, большинство свадебных пиров, сбор друзей и т.п.) нет такой точности в соблюдении традиционного порядка ни в подаче блюд, ни в самих угощениях. И если в застольях для пожилых спиртные напитки не подаются, то в других случаях без них, как правило, не обходятся.

Появление на званом обеде неожиданного гостя, особенно если это человек приезжий, считается хорошим предзнаменованием. Украшением же застолья и сейчас остается хорошая беседа: «*Ашның таме тоз белән, мәжлес яме сүз белән*» (Вкус еды зависит от соли, а званый обед украшается беседой), — считают в народе.

§ 9. Семья и семейный быт

Семья представляет собой сложно организованный коллектив, объединенный браком, кровным родством, хозяйственными связями. Еще в начале XX века татары в основном являлись сельскими жителями, поэтому сельский образ жизни накладывал отпечаток на все стороны семейного быта.

В прошлом семья являлась единственно возможной формой полнокровного функционирования крестьянского хозяйства, гарантией обеспеченной старости. Семья всегда очень высоко ценилась татарами, а вступление в брак считалось естественной необходимостью. Брачное поведение жестко регламентировалось господствующей идеологией того времени. Среди татар, как и других народов, исповадовавших ислам, вступление в брак считалось священной обязанностью мусульманина: «Лицо, сочетавшееся браком, имеет перед Богом более заслуг, чем самый набожный мусульманин, оставшийся холостяком».

Среди татар-кряшен вступление в брак также считалось необходимым и естественным. По свидетельству исследователя быта кряшен С. М. Матвеева, старых дев (*карт кыз*), а также мужчин-холостяков у них не было, исключая совсем неспособных к брачной жизни.

Традиционное представление о браке как союзе, направленном главным образом на решение наиболее насущных человеческих потребностей в бытовом, материальном устройстве, воспроизводстве последующих поколений, в опоре и поддержке в старости, предопределяло и брачный выбор. Главным критерием выбора были утилитарные соображения: семье нужна была невестка-работница, способная к деторождению, поэтому ценились такие качества девушек, как хозяйственность, трудолюбие, здоровье. Немалое значение имело и приданое невесты, положение и обеспеченность ее родителей. Брачный выбор осуществлялся, как правило, родителями брачующихся. Подчас молодые не знали и никогда не видели своих будущих супругов, но они подчинялись выбору родителей. Такие же брачные нормы были характерны для патриархального периода и для других народов края, довольно часто встречались принудительные браки и у русского населения Поволжья.

На выбор брачного партнера у татар в прошлом влиял и обычай брать невест за пределами своего села, существо-

вавший как пережиток фамильно-родовой экзогамии. Мусульманское духовенство, якобы из соображений родственности всего населения данного села, поощряло этот обычай и пользовалось им для запрета общения молодежи. Свободное общение молодежи, возможное и широко бытовавшее среди других народов края, а также крещенной части татар, во время гуляний, хороводов, посиделок, праздничных вечеров, различных помочей у татар было стеснено нормами шариата, предписывавшего сегрегацию полов и изоляцию женщин. Особенно строго нормы поведения, предписываемые шариатом и обществом, соблюдались среди богатых слоев населения. В крестьянской среде, особенно беднейшей ее части, эти предписания чаще соблюдались лишь внешне. Юноши и девушки встречались во время джиенов, уборки урожая или сенокоса, различных помочей (*әмә*), на реке или у родника, куда девушки ходили за водой, на различных игрищах и посиделках. Но эти встречи были сопряжены с определенными трудностями, некоторые из них, например посиделки (*аулак әй*), носили конспиративный характер, осуждались общественным мнением. Особенно большим грехом считались встречи молодых людей наедине. В таких условиях интенсивно развивалось опосредованное общение молодежи путем переписки; письма богато украшались, подчас свои чувства юноши и девушки излагали в стихах.

Среди критериев брачного выбора немаловажное, если не первостепенное, значение имели социальная и национальная принадлежность жениха и невесты. Брачный выбор татар, как правило, ограничивался лицами своего социального круга и своей национальности. Ориентация на национально-однородные браки складывалась под влиянием многочисленных причин (однонациональный состав поселений, сравнительно замкнутый образ жизни и другие). Этнической эндогамии способствовали и религиозные предписания в вопросах семьи и брака, поддерживаемые царской администрацией. Так, по законам Российской империи лицам православного и католического вероисповедания воспрещалось вступать в брак с нехристианами. Коран категорически не запрещал браки мужчин-мусульман с женщинами немусульманского вероисповедания (женщины-мусульманки по шариату были лишены такого права), но на практике такие браки сурово осуждались и жестоко преследовались. Отсутствовали брачно-родственные связи между татарами-крещеными и татарами-мусульманами, хотя дружеские связи и поддерживались.

Современные брачные союзы заключаются, как правило, по любви, на основе свободы выбора будущего супруга. В определенной степени в современном браке татар национальная предпочтительность сохраняется: так, в Поволжье число однонациональных татарских браков растет быстрее, чем число однонациональных браков у представителей других народов региона (особенно нерусских). При этом татары достаточно активны и при заключении межнациональных браков; причем, если до 1970-х гг. сохранялась традиция преимущественно мужской межнациональной брачности, ныне эти показатели выравниваются, а подчас женщины вступают в межнациональный брак чаще мужчин. В Татарстане в начале 1990-х гг. в межнациональный брак вступали около 20% женихов-татар и 23% невест-татарок среди брачующихся. Одновременно это самые низкие показатели межнациональной брачности среди поволжских народов и в целом по РФ. В общем уровень межнациональной брачности зависит от комплекса объективных и субъективных факторов. Так, рост межнациональной брачности был особенно заметен в 1960-70-е гг. в условиях усиления урбанизационных процессов, сопровождавшихся усилением этнической мозаичности населения. В Казани за эти два десятилетия доля межнациональных браков увеличилась более чем в 2 раза, составив к 1980 году 23,6% всех заключенных в этом году браков. В других городах республики уровень межнациональной брачности за этот период увеличился в 3,7 раза, достигнув уровня 30%. К 1999 г. показатель межнациональной брачности в Татарстане составил 25,7%. В Татарстане до 1990-х годов наблюдалась четкая тенденция роста доли национально-смешанных семей. Так, в 1970 году они составляли 7,8% от всех семей в республике, в 1979 — 10,7%, в 1989 — 14,9%. К 1994 г. семьи, в которых супруги принадлежали к разной национальности, составили 14,4% (17,2% в городе, 7,1% — в селе), причем чуть более половины от их числа (50,2%) — русско-татарские семьи.

В массовом сознании татар традиционная ориентация на этническую эндогамию постепенно сменялась на допустимость межнациональных браков.

Изменились и другие критерии брачного выбора. У сельской молодежи сейчас не наблюдается стремление выбрать будущего супруга или супругу за пределами своего села. Как показывают материалы опроса, осуществленного в 1980 году в ряде сел Татарстана, две трети обследованных сельских

брачных союзов заключены между уроженцами одного села. Не играет определяющей роли социальное и материальное положение родителей юноши и девушки. Сейчас важное значение имеет уровень образования и квалификации будущего супруга. Однако первостепенными для современного брака для татар, как и для других народов, являются личные качества будущих супругов, особенно в сельской местности, трудолюбие, хозяйственность. Столь же высоко ценятся доброта, внимание, причем считается, что эти качества, способствующие созданию благоприятного психологического климата в семье, несколько больше необходимы женщине. Для мужчин важными считаются решительность, самостоятельность.

При заключении брака современные молодые люди руководствуются прежде всего собственным желанием, но часто при этом учитывается и мнение родителей. Две трети опрошенной в 1999 году молодежи до 30 лет, живущей в городах Татарстана, высказали мнение о необходимости получения согласия родителей при вступлении в брак.

У татар, как и у многих других народов, прежде существовал обычай соблюдения старшинства среди братьев и сестер при вступлении в брак. Опережение младшими старших происходило чрезвычайно редко, при каких-либо исключительных обстоятельствах. В современных условиях очередности вступления в брак строго не придерживаются, хотя она все же считается предпочтительной, особенно в сельской местности.

При заключении браков в прошлом иногда придерживались обычая левирата или сорората, когда ближайший родственник умершего (если он неженатый), по настоянию родных, женился на вдове старшего брата или же когда муж умершей женщины брал в жены ее младшую сестру (*балдыз*). Но такие браки были редки. Они практиковались как в экономических интересах семьи, стремящейся сохранить имущество и рабочую силу, так и в интересах подрастающих детей.

Возраст вступления в брак у юношей и девушек в прошлом был различен: девушки выходили замуж в основном в 19—22 года, юноши женились чаще в 23—25 лет, но нередко они вступали в брак в 26—30 лет.

Несмотря на предписания ислама и в отличие от других мусульманских народов, ранние браки не были характерны для татар. Во время переписи 1897 г. специально отмечалось: «Браки в более раннем или даже очень несовершеннолетнем

возрасте, возможные среди магометан, как не противоречащие их обычаям и религиозным воззрениям, представляя собой в Казанской губернии исключительно редкое явление». В 1897 г. лишь 0,3% женщин в возрасте 15—16 лет состояли в браке, женатых мужчин в этом возрасте не было совсем. В возрастной категории 17—19 лет семейные составляли 14,4% женщин и 4,9% мужчин.

В целом татары вступали в брак позже народов Поволжского региона, русских, белорусов, украинцев, молдаван, народов Средней Азии и Кавказа.

Брачный возраст современных татар также относительно более высокий. Современные татары вступают в брак несколько позже своих сверстников конца XIX—начала XX вв., хотя их брачный возраст в среднем близок к традиционному. В возрастной группе 20—24 года в браке состоят почти каждый третий мужчина (30,2%) и каждая вторая женщина (49,9%), в группе 29 лет эти показатели выравниваются и составляют соответственно 73,7 и 76,3% (данные по РФ). Причем теперь мужчины в городе вступают в брак раньше, чем в селе, а женщины, наоборот, позднее.

Если же говорить об изменениях возраста вступления в брак за последние 30—40 лет, то для татар характерна тенденция понижения брачного возраста, «омоложения брака». В большей степени тенденция «омоложения брака» проявляется в городах и в других урбанизированных поселениях.

У татар в прошлом по традиции жених был старше невесты на 3—6 лет, но были распространены и браки с большей разницей в возрасте. В то же время среди отдельных групп, например мишарей, брак, в котором жена старше мужа на 2—3 года и даже более, считался обычным явлением. Для современного брака характерна тенденция к выравниванию и сближению возрастов жениха и невесты, хотя некоторая приверженность традиционной возрастной разнице сохраняется.

Основным для татар был моногамный брак. Полигамия (многоженство), допускавшаяся по мусульманским законам, среди них была распространена слабо. По данным 1844 г., из 2112 мужчин в Казани только 55 (2,6%) имели по две жены, 6 человек (0,2%) по три и двое (0,09%) имели четыре жены. Двоеженство не было характерным и для сельских татар. Так, по данным фамильной летописи д. Бавлы, семьи с двумя женами составляли лишь 2,2%.

Традиционным для татарской семьи было патрилокальное поселение: примачество, не характерное для татар, являлось отступлением от нормы, считалось позорным явлением. В народе говорили: «*Йортка кергәнче — утка кер*» (дословно: Лучше войти в огонь, чем зятем в дом). Поселение у мужа или у его родителей характерно, в основном, и для современных татар, особенно в сельской местности. Среди обследованных в Татарстане в 1989—1990 годах семей сельских татар 17% проживало с родителями мужа, тогда как с родителями жены лишь 2,6%. В городских поселениях, где до недавнего прошлого муниципальное жилье распределялось по месту работы очередников на получение жилья, эта традиция не имела первостепенного значения и соблюдалась менее строго. Однако и здесь превалировало поселение с родителями мужа (соответственно 12% и 4% по данным вышеупомянутого исследования). Часто поселение молодых у родителей, особенно если в семье есть младшие дети, бывает временным, до приобретения квартиры или постройки собственного дома. В последние годы в городах участились случаи, когда молодые сами или с помощью родителей снимают комнату или квартиру и поселяются отдельно.

Бытовавший ранее обычай минората в современных условиях в силу тех или иных обстоятельств часто нарушается. Однако в сельской местности, если младший сын остается в селе, он, как правило, живет с родителями.

Большие семьи, состоящие из 3—4 брачных пар (живущие вместе с родителями несколько женатых сыновей), сохранялись у татар до начала XX века. Причем они были распространены больше у мишарей, у чепецких татар, в некоторых поселениях они составляли до половины всех семей. У казанских татар и в то время такой состав семьи был редкостью. Однако значительной была доля семей с двумя брачными парами, родственными как по вертикали, так и по горизонтали. Нередки семьи с двумя брачными парами, чаще молодой и родительской, и у современных татар (по материалам исследования 1989—1990 годов, они составили около 10% всех обследованных семей). Однако если у супругов лишь один из родителей, то они, как правило, живут вместе с ним. В целом же доля трехпоколенных семей довольно высока: в городах — 15—18% (в зависимости от типа города), в сельской местности — до 20%. По данным сравнительных исследований, выявляется, что татары чаще, чем соседнее русское население, живут трехпоколенными семьями, причем

объясняется это в известной мере большей устойчивостью их семейных традиций, сильными родственными связями. Для современной семьи у татар, как и у других народов, характерен процесс нуклеаризации. Преобладающей у татар является двухпоколенная семья, состоящая из родителей с детьми. Значительно число однопоколенных семей.

Татарские семьи в прошлом были довольно многочисленными. В 1897 г. 62,8% населения Казанской губернии проживали в семьях из 5 человек и более. Средний размер семьи в губернии составлял 5,4 человека. Величина татарской семьи тогда была несколько ниже этого показателя у русской семьи и семей других соседних народов. Средний размер татарской семьи в конце 1980-х — середине 1990-х гг. составил 3,4 чел. Уменьшение татарских семей происходило постепенно. Так, лишь за период между двумя переписями (в 1970 и 1979 гг.) величина татарской семьи в РФ уменьшилась с 4,0 до 3,7 человека, в том числе сельской — с 4,2 до 4,0. Татарская семья, значительно отличаясь по величине от семей коренных народов Средней Азии (средний размер 5,7—6,6 человека) и несколько превышая семью народов западноевропейской части бывшего СССР (3,0—3,3 человека), более всего близка по размеру к семьям соседних народов Поволжья и Приуралья. Заметно влияние инационального окружения в различных регионах проживания татар: так у татар, проживающих в Средней Азии, размер семьи несколько выше, чем в среднем в татарской семье в Татарстане и России в целом.

Изменение численности татарской семьи обусловлено многими факторами, в том числе нуклеаризацией и понижением рождаемости. В традиционной семье у татар было в среднем около 4 детей. Однако уровень детности прежде зависел не только и не столько от уровня рождаемости, сколько от уровня смертности. У татар, несмотря на более низкую в сравнении с другими народами края детскую смертность, выживало не более половины родившихся. В конце XIX в. среди татар более 40% рожденных живыми детей умирало до 5-летнего возраста. В случае смерти ребенка считалось, что винить некого, — все от Аллаха — «*Алла бирде, Алла алды* (Бог дал, Бог взял)». Но в сравнении с другими народами края детская смертность среди татар была несколько ниже. В 1927 г. она составляла 340 промилей, в то время как смертность детей у соседних народов характеризовалась более высокими показателями: у русских (Европейская часть

РСФСР) — 405; чувашей — 355; мордвы — 429; марийцев — 384; удмуртов — 387. Многие исследователи связывали это явление с различием бытовых условий народов в прошлом, особенностями ухода за детьми в татарских семьях, в частности положительными моментами у татар они считали продолжительное кормление детей грудью, прикармливание их лишь в конце первого или начале второго года продуктами по преимуществу животного происхождения (коровьим, козьим молоком, сузьмой и т.д.), а также «ценный татарский обычай не оставлять летом грудных детей во время полевых работ дома, а возить их с собой в поле в закрытых тележках и кормить там грудью». Однако и уровень рождаемости у них был сравнительно невысоким: во второй половине XIX в. Казанская губерния по рождаемости занимала 35-е место в ряду губерний Европейской России, причем у татар на один брак приходилось меньше рождений, чем у их соседей.

В современных условиях уровни рождаемости и детности практически совпадают. Однако и сейчас у татар этот показатель ниже, чем у других народов Волго-Камья. В середине 1990-х годов на одну женщину-татарку старше 18 лет в Татарстане приходилось в среднем 2,1 рождений (1,9 — в городах, 2,4 — в сельских поселениях). В среднем в татарской семье сейчас 2—3 ребенка, но в сельских поселениях значительна доля семей, имеющих 4 детей и более. По данным исследования 1980 г., среди обследованных полных семей в селах они составляли до 30%, в том числе 13% с четырьмя, 11% с пятью детьми.

Численность и детность татарской семьи определяется многими факторами, среди которых существенны такие, как состав семьи, возраст и социально-профессиональное положение супругов, в первую очередь жены. Большая численность и детность отмечаются чаще в сложных семьях по сравнению с простыми, у работников физического труда, менее образованного населения.

По своему социальному составу татарские семьи в прошлом были в основном гомогенными. Дети, как правило, продолжали дело отцов, социальное положение жены, не занятой в общественном производстве, определялось положением ее мужа. Современная семья развивается по линии усложнения ее социального состава.

В течение XX столетия коренные изменения претерпели и внутрисемейные отношения у татар. На рубеже XIX—

XX вв. их характер был детерминирован господством частной собственности на средства производства, неравенством полов в общественной и семейной жизни, жестко регламентировался общественной моралью и религиозными предписаниями. Являясь единственным собственником всего движимого и недвижимого имущества в семье, муж (в трехпоколенных семьях отец) обладал преимущественным правом решения всех вопросов семейной жизни и непререкаемым авторитетом в семье. Он осуществлял руководящие и контролирующие функции в семье. Жена, экономически зависимая от мужа и юридически бесправная, занимала подчиненное положение, ее роль сводилась в основном к занятию домашним хозяйством, уходу за мужем, детьми и другими членами семьи. Исключение составляла старшая женщина в семье — мать мужа — пользовавшаяся авторитетом и уважением остальных членов семьи. Татарским женщинам, как и другим мусульманкам, предписывалось соблюдение одного из наиболее консервативных принципов ислама — женское затворничество, представлявшее целую систему правил поведения и норм повседневной жизни женщин. Ей предписывалось избегание встреч с посторонними мужчинами, запрещалось свободно, тем более одной, посещать общественные места. На улице женщина должна была идти на определенном расстоянии позади мужа, а при встрече с мужчинами уступать им дорогу и прикрывать лицо концом платка, опускающегося по спине. Специальные ритуальные покрывала, предписываемые исламом (чадра, паранджа), не получили распространения у татар. Хотя затворничество в большей мере явление городское, особенно характерное для состоятельных слоев, главным образом духовенства, купечества, оно бытовало в семейном быту и сельских татар.

Но и на селе внутрисемейные отношения, строившиеся на принципах безраздельного господства мужа и полного подчинения жены, изоляции полов и бесправного положения женщины, в большей степени были характерны для состоятельных слоев сельского общества. В трудовой крестьянской семье нормы патриархально-религиозных взглядов на положение мужа и жены в семье, их взаимоотношения были распространены меньше и соблюдались не так строго: женщины в таких семьях, участвуя совместно с мужчинами в хозяйственной жизни семьи, обладали большей самостоятельностью и свободой.

Более свободной и равноправной была татарка-кряшенка. Очень редкими в семье кряшен, по свидетельствам современников, были оскорбления бранью или побоями. Но и у кряшен, как и других групп татар, еще в начале XX в. бытовал один из обычаев адата — избегание (*оялу*), включавший целую серию запретов: жена не могла показаться перед родственниками мужа с открытыми головой, руками, ногами; невестка избегала общения с родственниками мужа мужского пола в течение определенного времени, иногда несколько лет до совершения особого обряда, после чего этот запрет снимался. Заметим, что обычаи избегания и зависимое положение женщины в семье были характерны для патриархального быта и у других народов края, например, марийцев, башкир.

За годы Советской власти представления татар о положении женщины в семье и обществе изменились коренным образом. Исчез доминировавший в прошлом взгляд на женщину-татарку как на затворницу, круг интересов которой ограничивался домашним хозяйством и семейными проблемами. Современная татарка активно участвует во всех сферах общественной жизни. Несмотря на все трудности «двойной занятости», большая часть женщин-татарок считают, что женщине недостаточно заниматься только домашним хозяйством и воспитанием детей, что ей следует работать, даже если семья не нуждается в ее зарработке.

Для современной татарской семьи характерны демократизация внутренней жизни, уравнивание прав и обязанностей ее членов. Даже в несколько консервативной сельской среде значительна доля семей, жизнедеятельность которых построена на эгалитарных, демократических принципах.

При демократизации семейных отношений в целом в ней еще продолжают играть определенную роль традиционные нормативные предписания и установки. В большей степени это характерно для сельской семьи, где преобладает традиционное мужское главенство. Признание мужского главенства в сельской семье мотивируется в основном традиционными нормами семейных отношений. Женщины чаще аргументируют его данью традиции: «так принято», «исстари ведется», «по традиции главой семьи должен быть мужчина» — характерные ответы женщин. Мужчины чаще аргументируют свое главенство тем, что на их имена записаны хозяйства.

Во многих сложных семьях главой считается один из родителей супругов, что объясняется членами семьи тем, что

«он (она) пользуется большим уважением в семье». Родители, особенно престарелые, действительно пользуются неизменным вниманием и заботой со стороны взрослых детей. Совместное проживание с родителями одного из супругов, как правило, оценивается ими положительно. В таких семьях родители активно участвуют в повседневной жизни: мать (свекровь), например, обычно занимается приготовлением пищи, подчас она же ведает текущими расходами, особенно ощутима помощь пожилых родителей в воспитании внуков.

Основные принципы традиционного семейного этикета, строившегося на безусловном уважении и почитании старших младшими, родителей детьми, сохраняются в большинстве современных семей. Особым уважением пользуются дедушка и бабушка (*бабай, эби*). Часто их спальные места располагаются в передней (гостевой) части дома, а во время общей трапезы они сидят на почетных местах.

В основном сохраняется и традиция соблюдения возрастного ранга между детьми: младшие дети должны слушаться старших братьев и сестер, которые в свою очередь должны оберегать младших и заботиться о них. У татар, особенно живущих в селах, принято обращение к старшим братьям и сестрам, даже при небольшой возрастной разнице, не по имени, а с помощью звательных форм терминов родства: *апа* — старшая сестра, *абий* — старший брат. Такие же формы обращения употребляются и по отношению к братьям и сестрам родителей. По отношению к младшим употребляются звательные термины: *энем* — братик, *сеңлем* — сестренка. Сохраняются и традиционные формы обращения к мужу (*атасы* — отец детей) и к жене (*энисе* — мать детей), к старшим родственникам вообще с помощью терминов родства и свойства, не называя их по имени. Все это можно рассматривать как пережиток древнего обычая — табу на имена, который прежде существовал практически у всех народов и который, как писал об этом Д. Фрейзер, с величайшей неукоснительностью применялся в отношении лиц, связанных тесными кровнородственными узами и в особенности узами брака.

Для татар в прошлом было характерно исторически сложившееся разделение труда по половому принципу: на мужской и женский. Мужчины выполняли наиболее тяжелую физическую работу в хозяйстве: полевые, ремонтно-строительные работы, заготовку корма для скота и дров на зиму. Женщины преимущественно занимались домашними делами:

уборкой, стиркой, приготовлением пищи, они ухаживали за птицей, скотом, а также пряли, ткали, вязали, шили одежду. Участвовали женщины и в полевых работах: во время сенокоса, уборки урожая, молотбы. Но в сравнении с соседними народами татарки были меньше заняты сельскохозяйственными работами: они не участвовали в пахоте, меньше занимались огородничеством. Татарки были искусными рукодельницами, они занимались изготовлением ичигов, тюбетеек, вышиванием, прядением, ткачеством, часто на продажу. Однако женский труд ценился мало, основным в хозяйстве считался труд мужчины.

В настоящее время традиционный принцип разделения труда сохраняется во многих сельских семьях, не утративших производственную функцию. Очевидно, в сельской среде это не только привычный, но и рациональный способ организации хозяйственной деятельности членов семьи. Вместе с тем в татарских селах увеличивается число семей, в которых мужчины принимают участие в таких традиционно женских видах домашнего труда, как принос воды, уход за домашними животными, а женщины в традиционно мужских — в заготовке дров, корма для скота, в некоторых видах ремонтных работ в доме. Однако и в селах значительна доля семей, в которых супруги стараются в равной степени участвовать в домашнем труде, выполнять домашние обязанности без разделения их на мужские и женские. Одновременно существует и семьи, в которых женщины выполняют большую часть домашней работы, в том числе те ее виды, которые принято считать мужскими.

Изменилось распределение домашних обязанностей в городских семьях, что связано отчасти с занятостью большинства женщин в общественном производстве. Во многих городских семьях новой мужской обязанностью становится сдача одежды в химчистку и получение ее, оплата коммунальных услуг, покупка продуктов и т.п. С внедрением бытовой техники мужчины начинают принимать участие в уборке квартиры, стирке белья.

Распределение внутрисемейных ролей зависит от различных социальных и демографических признаков семьи. «Двойное главенство», совместное, равное участие членов семьи в различных сферах семейной жизни в большей степени характерны для молодых супругов, работников умственного труда, горожан и жителей более урбанизированных сельских поселений. Семьи пожилых супругов, за-

нимающихся неквалифицированным физическим трудом, чаще авторитарны, с признанным главенством мужа. В этих семьях основную часть домашней работы чаще выполняет женщина.

Важнейшей функцией современной семьи остается воспитание детей. Татары говорят: «*Балалы өй — базар, баласыз өй — мазар*» (дословно: Дом, где есть дети, похож на базар, дом без детей — на кладбище). При воспитании детей в татарской семье в прошлом соблюдалось разграничение по признаку пола. Уже с самого рождения отношение к мальчикам и девочкам было различным. Рождение сына воспринималось как радостное событие, а рождение дочери считалось нежелательным: в отличие от сына, который являлся продолжателем рода, надеждой родителей в старости, дочь не получала земельный надел, она была в семье временным членом. В народе бытовало множество пословиц на этот счет, например: «Роди сына — живи спокойно».

При наречении в середине XIX — начале XX вв. татары-мусульмане пользовались, как правило, мусульманским именником, хотя в более ранние периоды были широко распространены имена тюркского происхождения (Алтынай, Аюташ, Майшакар и т.п.). Но по мере усиления влияния ислама происходило вытеснение тюркских имен мусульманскими. В основном это были сложносоставные имена арабского или персидского происхождения, значения которых так или иначе имели отношение к религии. Мальчикам чаще давали имена с компонентами *-улла* (бог), *-дин* (религия, вера), *-абд* (вера), *-жан* (душа): *Халиулла, Исламутдин, Сабиржан, Абдулхак* и различные производные имена от имени пророка Магомета: *Динмөхәммәд, Мөхәммәтсафа, Мөхәммәтжан*. Девочек называли именами жен и дочерей Магомета (*Гәйшә, Зәйнәп, Фатима*) или сложносоставными именами с компонентами *биби-, -бикә, -бану* (госпожа, княгиня), *-ниса* (женщина), *-жамал* (красивая): *Бибигайшә, Гайшабикә, Хабибжамал, Шамсиниса*.

Для татар был характерен большой «разброс» имен: ребенку старались дать имя, которого не было в селе. Так, по материалам переписных листов 1897 года, в селе Кукча Лаишевского уезда на 64 лица мужского пола приходилось 52 имени, а на 54 женщины — 47 имен. Максимальное число носителей одного имени в этом селе не превышало трех человек. Но при этом в татарской семье старались назвать детей именами, созвучными между собой или с именами

родителей. В вышеупомянутом селе члены $\frac{1}{3}$ семей имели имена с одинаковым началом, например: Абдулкуптдус, Абдулкашиф; или Загифа, Загрифа, Закир. В 43% семей имена их членов имели одинаковое окончание: Хабибзямал, Шарифзямал, Сабирзямал или Валей, Гарей, Ахмадей. Обычай подбора созвучных имен по различным линиям родства имел распространение и среди других соседних народов Поволжья, например удмуртов.

У татар-крещен дети при крещении нарекались каноническими именами христианского именника. Но в быту под влиянием фонетико-грамматического и акцентологического строя татарского языка они звучали в особой транскрипции: Варвара — *Барый* (ласкател. *Барук*), Анастасия — *Начтый* (*Начтук*), Дмитрий — *Метрай* (*Метук*), Петр — *Питрай* (*Питук*). Вследствие канонизированности именника одинаковые имена у крещен встречались чаще. Так, анализ материалов переписной комиссии 1897 года показал, что в селе Ураево-Челны Лаишевского уезда на 76 мужчин приходилось 33 имени, а на 82 женщины — 30 имен. Были случаи, когда одно имя было у 10 женщин (Мария) и у 14 мужчин (Иван).

Эти традиции имяназечения сохраняются и в современной татарской семье. Часто и сейчас имена в семье либо начинаются на одну букву (Раиф, Раис, Равиль, Разия), либо созвучны их окончания (Хидият, Талгат, Рифкат). Широко распространена традиция наречения однокоренными именами дочери и сына (Фарид — Фарида, Данис — Дания). Особенностью современного татарского именника является большое количество западноевропейских имен (Альфред, Рафаэль, Роберт, Камилла). Новые имена в лексико-семантическом отношении были полной противоположностью старым. В них нашли отражение революционные события, годы коллективизации и индустриализации, а также имена и фамилии выдающихся деятелей, имена, восходящие к географическим названиям (*Казбек*, *Урал*, *Эльбрус* и др.), имена по названиям планет (*Венера*, *Марс* и др.), минералов (*Бриллиант*, *Энже* и др.), цветов (*Резеда*, *Роза*, *Сирень*, *Ландыш*). Широко распространенными стали в те годы аббревиатурные имена, такие, как *Виль* (Владимир Ильич Ленин), *Лениза* (ленинские заветы), *Ленар* (ленинская армия), *Рунар* (революция уничтожает национальную рознь), *Дамир* и *Дамира* (Да здравствует мир!) и т.п. Для татар свойственно активное имятворчество, когда родители сами придумывают детям имя, созвучное именам

в семье (Альфия — Альфис, Рифкат — Ливкат). В 1980—90-е гг. наблюдается резкий рост татарских имен тюркского происхождения: Ильнур, Айгуль, Тацсылу и т.п.

С раннего возраста детей приучали к труду. Мальчики, как правило, выполняли работу, считавшуюся мужской, девочки во всем помогали матери и другим женщинам в семье. Считалось, что, с малолетства помогая родителям, дети быстрее и легче приучатся к работе. В народе говорили: *«Өч яшьлек малай атага булышыр, өч яшьлек кыз анага булышыр»* (В три года мальчик поможет отцу, а дочь — матери). Мальчиков рано — в 6—7 лет приучали обращаться с лошадью, в 7—8 лет они уже участвовали в земледельческих работах: бороновании, скирдовании сена. У девочек сызмальства воспитывали навыки ведения домашнего хозяйства: мыть посуду, убирать жилые помещения, готовить пищу, присматривать за младшими детьми. В число их обязанностей входили также принос домой воды, уход за домашней птицей. Девочек приучали также к рукоделию. Восемилетние девочки занимались ткачеством. До выхода замуж они должны были приготовить довольно большое количество предметов, входящих в состав приданого: скатерти, салфетки, одежду и прочее.

Трудовое воспитание по-прежнему остается одним из главных принципов воспитания и в современной семье, особенно в сельской. Дети начинают помогать в домашнем хозяйстве с раннего возраста: в дошкольном возрасте или в младшем школьном. Приобщение к труду ведется постепенно: вначале дети выполняют отдельные нетрудоемкие поручения. Например, в 3—4 года детям поручают кормить домашнюю птицу, в 4—5 лет — подметать пол в доме или мыть посуду. В младшем школьном возрасте у них появляются постоянные трудовые обязанности. Заметим, что в простых семьях дети несколько раньше включаются в домашний труд, чем в сложных. Очевидно, в последних не так остро ощущается необходимость в детской помощи. Часто дети в сельских семьях помогают родителям и в сельскохозяйственных работах. В процессе труда дети не только воспринимают трудовые навыки, в них воспитываются такие нравственные качества, как чувство коллективизма, ответственности, долга, заботы и внимания по отношению к окружающим, уважения к старшим.

Воспитание морально-нравственных качеств также считается одной из главных задач родителей, которые остерегаются

своих детей от поступков, осуждаемых обществом. Родители стараются, чтобы их дети не употребляли спиртное и не курили. Не имевшие распространения среди татар в прошлом пьянство и курение осуждаются старшим поколением. В селах и сейчас среди курящих юношей и даже мужчин, имеющих семьи и взрослых детей, редко кто осмелится курить при стариках, тем более при родителях.

В татарской семье отец был ответствен за воспитание, главным образом трудовое, сыновей, а мать — дочерей. В сознании современных родителей доминирует установка на совместное участие в воспитательной деятельности, но в реальной жизни матери более активно занимаются воспитанием детей, чем отцы. Мать чаще занимается маленькими детьми, следит за учебной школьниками, интересуется отношениями детей с друзьями и одноклассниками. Отец же чаще беседует с детьми о различных общественных, политических, культурных, спортивных событиях.

Одной из важнейших функций семьи в процессе воспитания детей по-прежнему остается передача этнокультурных традиций, воспитание этнонационального самосознания. Именно в семье в основном дети приобщаются к национальным обычаям, обрядам, праздникам, узнают народные предания, получают первые религиозные представления.

Заметим, что распределение ролей членов семьи в этнокультурной трансмиссии имеет свою специфику. Отцы в большей степени причастны к формированию национальной идентификации национального самосознания, тогда как матери в основном передают особенность национальной культуры и быта на содержательном уровне. Более успешно передача этнокультурных традиций происходит в трехпоколенных семьях, где главную роль в этом плане играют бабушки и дедушки.

У татар в отношениях между родителями и детьми до сих пор прослеживается влияние народной традиции сдержанности своих чувств. Считалось, что детей нельзя слишком баловать своим вниманием, особенно со стороны отца. Во многих татарских семьях (преимущественно в селах) сохранилась своеобразная иерархия взаимоотношений: со своими предложениями или просьбами дети предпочитают обращаться к матери, которая передает их отцу. В современной семье сохраняется и традиция поддержки взрослыми членами семьи авторитета отца перед детьми. Тем не менее абсолютный диктат со стороны родителей, особенно отца, и безого-

ворочное послушание, подчинение детей, характерные для их взаимоотношений в традиционной татарской семье, сменяются отношениями взаимоуважения, взаимного интереса обеих сторон. Детей привлекают к обсуждению различных вопросов семейной жизни, а родители и все взрослые члены семьи участвуют в решении вопросов, касающихся судьбы детей.

Дети в семье имеют сейчас большую эмоциональную ценность для родителей. В большей мере, чем прежде, современных родителей волнуют духовное развитие детей, их интересы, стремления. Прослеживается новое явление, характерное и для многих других народов нашей страны, — повышение срока опеки над детьми. Родители оказывают материальную помощь детям во время учебы в специальных учебных заведениях, а подчас и после их окончания, в проведении свадьбы, при больших затратах молодой семьи.

Учеба, образованность высоко ценились татарами и прежде. Они широко практиковали обучение детей грамоте. Обучались не только мальчики, но и девочки. Образованность молодых людей учитывалась при выборе будущих супругов. В народе говорили: *«Белемле кыз — бирнале кыз»* (дословно: Образованная, или многознающая, девушка — девушка с приданым).

Все большее значение в современной семье приобретают ценности эмоционально-психологического и духовного характера. Даже в сельской семье наиболее ценными в семейной жизни считают взаимную заботу, участие, теплоту человеческих отношений. Характерными для современной семьи становятся духовная насыщенность семейной жизни, широта культурных интересов ее членов, совместное проведение досуга.

Татарские семьи сравнительно устойчивы. Уровень разводимости в Татарстане в среднем в 1,5—2 раза ниже, чем в среднем в Российской Федерации, на Украине, в Латвии, Эстонии. Наряду с эмоционально-духовными факторами, стабилизирующими внутрисемейные отношения, определенную роль в упрочении брачных союзов продолжает играть общественное мнение, сохранившееся негативное отношение к разводам. В наибольшей степени традиционные установки на недопустимость разводов характерны для представителей старшего поколения. Фактором, скрепляющим семейно-брачные отношения, является и тесная родственная связь, столь характерная для татар.

Особенно близкое общение характерно для родственников, живущих в одном населенном пункте — городе или селе. Они часто навещают друг друга, чтобы узнать о здоровье, посоветоваться, поделиться радостями и печалями, отметить праздник или семейное торжество. Общепринятая норма бытового поведения у татар — взаимопомощь во время свадьбы и других семейных событий; в сельской местности, кроме того, помощь в страдную пору, участие в различных помочах (*амә*) — при строительстве дома, уборке картофеля и т.д.

Связи поддерживаются и между родственниками, живущими в разных населенных пунктах. Они переписываются, ездят друг к другу в гости, помогают в случае необходимости. Нередко дети сельских жителей, приехав в город на учебу или работу, живут у своих родственников на правах членов их семей: так 44% детей обследованных в 1980 г. сельчан первый год жизни в городе жили у своих родственников.

В целом определяющей тенденцией развития татарской семьи в настоящее время является все более интенсивное распространение новых современных норм домашнего быта при сохранении многих традиционных этноспецифических элементов.

§ 10. Семейные обычаи и обряды: свадебные, связанные с рождением ребенка, похоронно-поминальные

Свадебные обряды татар характеризуются заметным единством при сохранении многообразия терминов одинаковых по сути обрядов, свадебных чинов, угощений и т.д. Основные различия связаны со спецификой формы проведения религиозного обряда бракосочетания, который являлся первостепенной, неотъемлемой частью свадебной обрядности у татар-мусульман и православных христиан-кряшен. Определенное своеобразие вносит наличие богатого свадебного фольклора у татар-мишарей и особенно кряшен. У казанских татар в традиционном быту (XIX в.) он практически отсутствовал.

Для конца XIX — начала XX в. преобладающим был брак по сватовству. Эта форма заключения брака и предопределяла соответствующую свадебную обрядность. Основной чертой ее было строгое выполнение единого комплекса обрядов, харак-

терного для конкретной местности. Имеющиеся же отличия были обусловлены лишь социальными причинами и заключались в разном количестве гостей, продолжительности свадебных пиров, гостеваний, в богатстве даров и т.д.

В предсвадебный период, во время сватовства (*яучы килу, башкода килу, кыз килешу*), стороны договаривались о количестве и качестве даров (*калын, калын малы*), которыми сторона жениха должна была одарить сторону невесты. Сюда входили одежда, обувь, головные уборы для невесты, две перины — большая — *түшәк* и чуть меньшего размера — *ястык*. Кроме того, сторона жениха должна была выплатить обговоренную сумму денег — *баш акча, тарту*, которая использовалась для приготовления приданого, а также привезти определенное количество продуктов — меда, масла, муки, чая, мяса — для проведения свадьбы. Следует отметить, что во время переговоров у татар-мусульман речь шла об обязательствах со стороны жениха, в то время как количество приданого невесты особо не оговаривалось.

По достижении обоюдного согласия родители невесты приглашали сватов и родителей жениха на сговор — помолвку — *аклашу, ак бирү, килешү, кызны сүзгә салу* и т.д. Несмотря на разнообразие терминов, суть обряда повсеместно была единой: в знак окончательной договоренности стороны обменивались определенными вещами. Со стороны невесты, как правило, передавали полотенце, скатерть, со стороны жениха обговоренную сумму денег. Обряд, на который приглашались и родственники невесты, активные участники будущей свадьбы, завершался угощением.

Основная свадьба (*туй, никах туй*) у татар-мусульман проводилась в доме невесты. Главными среди приглашенных были родители жениха — *тәп кодалар*. Они везли с собой *калын* (иногда его привозили накануне свадьбы или за несколько дней до нее) и угощение, перечень которого был довольно устойчив. Это — пара гусей, два-четыре и более пышных хлебов — *калач, күмәч*, определенное количество *юача, катлама, жәймә* — род тонких сдобных лепешек, сладкие пироги и специальное свадебное лакомство — *чәкчәк, бавырсак*. Все это складывали в особый сундук — *аш сандыгы, күчтәнәч сандыгы* и везли на особой подводе — *аш чанасы, аш арбасы*.

Вместе с ними приезжали две-три пары *өндәүле* — особо приглашенные. Это близкие родственники жениха. Они также везли с собой угощение. Кроме того, одна-две пары гостей ехали без угощения. Их по своему усмотрению приглашали

тәп кодалар. Поэтому их и называли *иярчен* — присоединившиеся, *канат* — крылья.

Сторона невесты должна быть представлена ее родными, которые помогали в проведении свадьбы. Часть из них приносила с собой угощение — *аш белән килү, саум*, другие приглашали к себе на угощение (часто с ночевой) приезжих сватов, ухаживали за ними, обслуживали их.

Свадьба начиналась с проведения религиозного обряда бракосочетания (*никах, кәбен*) по сложившемуся у татар ритуалу. Мулла в книгу регистрации брака записывал *мәһәр* — условия заключения брака. Туда входили *калын, тарту*, продукты или их стоимость и т.д., которые были уже переданы стороне невесты. Особо фиксировалась определенная сумма денег, которую в случае развода по инициативе мужа он должен был выплатить своей жене. Затем мулла спрашивал о согласии молодых на этот брак. Поскольку сами молодые на этой свадьбе не присутствовали, за жениха отвечал его отец. За невесту же отвечали два свидетеля, которых специально отправляли узнать о ее согласии (невеста находилась за занавеской или в другой половине дома). Выслушав утвердительный ответ свидетелей, мулла зачитывал выдержки из Корана, посвященные бракосочетанию. После *никах* начиналось угощение.

Свадьба на стороне невесты продолжалась два-три дня: приезжих сватов приглашали к себе ее родственники. Это называлось *туй күтәрү, туй алу* — «поддержка свадьбы».

После того как разъезжались гости, в доме невесты начинали готовиться к встрече жениха: тщательно готовили специальное помещение для молодых, которое украшали самыми нарядными вещами из приданого. В нем они находились первые дни. Утром молодоженов отправляли в баню. Оттуда молодой супруг возвращался в новой одежде, спитой невестой. Он, в свою очередь, одаривал ее ценным подарком — *кыз куенына салу*.

Первый приезд жениха сопровождался выплатой большого количества выкупов: за возможность въехать во двор, войти в комнату к молодой, стелившим брачную постель, топившим баню, деревенским ребятишкам, которые специально за подарком приходили в дом. Поэтому жених вез с собой чемодан с подарками и угощением.

В первый свой приезд молодой оставался там от двух до четырех-шести дней, после чего его отвозили обратно. В последующем он приезжал по четвергам, вечером, а утром

уезжал обратно. Этот период — *кияүләп йөрү* — по продолжительности был различным и, как правило, зависел от семейных обстоятельств.

У кряшен же венчание проводилось в церкви. Под венец молодых вели посаженные родители — *кыяматлык*, выбираемые из близких родственников жениха. Они становились как бы опекунами молодой семьи и оставались таковыми на всю жизнь. После венчания молодая поселялась в их доме. Здесь ей заменяли девичий головной убор на женский — *баи байләү*. Из этого дома ее перевозили в дом мужа, где и проходила основная свадьба. Переезд молодой в дом мужа у всех татар назывался *килен төшерү*, *арчи* и проводился, как правило, летом.

Встречать молодоженов собирались не только родственники, но и многие односельчане. У крыльца молодых ждали родители. Мать стелила под ноги невестке вывернутую шубу или подушку, приговаривая: «*Төкле аягың белән, килен*» (доброе пожелание молодой при встрече ее в доме мужа).

Входя в дом, молодая вешала полотенце. Этот обычай называли *элеп керү* — «повесив, входить». Затем молодых сажали за стол. Она должна была съесть горбушку хлеба, помазанную маслом и медом, чтоб была мягкой, как масло, сладкой, как мед, то есть уживчивой, покладистой. И обязательно выпить пару чашек чая. Руки молодой погружали в муку, чтоб не знала бедности, недостатка.

Повсеместными были обряды *эй киендерү* — «обряжение дома»: снимали висевшие в доме занавески, настенные матерчатые украшения и вешали новые из приданого невесты, а также *су юлы күрсәтү* — «показ дороги по воду». Ее вели к роднику, с которого ей предстояло носить воду. Молодых родственников, участвующих при этом, невестка одаривала.

У кряшен все обряды, будь то приезд сватов, переезд невесты в дом мужа, обряжение дома и т.д. сопровождалось исполнением особых свадебных, гостевых песен.

Переезд молодой сопровождался рядом застолий как в доме родителей мужа (у кряшен — основной свадьбы с особым ритуалом «показа невесты» — *бөрканчек ачу* и т.д.), так и его родственников. Гостевой этикет у всех татар был одинаков. После отъезда сватов на угощение, называемое *килен токмачы*, *килен салмасы* (лапша снохи), собирали пожилых родственников, соседей. Завершали же цикл свадебных трапез в целом скромные, но важные в смысловом значении застолья, проводимые в том и в другом доме. В

доме невесты проводили *казан кайтару* (возвращение котла) с приглашением молодоженов, а в дом жениха приглашали родителей невестки. Только после проведения этих застолий стороны свободно, по своему усмотрению могли навещать друг друга.

Глубокие преобразования, происходившие в жизни народа в послереволюционные годы, материальные трудности, связанные с войнами начала XX в., оказали влияние и на форму свадебных обрядов.

В 1930—1960 гг. наблюдается резкое сокращение традиционных свадебных обрядов, появляются новые. Так, в этот период во всех татарских деревнях распространенной становится форма заключения брака убегом — *ябышыл чыгу*. При этой форме молодые люди сами договаривались о вступлении в брак. Решив жениться, юноша ставил в известность своих родителей, причем, как правило, согласовывал с ними день, когда приведет невесту в дом. Родители же девушки лишь догадывались о намерении дочери. Были случаи, когда об этом дне не знали ни те, ни другие родители. Юноша уводил к себе свою избранницу под покровом ночи, чаще всего из клуба, с посиделок, пригласив с собой своего друга и близкую подругу невесты (в свидетели). Наутро родители или кто-нибудь из близких родственников юноши шли к родителям девушки с известием о местонахождении их дочери и приглашением на угощение, во время которого проводился религиозный обряд бракосочетания — *никах*. Через некоторое время, нередко приурочивая к какому-нибудь советскому празднику, в доме жениха проводили свадебный пир. В отличие от традиционного его проводили по-новому: с одновременным приглашением и угощением за одним столом и мужчин и женщин, много пели, плясали, шутили, и стали называть появившимся в двадцатые годы термином *кызыл туй* (красная свадьба).

К концу XX в. сформировался такой тип свадебной обрядности, в котором органически сочетаются сохраняемые (иногда возрождаемые) традиционные обряды и новые. И разнообразие свадеб получается за счет различного сочетания в них тех или других элементов. Характерной их чертой является свободный выбор обрядов. И потому в одной и той же местности форма свадьбы, как правило, зависит только от желания молодых и их родственников, их знания, умения. Главным становится создание праздничной атмосферы, подчеркивающей важность, значимость этого момента в жизни

молодых и их родственников. Это достигается с помощью «торжественного ритуала регистрации брака», проводимого государственными органами, и устройством свадебных пиров. Остальные же моменты обрядового оформления брака не имеют большого значения, и потому сроки, порядок их проведения не столь существенны, хотя они и создают своеобразие отдельных свадеб.

В сельской местности наблюдается большее разнообразие вариантов, в городской же, в условиях многоэтажных домов, свадьбы проводятся по более упрощенной и одинаковой схеме. Вместе с тем существует ряд черт, присущих для всех свадеб. Становится обязательным получение согласия родителей на предстоящий брак после того, как молодые люди решают пожениться. При встрече родители договариваются о сроках проведения свадьбы, количестве гостей как с той, так и с другой стороны, о том, где и как будет проходить свадьба.

Характерно возрождение на новой основе традиции приготовления свадебной одежды. Как отмечалось выше, испокон веков сторона жениха готовила для невесты одежду, в которую входил отрез на платье. Ответный подарок для жениха — рубашку и другие предметы одежды — готовила и невеста. Однако не было традиции пошива специального свадебного платья, рубашки белого цвета.

Появление свадебной одежды разового пользования — белое платье удлиненного покроя, фата, белые туфли — для девушки, темный костюм, белая рубашка — для юноши, обручальные кольца — новое явление для татар. Повсеместное ее распространение, как атрибута молодоженов началось с конца шестидесятых годов, когда в практику государственных учреждений, оформляющих брак, вошел ритуал его торжественной регистрации.

Свидетельством большой популярности этого ритуала служит тот факт, что в сельской местности, где нет специальных Дворцов бракосочетания, как в городах, сами молодожены, их родственники, друзья становятся не только активными участниками, но и создателями праздничной атмосферы во время акта регистрации брака. Молодожены прибывают на место регистрации брака в сопровождении большого количества гостей, музыканта. Нередко сюда прибывают и их родители. Едут обязательно на украшенных яркими лентами, воздушными шарами автомашинах, подводах вне зависимости от дальности пути.

После регистрации брака участники ритуала едут в дом жениха. Молодых встречают его родители, родственники. Под ноги невестки (молодых) стелют ковер, дорожку, кладут подушку, приговаривая: «*Төкле аяғың белән, килән*» и, прежде чем пропустить молодую в дом, в зависимости от местной традиции, ее угощают медом, маслом, хлебом-солью или дают испить сладкого напитка — *ширбат*, которые находятся на подносе в руках матери (старшей сестры, тети) жениха. Подобная встреча молодоженов характерна и для городской местности.

Свадебные пиры, застолья. При их проведении стойко держится традиция возрастного деления участников.

Свадебное застолье для пожилых — *картлар туге, олылар туге* проводится как в доме невесты, так и жениха. Характерной особенностью его является не только возраст большинства приглашенных, но и стиль застолья — без спиртных напитков, с подачей традиционных блюд и т.д. Следует отметить, что свадебное угощение для пожилых в доме невесты после легализации религии в последние десятилетия почти повсеместно снова стало называться *никах туй*, так как именно здесь проводится мусульманский обряд бракосочетания — *никах*, причем в нем активно участвуют сами молодожены. Это является существенной модификацией традиционной обрядовой формы.

Свадебное застолье для гостей среднего возраста — *туй* — является главным. На него приглашают самое большое число гостей. Чаще всего сейчас проводят эту свадьбу в одном месте — в доме родителей жениха, иногда невесты. В городах же обычно устраивают в помещении столовой, кафе, ресторана или специального «зала торжеств».

Характерные особенности ее сложились еще в тридцатые годы: одновременное угощение (за общим столом) мужчин и женщин, наличие песен, плясок и т.д. Однако в последние годы идет процесс формирования новых черт. Так, повсеместно на самое почетное место за столом сажают молодоженов с их свидетелями. Рядом с ними сидят родители невесты или жениха, в зависимости от того, в чьем доме проходит свадьба. Меняется сам стиль свадебного застолья за счет включения в него многочисленных игровых моментов. Некоторые из них заимствованы из свадебных обычаев народов нашей страны; другие — из практики масовиков-затейников. Это, как правило, различные шуточные состязания молодоженов в ловкости, которым придается определенное

смысловое значение, многочисленные шуточные наказы молодой, ее мужу, поздравления в стихах, запись пожеланий в специальный альбом и т.д. Характерно быстрое распространение этих моментов благодаря мобильности населения, участию в свадьбах как сельских, так и городских жителей, наличию национально смешанных браков.

Свадебное застолье не мыслится без одаривания молодых. А вот взаимное одаривание двух роднящихся сторон во время свадебного пира встречается все реже. Иногда по договоренности сторон, взаимное одаривание родственников вообще не проводят.

Если есть хороший организатор и музыкант, на свадьбе много поют. Это в основном современные лирические песни как профессиональных, так и самодеятельных композиторов, а также подходящие случаю куплеты-импровизации. Во время перерывов организуют пляски, танцы, проводят различные игры.

В целом повсеместно продолжается процесс унификации, сокращения свадебной обрядности. В ней появилось много единых, интернациональных черт. И этот процесс, очевидно, необратим.

Родильные обряды занимали скромное место в семейно-бытовой обрядности. Тем не менее традиционные их формы бытования у татар и у других народов, рассматривались как необходимые для обеспечения безопасности роженицы и ребенка от вредоносного воздействия «злых сил», предопределения судьбы новорожденного. Они служили актом приобщения его к семейному и отчасти к более широкому коллективу. Кроме того, выражали чувства радости и надежды в связи с появлением нового члена семьи.

Повсеместно роды проходили в чистой половине дома. Принимали их бабки-повитухи (*кендек аби, бабай абице, аби*). Повитуха не только принимала роды, выполняла послеродовые процедуры над ребенком и роженицей, но оставалась необходимой помощницей в первое время после родов, становясь особо чтимым человеком на многие годы. Она обрезала пуповину, купала новорожденного. После первого купания новорожденного заворачивали в рубашку отца, чтобы ребенок был близким ему и любимым. Повитуха, произнося подходящие молитвы, смазывала ротик ребенка медом и маслом с пожеланием благополучия, удачи в жизни, чтобы вырос он добрым и ласковым. Иногда у крашен вместо меда ребенок давали пососать завернутый в тряпочку разжеванный с

маслом хлеб, приговаривая: *«Ипиле-тозлы бул, талигалы, таупиклы бул, этиле-эниле бул, тигез канатлы бул — с хлебом-солью будь, счастливым, воспитанным будь, с отцом-матерью будь, двукрылым будь»*. Обряд этот назывался *авызландыру, авызлыкландыру*.

Повсеместно бытовало бережное отношение к роженице. Считалось, что даже взгляд на печную трубу дома, в котором идут роды, является богоугодным — *«түрэгән хатынның моржасына карасаңда — саваплы»*. В тот же день, сразу же после родов, или на следующий, обязательно топили баню, которая называлась *баби мунчасы* — баней новорожденного. Ее топили несколько дней подряд. Помыться в такой бане также считалось делом богоугодным. Когда баня становилась нежаркой, бабка-повитуха помогала помыться роженице и искупать младенца.

В первые дни после родов женщину навещали соседки, родственницы. Они приносили с собой угощение. Бытовало поверье, что чем больше женщин придет с угощением, тем молочней будет мать.

Первую рубашку новорожденному шили крупными стежками, чтоб не было грубых швов, из чего-нибудь старого, так как придерживались поверья, что в таком случае ребенок одежду будет носить бережно, не снашивая. Рубашку эту надевали лишь в первые дни, как правило, до отпадения пуповины. Нельзя было дольше, иначе новорожденный будет плаксивым, болезненным. Затем ее стирали, гладили и сохраняли для следующего ребенка, «чтоб дети были дружными меж собой».

У татар-мусульман имя ребенку давали через несколько дней после рождения. Оставлять его без имени дольше считалось опасным, так как он мог заболеть. Обряд наречения имени (*исем кушу, ат салу*) проводился с приглашением муллы и почтенных старцев-родственников, соседей. Сама церемония заключалась в том, что младенца на подушке подносили к мулле, и он, читая выдержки из Корана, несколько раз произносил имя новорожденного, и тут же делал запись в книге регистрации новорожденных.

Судя по надписям на надгробиях, переписным листам и другим историческим источникам, вплоть до XIX в. преобладали имена тюрко-татарского происхождения. В XIX в. картина резко меняется. Под влиянием и при активном участии духовенства, получившего религиозное образование в различных медресе г. Бухары, стали внедряться «исламские

имена», смысл которых сводился к прославлению Аллаха и пророка Мухаммеда. Большими тиражами и многократно были опубликованы «соответствующие шарияту» именники и циркуляры по правильному написанию отдельных имен. Это привело к тому, что к началу XX в. преобладающими стали имена из мусульманского именника.

Церемонию наречения завершало угощение (*аш*). Это было единственное застолье, куда приглашались мужчины, да и то в основном пожилые. Более многолюдным был званый обед для женщин. Женщины всегда приходили с подарком для новорожденного.

У татар-кряшен ребенок получал имя при крещении в церкви, куда несли его крестные родители — *урсэни, урсэти, урсай, урсанай* (дословный перевод — русская мама, русский папа). Дома по этому поводу устраивали званый обед — *кечтина*.

В народе довольно стойко бытовала вера в то, что первые сорок дней жизни новорожденного особенно опасны. И потому его нельзя оставлять одного, чтобы не навлечь беду. И если все же приходилось оставлять ребенка одного, то в люльку клали нож, ножницы, старый веник, чтобы «джины не могли подменить».

Младенца тщательно берегли от сглаза, поэтому не носили туда, гделюдно, не показывали его. Кроме того, применяли «предохранительные меры»: зыбку вешали на рябиновую жердь. Веточку рябины, черемухи привязывали к зыбке, пришивали к шапочке ребенка, им приписывалось свойство оберегать от сглаза. С этой же целью к шапочке пришивали ракушку-каури, яркую пуговицу. Ребенка специально мазали сажей, к ручке привязывали яркую нитку. Если же считали, что ребенка сглазили, то прибегали к исполнению различных заговоров. Заговорами лечили и многие болезни, в частности грыжу, корь, судороги и т.д. В случае смертности детей в данной семье новорожденного называли именем, составной частью которого было слово *тимер* (железо) — *Тимерша, Биктимер, Минтимер, Тимергали*. К исполнению подобных поверий, магических обрядов прибегали лишь в критические моменты, поэтому их знали немногие. Каждому мальчику делали обрезание — *сәннэт*. Занимались им профессионалы, называемые *баба, бабачы*.

Анализ традиционных обрядов, связанных с рождением ребенка, свидетельствует о том, что многие из них аналогичны подобным обрядам тюркоязычных народов. Однако у татар

уже в начале XX века они не были массовыми, обязательными. Этим, очевидно, можно объяснить столь быстрые изменения в этих обрядах в советское время. Одним из показателей перемен может служить резкий отказ от мусульманских имен и интенсивный поиск новых, характерных для середины 1920—1930-х гг.

Ввиду того, что роды стали принимать акушерки и все чаще в больнице, отпала необходимость в бабке-повитухе. Вместе с этим менялись и сопровождающие рождение ребенка обряды: одни исчезали за ненадобностью (*кочек кұлмаге, авызландыру*), другие — как переставшие отвечать возросшим гигиеническим требованиям, уровню жизни (различные обереги, заговоры и т.д.).

Современный период бытования и развития обрядности, связанный с рождением ребенка, характеризуется сохранением тех традиционных обычаев, обрядов, празднеств, которые подчеркивают радость родных по этому случаю, — *сөөнче чәе, баби мунчасы* и др. Если женщина работает на производстве, она никогда не остается без внимания своего коллектива — ее навещают, вручают подарок.

Продолжает бытовать проведение праздника в честь новорожденного — *баби туге* — с приглашением большого количества гостей: родных, знакомых, товарищей по работе. Его устраивают первенцу или долгожданному ребенку, будь то мальчик или девочка. Веселье проходит так же, как и при любом праздничном застолье. Каких-то специальных церемоний, посвященных именно ребенку, здесь нет.

В постсоветское время в семьях больше внимания стали уделять проведению религиозного обряда — *исем кушу*. Нововведением последних лет является проведение обрезания хирургическим путем, в больницах. Если раньше его проводили «по медицинским показаниям», то сейчас для этого достаточно желания родителей.

Похоронно-поминальные обряды включают в себя обряды подготовки покойного к погребению, непосредственно погребальные и поминальные. К началу XX в. они были унифицированы и представляли два комплекса: похоронные обряды татар-мусульман и похоронные обряды татар-кряшен. Комплексы эти имели существенные отличия, которые обусловлены своеобразием процессов бытования, трансформации древних обрядов, протекающих после принятия ислама одними и христианства — другими. Вместе с тем в них было много общих черт, являющихся, очевидно, древними пластами

похоронных обрядов. Их особенность — устойчивость ритуала. Как никакие другие, эти обряды стремятся провести по традиции (*ата-бабадан калган йола*). Даже в городской местности абсолютное большинство татар придерживаются традиционного похоронного обряда: одни — «мусульманского», другие — «христианского» («кряшенского»).

В исламе канонизирована лишь часть похоронных обрядов. Это способы обмывания, обряжения умершего, рытье могилы, процесс похорон, которые проводятся под руководством знающих, обучившихся этому людей, которые по своему желанию получают соответствующие знания и навыки от людей старшего поколения. Ритуал каждого обряда четко расписан: погребение умершего, по возможности, в день смерти или на следующий день, обмывание его лишь перед погребением, причем мужчин обмывают мужчины, женщин — женщины; особое облачение из белого материала — *кафенлау*, рытье могилы с подбоем — *лахет*, куда укладывают покойника и т.д. Эти обряды едины у всех групп татар-мусульман. Поминальные же обряды в исламе не регламентированы. Они связаны с этнической историей народа и потому вариативны, в них сохраняются местные отличия, различные поверья, правда, исполнение мусульманских молитв, чтение отрывков из Корана является их неотъемлемой частью. Как и у большинства тюркских народов, поминки проводят на 3, 7, 40 день и години. Благодаря унификации сложился единый порядок поминок, проводимых как званый обед, предваряемый чтением Корана, раздачей присутствующим подаяния — *садака*. На третий — *өчесе*, седьмой день — *жидесе* их проводят скромно, приглашая в основном пожилых. Если на третий день приглашают мужчин, то на седьмой — женщин, и наоборот. Обязательно тех, кто обмывал. Больше число гостей — на сороковой день — *кырыгы*, еще больше — на годовичные поминки.

Похоронно-поминальные же обряды татар-кряшен характеризуются наличием в них, с одной стороны, моментов, связанных с христианством (православием) — молитвы, атрибутика (иконы, свечи, гроб и т.д.), порядок обмывания (сразу после смерти) и облачения, состоящего из специально приготовленной, по форме обычной нательной одежды. С другой — сохранением в их ритуале древнетюркских элементов, особенно в поминальной обрядности. В частности, обряд «жертвоприношения» — *кан чыгару* в дни поминок, причем приносились три жертвы. Первая (чаще всего овца) — во имя покой-

ного, вторая (курица) — во имя умерших родственников — *ыру тамыр өчен*, третья (рыба) — во имя всех покойников вообще. Перед началом поминального обеда несколько человек шли на кладбище и приглашали умершего словами: «Идем с нами, проведем твой праздник». За столом оставляли место, ставили тарелку, стакан, клали ложку, повернув ее черенком в обратную сторону. Завершив обед, «проводжали покойника». Обряд назывался *саяк озату* — «проводы костей»: с «места покойника» брали еду, питье, собирали все кости со стола (их нельзя было ни ломать, ни грызть), еду клали на столб забора, питье выливали под столб, кости закапывали, приговаривая: «Простите, не причиняйте вреда». Вернувшись в дом, сообщали: «Проводили его». Все присутствующие говорили: «*Туфрагы жиңел булсын*» — «Пусть земля будет пухом». Затем, во время поминок на 40-й день, раздавали вещи покойного.

Характерно сохранение особых поминальных блюд: *алба* (*калба*) (прожаренную до покраснения муку засыпают в кипящее масло; затем туда добавляют подслащенную медом или сахаром воду и кипятят до загустения) готовят как в день похорон — угощают всех присутствующих, завернув в платочек, кладут под мышку покойного, так и на поминки. На поминки 40-го дня пекут *кырык гердә* — сорок булочек, поминальный стол имеет особый набор обязательных блюд и т.д.

При всей устойчивости похоронно-поминальной обрядности в ней наблюдаются значительные изменения. Их можно охарактеризовать как ослабление строгости выполнения отдельных обрядов, их исчезновение. Если для традиционных похорон было характерно ясное осознание необходимости их для «нормального» пребывания покойного в другом мире, четко выраженное почитание культа предков, то большинство татар в настоящее время никак не связывают обряды с потусторонней жизнью. Они исполняются именно как народные и осознаются прежде всего как последние почести завершившему жизненный путь.

Кроме поминок по отдельному покойнику, проводятся и общие поминки. У татар-мусульман они выражались в массовом посещении мужчинами кладбища в дни основных исламских праздников — *Курбан гаите* и *Ураза гаите* — для индивидуального совершения у могил родственников моления, имеющего чисто мусульманский характер. У крышен же общие поминки совершались в дни церковных праздников —

весной после Пасхи (*Олы көн*) и осенью перед Покровом. Справлялись они как дома, так и на кладбище. В ритуал входили «жертвоприношение» — *корбан* (курицы), приготовление поминальных блюд (обязательно рыба, яичница, оладьи), увеселения, «чтобы были довольны покойники». Остаток пицци оставляли на могиле; во время еды говорили: «*аның алдында булсын*» — «пусть будет перед ним».

В советское время у татар-мусульман как сами религиозные праздники, так и общие поминки в эти дни постепенно были вытеснены из обихода. Лишь в постсоветское время эта традиция начинает возрождаться. У крышен же они бытовали и продолжают бытовать достаточно активно.

§ 11. Народные праздники

Традиционная система обычаев, обрядов и праздников татар является ярким свидетельством точности определения исследователей о том, что ислам — образ жизни. Она включала в себя как повседневные нормы поведения, так и оформление наиболее значимых моментов в жизни человека (рождение, вступление в брак и т.д.), в целом всю праздничную культуру народа. Время суток регламентировалось звуками азана, звучащими с минаретов мечетей. Ежедневный праздничный день мусульман — пятница — предварялся посещением бани, а праздничное утро — чаепитием со сдобными оладьями — *коймак*, испеченными на углях в духовой печи. Правила поведения за столом — обязательная молитва до и после трапезы, знание распорядка, умение подготовиться и провести по определенному ритуалу обязательную для мусульманина ежедневную пятикратную молитву (*намаз*), необходимые молитвы при посещении гостей и других жизненных ситуациях прививались с «младых ногтей», «с молоком матери». Все это закреплялось в подростковом возрасте при обучении в мектеб и медресе.

Девушки, как правило, знали наизусть многочисленные байты, мунаджаты религиозно-нравственного содержания, в частности, из книг «*Бэдэвам*», «*Бакырган китабы*», «*Йосыф китабы*», которые нередко звучали и во время девичьих посиделок. Они любовно расшивали или готовили на ткацком станке особые молитвенные коврики — *намазлык*, которые были обязательной принадлежностью приданого. Ими

молодая одаривала родителей мужа, его пожилых родственников. Религиозные знания становились основой норм поведения, привычкой, обычаем. Вслед за поэтом, обращаясь к родному аулу, каждый мог сказать:

«Здесь Бог вдохнул мне душу, я свет увидел здесь,
Молитву из Корана впервые смог прочесть,
Впервые здесь услышал слова Пророка я ...»

Специфика традиционной праздничной культуры абсолютного большинства татар состояла в том, что она включала в себя как религиозные (мусульманские), так и светские праздники. Ислам из-за скользящего лунного календаря (ежегодно дата проведения праздников смещается на 11—12 дней вперед, возвращаясь к первоначальной дате через 33 года) не смог вобрать в себя, как это произошло в христианстве, местные праздники, как правило, приуроченные к определенному времени сельскохозяйственного цикла. Поэтому татарские народные праздники, в частности Сабантуй, Джиен, бытовали в безрелигиозной форме.

Это разделение четко осознавалось и нашло отражение в их названиях. Особо чтимые мусульманские праздники татары называли арабским словом *гает*. Их, как и во всем мусульманском мире, было два: *Ураза гаите* — Праздник поста и *Курбан гаите* — Праздник жертвоприношения. Народные же праздники называли словом *бэйрәм*, этимология которого сводится к понятиям «весенняя красота (прелесть)», «весеннее торжество». Отношение к *гает* было особо почтительное, сакральное, как к явлению Богом данному, священному. Поэтому все элементы ритуала этих праздников воспринимались как религиозно-нравственные предписания, обязательные для исполнения.

Форма проведения религиозных праздников у татар-мусульман повсеместно была одинаковой. Она включала в себя проведение коллективной утренней молитвы (*гает намазы*), в которой принимало участие все мужское население, в том числе и мальчики. Как правило, идущие в мечеть собирались группами и громко, нараспев произносили *такбир* — формулу возвеличивания Аллаха. Когда позволяли погодные условия, такие богослужения нередко проводили под открытым небом, как правило, недалеко от кладбищ; в непогоду — в мечетях. Затем шли на кладбище, где каждый совершал намаз возле могил своих близких. Тем временем женщины дома готовили праздничное угощение.

В праздничные дни (каждый длился по три дня) с поздравлением обходили дома родственников, соседей. Обязательным было посещение родительского дома. По мере возможности старались порадовать близких подарками, угощением, устраивали званые обеды.

В дни *Курбан гае*те совершали жертвоприношение (*корбан чалу*) по четко разработанным в исламе правилам. Мясом жертвенного животного старались угостить как можно больше людей.

Ритуал других праздников, не религиозных, заметно различался в отдельных регионах проживания татар. Это и естественно, ибо формирование и функционирование обрядности зависит от множества факторов. К ним относятся неоднородность этнических корней, большие различия как социально-экономических, так и климатических условий жизни отдельных этнографических, территориальных групп татар, дисперсное расселение в иноязычной среде. И наконец, сами закономерности функционирования обрядов и праздников, а именно вариативность как необходимое условие существования традиции, в том числе праздничной, предполагают локальные различия в форме бытования однотипных явлений.

Одним из наиболее значимых народных праздников является Сабантуй. Трудно говорить о времени возникновения этого праздника, да и о том, как его праздновали наши древние предки. Ясно одно, что он возник и развивался вместе с формированием татар как этноса на конкретной территории Волго-Уральского региона с его своеобразными природно-климатическими условиями. Он тесно связан с образом жизни народа, его хозяйственной деятельностью. Поэтому он и сформировался именно у той группы, которая явилась центральной, определяющей в сложении этноса, а именно среди казанских татар, основной хозяйственной деятельностью которых испокон веков являлось пашенное земледелие.

Сабантуй имел четко установленное время. Встречая весну и радуясь наступлению Нового года, его праздновали перед началом самой важной для земледельца работы — сев яровых культур. Отсюда и название его — *Сабан туге* — «свадьба плуга», а возможно — «свадьба яровых», ведь слово «сабан» означает и то и другое, а «туй» — это «свадьба», «торжество». Вместе с тем у него не было не только точной календарной даты, но и определенного (установленного) дня недели. Все зависело от погодных условий, интенсивности

таяния снега и, следовательно, от степени готовности почвы к севу яровых культур.

Века отшлифовали форму его проведения. Он имел лишь для него присущий набор (комплекс) обрядов, атрибутов, увеселений, ставший традиционным. Кульминация праздника — *мәйдан*, а именно проведение конных скачек, состязаний в беге на определенную дистанцию и выявление самого смелого, сильного, ловкого борца года — батыра, победителя в состязании по национальной борьбе (*көрәш*), повсеместно была одинаковой.

Для награждения победителей подарки выделяли сами жители деревни. Сбор их проводили накануне майдана в одних районах пешие юноши, в других — верхом на лошадях, в третьих — пожилые мужчины. При сборе подарков юношами обязательно были музыканты. Но перечень даров был единым и состоял в основном из предметов женского рукоделия, отрезков материи. Самым ценным подарком считалось полотенце, которое получали от каждой молодухи (*яшь килен*), вышедшей замуж после предыдущего сабантуя. Каждая из них специально для этих целей собственноручно готовила одно из лучших, богато орнаментированных полотенец из своего приданого. Кстати, стоимость одного узорного полотенца равнялась стоимости барана. Выделить подарок считалось необходимым, так как в противном случае односельчане могли осудить за жадность. Среди дарителей были и такие, кто давал обещание выделить подарок для сабантуя в случае исполнения желания (*адарынып*) или как подавание (*садака итеп*). Причем нередко оговаривали: «Мой подарок — борцу» или победителю скачек, или, наоборот, наезднику, пришедшему последним и т.д.

И еще повсеместной, неотъемлемой частью сабантуя, создающей атмосферу приближения праздника, являлся сбор детьми крашенных яиц. Он предвещал сбор подарков. Особого названия у этого обряда не было. Жителей деревни о таком дне оповещали заранее, чтобы хозяйки успели покрасить яйца. Их красили в отваре луковой шелухи, в зависимости от концентрации которого цвет яиц варьировал от золотисто-желтого до темно-коричневого. В отваре березовых листьев получали различные оттенки зеленого цвета. Кроме того, пекли *баурсак*, крендели, покупали конфеты.

А для детей — это любимый праздник, ведь к этому дню они получали обновку. Матери готовили специальные мешочки, как правило, из красных концов домотканых полотенец.

Нередко дети ложились спать одетыми, обутыми, чтобы утром не терять на это время; под голову вместо подушки клали полено, чтобы не проспать. Рано утром, чуть свет, мальчики и девочки в возрасте от 3—4 до 9—10 лет начинали обход домов. Заходя в дом, ребенок произносил: «Пусть легкой будет моя нога, пусть будет много кур и цыплят» (это пожелание благополучия в наступившем году). Получив угощение, поблагодарив хозяев, малыш спешил в другой дом. День сбора яиц проходил очень оживленно. Сам сбор продолжался два-три часа. Затем дети выходили на улицу, где начинались различные игры с собранными яйцами. Завершался день состязаний вечерними молодежными играми.

Помимо таких, повсеместно проводимых обрядов, в отдельных регионах в ритуал сабантуя входили и другие обряды встречи весны. Один из них — коллективное угощение кашей, приготовленной на природе из подворно собранных продуктов. Одинаковый по форме этот обряд бытовал под разными названиями: *заря (даря) боткасы* (смысл терминов не ясен), *карга боткасы* — «грачиная каша». В этих районах именно с этого времени начиналась подготовка к сабантую, или сбор яиц конными юношами (*сөрән, сөрән сугу*), проводимый также в комплексе сабантуя и т.д.

Основная и главная особенность Сабантуя заключается в том, что это истинно народный праздник, ибо организаторами и активными участниками всех праздничных мероприятий являлись все жители деревни. В подготовительной части главенствовали дети. Да и в состязаниях они не оставались сторонними наблюдателями — в конных скачках наездниками были мальчики 8—12 лет, ведь на деревенские скачки выставляли коней все, кто мог. С них начинались состязания в беге; борьбой двух малышей 5—6 лет начиналась борьба (*көрәш*). Это зачин, затравка. Татарская национальная борьба — борьба на кушаках. В качестве кушака используется полотенце. Каждый борец обхватывает своим полотенцем противника за талию и таким образом ведет борьбу. После малышей поочередно борются мальчики постарше, юноши, мужчины среднего возраста. Дружными возгласами одобрения встречают зрители каждый удачно проведенный прием. Тот, кто сумеет положить на лопатки своего противника, получает подарок. Поединок продолжается до тех пор, пока один из борцов не признается побежденным. После нескольких удачных схваток победитель становился претендентом на звание сильнейшего борца — батыра. Таких претендентов набиралось

несколько человек; их борьба между собой становилась кульминационным моментом. Батыр, так же как и победитель скачек, получал один из лучших призов.

Сабантуй был праздником одной деревни. На него не было принято приглашать гостей из других деревень. Вместе с тем в деревнях одной округи старались проводить состязания не в один день, чтобы желающие могли посетить их праздник. Как правило, старейшины деревень — аксакалы, договорившись об этом, оповещали сельчан на одном из базаров. Желающие посмотреть или принять участие в празднике сами прибывали на место состязаний. После окончания их приглашали на обед или ужин родственники или друзья. Однако сабантуй — не время гостеваний, ведь сразу после него приступали к севу.

Являясь активно функционирующим явлением этнической культуры, сабантуй стал и интегрирующим фактором при сложении татарского этноса. Он стал народным и для татар-мишарей, проживающих в контактных зонах с казанскими татарами.

Особенно ярко это свойство сабантуя проявилось в XX столетии, внесшем большие социально-экономические преобразования, в корне изменившие образ жизни народа. Из сельского в основной своей массе, татары стали одним из самых урбанизированных народов Советского Союза, а сейчас — России. И сабантуй, изначально небольшой сельский праздник, стал общенациональным праздником татарского народа. Его празднуют во многих городах не только России, но и всего бывшего Советского Союза, где в процессе миграции появился значительный контингент татар, в том числе в Москве, Петербурге, городах Поволжья, промышленного Урала, Сибири, Средней Азии и др.

Любовь народа к сабантую, потребность в нем таковы, что он не прерывал своего бытования и в советское время, когда в пылу борьбы с религией, ломки традиционного быта, различных запретов постепенно утратили значимость многие обряды и праздники. Правда, и сабантуй претерпел изменения. Из самовоспроизводящегося элемента культуры он стал регулируемым. В частности, в Татарстане объявляется единая дата проведения его для деревень, райцентров, затем — для крупных городов, а также дата завершающего сабантуя в столице республики — Казани.

Почти повсеместно он проводится по единой схеме. В городах — это однодневный праздник, сосредоточенный на

майдане, в сельской местности он состоит из двух частей — сбора подарков и майдана. Кроме того, в сельской местности это и время приема гостей, встречи родственников и близких друзей, так как сейчас сабантуй празднуют летом, после завершения весенних полевых работ. Главным, наиболее любимым и самым популярным видом состязаний по-прежнему остается национальная борьба.

Широкое распространение получили различного рода шуточные состязания. Их довольно много. Это бег с ложкой во рту с положенным на нее яйцом; бег с ведрами на коромысле, наполненными водой; бег в мешках; бег по двое, когда нога одного привязана к ноге другого. Много смеха вызывает бой мешками, набитыми сеном или соломой, который ведут сидя на бревне; или состязание, во время которого нужно с завязанными глазами разбить палкой горшок, стоящий на земле. Популярны перетягивание каната, палки, лазанье на высокий гладкий столб, на верху которого подвешен приз (иногда живой петух в клетке) и т.д.

Эти состязания являются наиболее массовыми, во многих из них активно участвует женская половина собравшихся. Быть может, именно эта возможность участия в состязаниях девушек и женщин сделала их не только повсеместным, но и важным, значимым моментом праздника, создающим непринужденную праздничную атмосферу.

Одновременно проводятся состязания певцов, танцоров. Молодежь водит хороводы, устраивает танцы. Любой присутствующий в любой момент может включиться в любое состязание, которое ему по душе, и отдохнуть, получив заряд бодрости и веселья.

Многолетний опыт исследования праздничной культуры татар позволяет автору этих строк утверждать, что Сабантуй способствует формированию, воспитанию культуры национальных чувств, национальной гордости, являясь одновременно одним из эффективных средств реализации, удовлетворения национального чувства.

Другим оригинальным традиционным праздником казанских татар является джиен, в основе которого лежали древние связи родственных групп, позднее — крупных общин. Проводился поочередно группой деревень в строго фиксированное для них время, начиная с конца мая — начала июня в течение 4—6 недель, до начала сенокоса, жатвы. Продолжительность праздничного времени в каждом случае от 3—4 до 5 дней отведенной недели.

Бытовало два варианта празднования. Общие моменты: прием гостей из других деревень, празднующих свой джиен не в эту неделю, гостевание, проводимое по установленному гостевому этикету; своеобразные молодежные гуляния и игрища, устраиваемые на лугах. Они проводились днем и вечером во все праздничные дни. Переезд молодухек (*яшь килен*) на постоянное место жительства — в дом мужа. Участие в нем большого количества родственников, наличие обрядовых действий зрелищного характера приносили в праздник свою специфику.

В особое праздничное время превращался период установления холодов — в деревнях проводили девичьи помочи по обработке заколотых гусей — *каз өмәсе*. Ощипывание гусей проводилось в доме, работа спорилась под разговоры, шутки, смех, любимые песни. Затем обработанных гусей на коромыслах несли к роднику, чтобы промыть ключевой водой. Как правило, девушек сопровождали юноши с гармонистом. Хозяйка для работниц готовила угощение, после которого проводились игрища — *уен*.

В отличие от казанских татар в деревнях мишарей не праздновали ни сабантуй, ни джиен. Правда, до сева (в дни Пасхи) дети также собирали крашеные яйца и устраивали игры — *кызыл йомырка көне* — день красного яйца. Летом же проводился обряд пожелания благополучия, хорошего урожая, сопровождаемый общественным жертвоприношением и коллективным угощением. Жертвенные животные покупались на средства, собранные у населения. Обряд проводился в определенном месте — в поле, либо возле старинного кладбища по следующему ритуалу: мужчины не только резали, освежовывали жертвенное животное, но и готовили тут же, в нескольких больших котлах густой суп — отваривали мясо, затем в этот бульон опускали крупы (пшено, полбу, гречиху), картошку, собранные также подворно. На угощение, предворяемое коллективным молением, в котором участвовали мужчины старшего возраста, собирались все жители аула. Молодежь устраивала игрища.

В новогодние дни — *нардуган (роштва)* в домах проводились игрища девушек, сопровождаемые различными гаданиями.

Крещенные же татары отмечали праздники христианского календаря. В некоторых из них наблюдались элементы традиционных народных праздников казанских татар. Так, в пасхальные дни (до сева) проводился сабантуй, правда, в

некоторых деревнях под названием *сөрән, шийлык*. Летний праздник крышен, несмотря на то, что, как правило, также был приурочен ко времени одного из праздников христианского календаря, по форме напоминал тот или иной вариант джиена.

В советское время традиционная система праздничной культуры претерпела существенные изменения. Утеряли общественную значимость не только религиозные, но и некоторые нерелигиозные праздники. Вместе с тем стали праздноваться Новый год, 8 Марта, День Победы. Летний праздник джиен постепенно был заменен унифицированной формой праздника Сабантуй, который, как отмечалось выше, празднуется приблизительно в одни сроки по всей республике.

В постсоветское время опять происходит смена праздничного календаря. Современный календарь праздничных дат в Татарстане несколько отличается от общероссийского за счет включения объявленных праздничными дат, связанных с этапными общественно-политическими событиями в самой республике. К таким отнесены принятие Конституции Республики Татарстан (6 ноября) и день объявления суверенитета — 30 августа (День Республики). Наряду с общероссийским христианским праздником Рождества (7 января) нерабочим днем объявлен мусульманский праздник Курбан байрам. В связи со спецификой мусульманского календаря его дата ежегодно объявляется особо.

Некоторые из этих праздников стали всенародными. К таковым относится Новый год. История его бытования среди татар сравнительно короткая. Несмотря на то, что день Нового года по всей стране был объявлен официальным праздником еще в декабре 1918 года, среди татар он начал отмечаться гораздо позже. Толчком к этому послужило обращение секретаря ЦК Компартии Украины П. П. Постышева, опубликованное в газете «Правда» от 28 декабря 1935 года, в котором он призывал отказаться от «нелепого мнения, что детская елка является буржуазным предрассудком», и писал о необходимости во всех школах, клубах, театрах организовать для детей нарядно украшенные елки.

Именно с этого времени начинается повсеместное распространение нового для татар праздника. Первоначально он стал бытовать как детский, проводимый в школах, клубах и других детских учреждениях. Позже украшенные елки стали выставлять и на городских площадях, в парках, скверах. В

настоящее время праздничный вид приобретают не только города, рабочие поселки, райцентры, но и крупные села. Основными в новогоднем праздничном наряде населенных пунктов являются огромные елки, украшенные гирляндами разноцветных огней, игрушками. Вокруг елки картины с изображением сказочных героев, разнообразные горки, иногда умело изготовленные из снега и льда изваяния сказочных персонажей, лесных зверей. Эти площади становятся местом массовых гуляний детей и взрослых, различных организованных и неорганизованных развлечений.

Основным местом массового праздника являются клубы, Дворцы и Дома культуры, а также школьные залы, помещения других детских учреждений. Сейчас, пожалуй, нет ни одного населенного пункта, где не устраивали бы веселье вокруг украшенной елки. В селах, райцентрах, рабочих поселках праздничное веселье в клубе прерывается около полуночи. Большинство присутствующих расходятся по домам, чтобы в семейном кругу или с друзьями за праздничным столом проводить старый и встретить Новый год. Затем желающие снова идут в клуб, на площади, где продолжается общее веселье.

В целом встреча Нового года стала широко бытующим, любимым праздником татар. Этот праздник занимает одно из главных мест в современной праздничной культуре. К таковым относится и празднование 8 Марта. Правда, масштабы его более скромные. Это день, когда женская половина общества получает подарки и поздравления как по месту службы, так и в семейном кругу.

Форма проведения, размах всех остальных праздников, установленных государством, зависит от размеров финансирования со стороны местных органов. Особо зрелищным бывает День республики, организуемый не только в Казани, но и в крупных городах Татарстана. Зрелищность обеспечивается праздничным оформлением мест проведения праздника, участием известных артистов, показательными выступлениями спортсменов и т.д.

Включенные же в календарь праздничных дат религиозные праздники Рождество и Курбан байрам пока не стали всенародными, хотя официальное их признание, объявление нерабочими днями дало возможность праздновать их всем желающим по своему усмотрению, соблюдая религиозные каноны и семейные традиции.

§ 12. Детские игры и развлечения

Игра имеет важное значение в духовном и физическом развитии человека. Если игра для взрослых — средство для отдыха и веселья, то для ребенка игра — это подготовка к взрослой жизни. Под понятием «игра» подразумевается система увлекательных и веселых занятий, возникших в процессе развития человечества как отражение форм труда, выполняющих функции физического и морально-эстетического воспитания подрастающего поколения, подготовки его к будущей жизни.

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

Содержание некоторых игр также дает ясное представление об их древнем происхождении. Взяв хотя бы игру «Белый тополь, синий тополь» («*Ак тирэк, күк тирэк*»). В этой игре дети выстраиваются в два ряда друг против друга и переговариваются:

— Ак тирэк!
— Күк тирэк!
— Күктэ, күктэ нилэр бар?
— Жофар белэн шикэр бар.
— Жофарыңны бир миңа!
— Ник бирәем мин сиңа?
— Шикәреңне бир миңа!
— Ник бирәем мин сиңа?
— Кая миңа хан юлы?
— Менэ сиңа хан юлы.

— Белый тополь!
— Синий тополь!
— Что там на небе?
— Есть сахар и выхухоль.
— Дай мне выхухоль!
— Зачем же дать тебе?
— Сахар дай мне!
— Зачем же дать тебе?
— Где дорога к хану?
— Вот тебе дорога к хану.

- Хан юлында елан бар. — На дороге хана — змей.
— Кылыччың булса, кый да чык. — Заруби саблей и вылетай.

Подбегает один из играющих и пытается порвать цепь «противника». Если это удастся, он тянет за собой кого-нибудь из «противоположного лагеря». Если нет, сам остается у «противника».

Эта игра популярна у детей многих тюркоязычных народов, что, на наш взгляд, показывает древность ее происхождения. Игра, по-видимому, сохранила в себе отдельные картины быта кочевых тюркских племен. Возможно, картина обмена, нашедшая свое отражение в игре, представляла собой в древности какое-то регулярное событие или обряд (например, обмен пленными или свадебный обряд), происходивший между двумя племенами. Вероятно, со временем они постепенно исчезли из быта, но, благодаря своему увлекательному содержанию, перешли в репертуар детей и в виде игры дошли до наших дней.

Эти игры не сохранились до наших дней в «чистом» виде. Бытуя в народном репертуаре, они изменились. А те, которые попали в детский репертуар, приспособились к психологии детей, несколько упростились. В таком виде они и дошли до наших дней. Тем не менее по их содержанию еще можно уловить, что они возникли в среде народа, занимавшегося охотой и земледелием. В некоторых из них находят отражение конкретные трудовые действия. Например, в игровой песне «А мы просо сеяли» в диалогической форме изображается картина конной молотбы:

- Дуслар, тары чэчтек без, чэчтек без.
- Без тарыны таптыйбыз, таптыйбыз.
- Нәрсә белән таптыйсыз, таптыйсыз?
- Яхшы атлар йөртербез, йөртербез.
- Без атларны тотарбыз, тотарбыз.
- Нәрсә белән тотарсыз, тотарсыз?
- Ефәк йөгәннәр белән, ай, белән...
- Друзья, просо сеяли мы, сеяли мы.
- А мы просо потопчем, потопчем.
- Чем вы потопчете, потопчете?
- Поводим резвых коней, поводим.
- А мы их поймаем, поймаем.
- Чем вы их поймаете, поймаете?
- Шелковыми уздечками, уздечками...

По своему содержанию детский игровой фольклор объединяет спорт (бег, прыжки и т.д.) и искусство (песни, пляски, диалоги и т.д.). В настоящее время игры принято разделять на драматические, спортивные и песенно-плясовые.

Несмотря на немногочисленность песенно-плясовых игр (*Жырлы-биюле уеннар*), дети, особенно девочки, с удовольствием играют в них. В этой группе игр песни и куплеты (*такмаки*) имеют сюжетообразующую роль. При этом ритм мелодии и песни соответствует ритму игровых движений, содержание их иллюстрируется действиями. Например, в игре «Габдулла» дети ставят в круг одного играющего, сами берутся за руки и идут по кругу с песней:

Син уртада, без кырыйда
Эйләнэбез, Габдулла.
Син нишлэсән, ни кылансаң,
Шулай эшләргә кала.

Ты в середке, мы вокруг
Кружимся, Габдулла.
Что ты ни захочешь вдруг —
Повторим мы, Габдулла.

После этого стоящий в середине делает какое-нибудь движение и требует повторения его другими:

Ул шулай да, ул болай,
Эйдә, эшлэгез шулай...

Вот так вот и так вот,
Повторяйте все за мной...

Анализ песенно-плясовых игр детей показывает, что они прежде исполнялись взрослыми в течение многих веков во время обрядовых праздников Сабантуй, джиен и на посиделках, а впоследствии перешли в детский репертуар.

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

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

- Дуслар, кая барасыз? — Друзья, куда идете?
 — Карурманга барабыз. — В дремучий лес идем.
 — Карурманда нишлисез? — В дремучем лесу что вы делаете?
 — Кура жиләк жыябыз. — Собираем ягоды.
 — Жиләк белән нишлисез? — Что вы с ними делаете?
 — Жиләктән как коябыз. — Делаем из них пастилу.
 — Бүре килсә, нишләрсез? — Если волк, куда денетесь?
 — Урман буйлап качабыз. — Разбежимся по лесу.

Потом все поют хором:

- | | |
|-----------------------|---------------------------------|
| Жиләк жыям, как коям, | Собираем ягоды, делаем пастилу, |
| Карт анайга бүләккә. | В подарок бабушке. |
| Монда жиләк күп икән, | Ах, как много здесь ягод, |
| Аю-бүре юк икән. | Нет ни волка, ни медведя. |

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

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

- | | |
|-----------------------------|------------------------------|
| — Дөбер-дөбер! | — Тук-тук! |
| — Кем бар? | — Кто там? |
| — Олаучы бар. | — Проезжий. |
| — Ни кирәк? | — Что нужно? |
| — Жәп мандырам, буяу кирәк. | — Нитки крашу, краска нужна. |
| — Нинди? | — Какая? |
| — Сары... | — Желтая... |

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

В репертуаре детей большое место занимают импровизированные игры. Тематика их обширна, содержание, как и сама жизнь, многогранна. Современные дети любят играть в «шофера», в «врача» и т.д. Подрастая, они превращают картины жизни, быта, наблюдаемые ими, в коллективную игру во дворах, на лужайках. В некоторых играх оживает содержание кинофильмов, прочитанных книг.

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

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

ОБЩЕСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ

§ 13. Общественная жизнь

Особенности общественных отношений татар определялись общими условиями социально-экономического и политического развития Российской империи. Большое значение имело и проживание основной части татарского населения страны (к началу XX в. — более 9/10) в сельской местности. Но с начала XVIII в. в татарском обществе начинают происходить важные изменения, которые к концу этого столетия стали вполне отчетливыми — речь идет о начале буржуазных преобразований, развитии капиталистических отношений. Эти процессы окончательно закрепились во второй половине XIX в. Правда, темпы социально-экономического развития разных этнических групп татар были неодинаковыми: быстрее капиталистические отношения проникли в среду волгоуральских татар, а у сибирских и астраханских даже на рубеже XIX—XX вв. сохранялись докапиталистические отношения. У сибирских татар это было связано с проживанием далеко от городских центров, в глухих районах, а в других случаях, например, у астраханских татар — с длительным сохранением полукочевого хозяйства. Кроме того, отдельные группы астраханских татар, этнически связанные с ногайцами — карагаши — вплоть до начала XX в. продолжали выходить на кочевку. Естественно, что в условиях полукочевого хозяйства продолжали бытовать остатки патриархального быта, родо-племенные пережитки.

У преобладающей части татар достаточно устойчивыми являлись сельские общины. У казанских татар одной из территориально-общинных организаций являлись джиенные структуры. Практически каждая деревня входила в то или иное джиенное объединение — в джиенный округ. Такие округа объединяли от 4 до 15 селений, иногда даже до 40.

Подобные объединения имели собственные названия (часто по названию центрального села). В системе ежегодных празднований каждый такой округ занимал определенное место и имел традиционно закрепленное за ним время проведения праздника. Джиенные округа, связанные с одним циклом празднования, когда они последовательно, друг за другом, проводили праздничные мероприятия, составляли нечто вроде конфедерации (в нее могли входить от 3 до 20 округов). Джиенные конфедерации были обособлены друг от друга, потому что население, входящее в разные объединения, из-за одновременности празднования джиена, могло посещать только свои праздники. Во время джиенов родственники из всех деревень, входящих в округ, ездили в гости друг к другу. Тут происходило интенсивное общение молодежи, знакомство и сватовство. Не случайно исследователи полагают, что джиенные организации восходят по меньшей мере к периоду Казанского ханства, имея, возможно, родо-племенное происхождение.

Кроме джиенов, которые были характерны только для казанских татар, везде существовали аульные (сельские) общины. Они играли важную роль в регуляции бытовой и общественной жизни сельского населения. Скажем, община делила земельные участки (по жребию) и передавала их главам хозяйств. Для пользования другими общинными угодьями (сенокосы, охотничьи, рыболовные угодья) устанавливались специально оговоренные порядки, которые никто не смел нарушить. Во главе каждой общины стоял совет старейшин — аксакалы. Его решения являлись обязательными для общинников. В более раннее время (XVI—XVIII вв.) во главе общин находились «абызы», обладавшие авторитетом и отличающиеся грамотностью. Затем в государственно-административной системе на низовом уровне начали доминировать русские деления на волости, возглавлявшиеся старшинами, которым подчинялись выборные общиной старосты и десятичники, находившиеся в отдельных селах. Сельские имамы, также являвшиеся общинниками, вначале избирались, лишь затем получали в Оренбургском духовном управлении указ о своем утверждении в должности.

Деревенская общинная жизнь была жестко регламентирована, не оставляла возможности для проявления индивидуализма. Даже богатые люди, которые постепенно появились во всех деревнях, были так или иначе вынуждены приспособливаться к общинным порядкам.

Тем не менее проникновение в общины капиталистических отношений, начавшееся расслоение общинников на богатых и бедных (основной костяк составляли середняки) постепенно подрывали общинные устои, сложившийся полупатриархальный быт татарского крестьянства. Происходил процесс дробления больших семей (в XIX в. известны семьи из 20—25 чел.) на малые. Причины тут были как экономические (рост значения частной собственности, противоречия из-за обладания этой собственностью внутри больших семей), так и психологические — зачастую молодое поколение не могло ужиться со старшим поколением из-за разницы в мировоззрении. В итоге распада больших (нуклеарных) семей возникали группы родственных семей, продолжавшие взаимодействовать друг с другом в виде патронимии (например, совместно занимались сенокосом и т.д.).

В новых условиях некоторые старинные обычаи приобретали иное содержание. В частности, характерный для общинной жизни обычай взаимопомощи (помочь — *әмә*) соседей и родственников во время уборки, строительства домов, сенокосов в ходе развития капитализма часто превращался в инструмент эксплуатации богатыми крестьянами своих односельчан. Последние «помогали» богачу в уборке урожая, в строительстве дома, взамен не получая ничего.

Новые явления проникали и в другие сельские общественные структуры. Так, джиены, являвшиеся народными увеселениями, во время которых молодежь чувствовала себя достаточно свободно (совместные развлечения девушек и парней, игры, пляски, песни и др.) в XIX в. начали осуждаться духовенством из-за нарушения норм шариата. Муллы и фанатично настроенные верующие кое-где пытались даже запретить джиены, разгонять молодежь. Этот пример показывает, что в общинах появились разные взгляды на традиционный образ жизни. Несомненно, это было следствием проникновения в общественный быт новых веяний. Надо сказать, что, несмотря на все старания консерваторов, джиены запретить не удалось — они благополучно дожили до 1920—1930-х гг., а кое-где и до более позднего времени.

Но новые веяния жизни остановить уже было невозможно. Появление богатых и бедных в селе привело к тому, что бедняки нередко вынуждены были уходить в поисках работы далеко от дома — на шахты, промыслы. Кроме того, развитие мелких домашних производств (бондарное, кожевенно-обувное, скорняжное, лесохимическое и др.) приводило к тому, что

крестьяне со своим товаром выходили на рынок, в т.ч. и на городской. Это резко расширило кругозор крестьян, изменило их мировоззрение. Даже джиенные округа в их центрах стали превращаться в ярмарочные мероприятия, во время которых происходили торговые операции с представителями других народов (русскими, марийцами, удмуртами, чувашами и др.).

Городские татары с XVIII в. вели достаточно интенсивную торговлю со Средней Азией и Казахстаном, дойдя до Ирана и Китая. Восточное направление движения татарского капитала поощрялось правительством России. Поэтому в XIX — начале XX вв. среди татар появилось много богатых людей. Некоторые из них, опираясь на традиционные для татар скорняжный, кожевенный, валяльно-войлочный промыслы, смогли создать крупные капиталистические производства типа рассеянных мануфактур. Уже в середине XIX в. в г. Казани из 2 тыс. купцов 688 были татарами. Постепенно в руки татарской буржуазии попали и др. сферы экономики (торговля чаем, обслуживание и т.д.). Естественно, богатые татары во второй половине XIX — начале XX вв. стали играть важную роль в татарском обществе. Это привело к усилению влияния татарской буржуазии на все стороны общественной жизни.

§ 14. Участие татар в органах местного самоуправления

В конце XVIII — начале XIX вв. в государственной деревне России складывается новая система крестьянского самоуправления. Она включала в себя помимо традиционного института, каковым являлась крестьянская община, волостную администрацию. Волостное звено в систему крестьянского самоуправления было введено Указом от 7 августа 1797 г. В каждую из волостей были механически включены селения и сельские общества, имевшие в совокупности до 3 тыс. ревизских душ. Количество волостей в связи с ростом численности населения в уездах неизменно увеличивалось. В 1800 г. в Казанской губернии насчитывалось 106 волостей, а в 1837 г. — 123 волости казенных крестьян. В 1831 г. в среднем по губернии в каждой волости проживало 2980 ревизских душ, но сами волости существенно различались друг от друга как по численности, так и по площади.

Важное место в структуре крестьянского выборного самоуправления занимало волостное правление. В него входили волостной голова, староста села, в котором образовывалось

правление, и писарь. По букве закона, волостное правление по делам, относящимся к полиции, подчинялось земскому суду, а по всем предметам хозяйственного управления относилось к ведомству казенной палаты. В первой трети XIX века волостные правления являлись чисто исполнительным органом, при том, что распорядительное звено — волостной сход — в этот период по существу не действовало. Более того, законодательство России начала века не оговаривало каких-либо специальных функций схода.

В основании системы крестьянского самоуправления находился сельский сход, объединявший домохозяев селений, входивших в состав поземельной общины. В Казанской губернии одновременно сосуществовали общины трех видов. Простая состояла из жителей одного селения, раздельная включала в себя несколько земельных общин, жители которых составляли формально одно селение. Третий вид включал селения или общества, искусственно объединенные единой земельной дачей (участком).

Круг проблем, решаемый сельским сходом, охватывал разнообразные стороны хозяйственной и общественной жизни крестьян. На нем рассматривались дела о переделах общественных земель, семейных разделах, распределялись мирские оброчные статьи, составлялись ходатайства и приговоры по мирским делам, решались семейно-бытовые вопросы. Важнейшая функция сельского схода заключалась в раскладке государственных податей, повинностей, взыскании недоимок.

На сельском сходе проводились выборы сельских начальников — старост, сотских, десятских, сборщиков податей, вахтеров запасных хлебных магазинов, с 1831 г. старост рекрутских участков. Численность должностных лиц в селениях различалась в зависимости от количества дворов, наличия тех или иных служб. Отдельные сельские общества назначали лесных сторожей, пожарных старост и караульных. В селах с православным населением выбирались церковные старосты, церковные сторожа, в мусульманских приходах — караульные при мечетях.

Особое место в этой иерархии занимали сельские старосты. Отметим, что местной администрации не запрещалось использовать и другие наименования этой должности, сложившейся «по обычаю народа». Должность старосты издавна являлась необходимым элементом общинного управления крестьян, однако юридическое оформление прав и обязанностей сельских выборных лиц происходило в последней чет-

верти XVIII в. На протяжении первой трети XIX века их функции постоянно дополнялись и конкретизировались. Юридически сельский староста выполнял в своем селении такие же обязанности, как и волостной голова в целом по волости.

Структура волостного управления государственными крестьянами, бывшими служилыми татарами в Казанской губернии, включала в себя и административные единицы, выполнявшие специфические функции. Так, по «Положению о лашманах и их повинностях» от 25 августа 1817 г. в губерниях, где проживали лашманы, учреждались «особенные волостные правления и старшины». В Казанской губернии было образовано 21 лашманское волостное правление: 5 — в Казанском, 4 — в Чистопольском, 3 — в Тетюшском, по 2 — в Свияжском, Спасском, Мамадышском и по 1 — в Лаишевском, Царевококшайском и Цивильском уездах. Всего в губерниях России насчитывалось 58 лашманских волостей.

Специфика деятельности лашманских волостных правлений и старшин заключалась в обеспечении возложенной на лашман трудовой повинности. В каждом селении лашман старшины составляли семейные списки ревизских душ, способных к несению повинности. Волостные правления, получив наряд от правления Низового округа корабельных лесов, обязались на основании этих списков определять количество работников на каждый конкретный год, назначать определенное число конных и пеших лашман. Правление должно было обеспечить очередность в поставке работников из отдельных селений, проследить за их проездом на сборные пункты. Остальные функции не отличались от обязанностей соседних волостных правлений казенных крестьян.

В первой трети XIX в. национальность кандидатов в выборные должности крестьянского управления определяющей роли еще не играла. Однако предложения об ужесточении контроля над избираемыми в органы управления «инородцами» регулярно выдвигались высшими губернскими чиновниками. В 1829 г. казанский гражданский губернатор И. Г. Жеванов предлагал поселять чувашей и марийцев в селения с русскими крестьянами «дабы дать им попечение о жизни общественной». Губернатор полагал в каждом селении избирать выборных старост преимущественно из русских крестьян, обязав их проявлять «неослабное смотрение» за жизнью коренных народностей края. И. Г. Жеванов рассчитывал подобными мерами добиться безнедоимочного взимания податей и повинностей.

ками жительствоуют христиане, идолопоклонники не могут быть избраны в сельские и волостные начальники, а там, где с христианами обитают магометане, голова избирается из христиан, а подчиненные ему лица могут быть избираемы из магометан».

Игнорирование специфики многоэтнического региона способствовало снижению эффективности работы местной администрации. Использованию в системе местного управления государственной деревней представителей коренных народностей края существенно препятствовали сословные ограничения и образовательный ценз.

Губернские штаты Казанской губернии не предполагали учреждений, предназначенных для подготовки национальных кадров, комплектования государственного аппарата управления представителями нерусских национальностей. Более того, в своей деятельности органы местной администрации игнорировали национальную специфику региона, осуществляли все делопроизводство на русском языке.

Сословные ограничения и образовательный ценз создавали большие трудности для татар, чувашей, марийцев, удмуртов, мордвы при поступлении на государственную службу, тем более для достижения классных чинов. Подавляющее большинство коренного населения края было отстранено от самой возможности вхождения в государственный аппарат, влияния на комплектование местных органов управления. Лишь отдельные представители нерусских народностей, как правило из привилегированных сословий, смогли войти в состав чиновничества и получить табельные чины. Военный губернатор С.С. Стрекалов в своем отчете за 1834 г. отметил, что из «инородцев, только между татарами есть несколько чиновников».

Задачи координации властей с татарским городским сословием и торговой верхушкой выполняла образованная в 1781 г. Казанская татарская ратуша, основанная как орган самоуправления купеческого и мещанского сословий Старой и Новой татарских слобод. В этот период Казань становится крупным торговым городом региона, обладавшим, благодаря татарским купцам, обширными торговыми связями со странами Средней Азии, Китаем, Индией и Персией. В городе в руках торговцев из татар концентрировались значи-

тельные капиталы. В татарском обществе быстрыми темпами формировалась предпринимательская прослойка, игравшая существенную роль в экономическом, политическом продвижении Российского государства на восток. Большое значение в планах правительства придавалось учреждению органов, контролирующих развивающееся татарское торговое сословие и подведомственных центральному управлению. Таковой и стала основанная Татарская ратуша. Существенным являлась роль ратуши г. Казани в объединении татарского торгового капитала, формировании национального купечества и предпринимательства, а следовательно, и в более динамичном экономическом развитии татарского населения.

В России городовые ратуши возникли на основании указа Сената от 5 июля 1728 г. Наряду с городовыми магистратами, учрежденными в 1723—1724 гг., они являлись судебно-административными органами городского самоуправления. В отличие от магистратов, в ведении которых находилось все управление городом: уголовный и гражданский суд, полицейские и хозяйственные дела, ратуши обладали более простым устройством и меньшей областью компетенции. Им было подчинено, в первую очередь, городское купеческое сословие. Открытие татарских ратуш вначале в Казани, а затем в 1784 г. в Сеитовской слободе Оренбургской губернии тесно связано с реформой местного управления и суда 1775 года, проведенной Екатериной II.

Согласно положению о городских ратушах, руководящий состав подлежал перевыборам через каждые три года. Отбор кандидатов происходил из числа состоятельных купцов и предпринимателей по системе подсчета набранных баллов. В 1784 году головою ратуши был избран представитель мурзинской династии, крупный казанский купец Якуп Султаналеев. Первым бургомистром стал Мухаметрахим Хальфин, вторым — Муса Асанов. Ратманами были выбраны Муртаза Кильмаметов, Исмагил Апанаев, Абдрашит Сеинов, Муртаза Рахманкулов. Словесными судьями были избраны Рахматулла Субханкулов и Ильяс Беляев. Все они принадлежали к наиболее именитым торговым фамилиям, родоначальникам знатных купеческих династий Казани рубежа XVIII—XIX веков.

В материальном отношении Казанская татарская ратуша находилась на полном обеспечении членов татарского общества. Желаящие вступить под ее патронат подавали заявление и должны были вносить определенный взнос на содержание ратуши.

При рассмотрении деятельности ратуши следует заметить, что характер полномочий и обязанностей этого учреждения был существенно ограничен законодательством по степени самостоятельно принимаемых решений. Как городской магистрат, так и ратуша не имели права разбора уголовных или гражданских дел по собственной инициативе. Поводом к рассмотрению дела должны были служить жалобы, иски частных лиц или стряпчих, распоряжения судов, городничего, губернских учреждений.

Тем не менее круг рассматриваемых вопросов был широким и охватывал почти все административно-хозяйственные сферы регламентации жизни городского сообщества. В ратуше оформлялась запись в купечество и мещанское сословие, выдавались паспорта для поездок по торговым делам. Ратуша взыскивала задолженности с купцов по опротестованным векселям и другим финансовым документам, разбирала дела о банкротствах. Она занималась разделом имущества умерших между наследниками, участвовала в производстве суда между подведомственными татарами.

В ее обязанности входил также сбор различных податей и повинностей через избранных для этой цели старост и передача этих денег в казенную палату. Кроме регулярных налогов с купцов и мещан, она проводила единовременные сборы, особенно в период войн России с наполеоновской Францией.

Ратуша занималась составлением списка рекрутов и передачей рекрутов воинским властям, выполняла наряды по отправке служилых людей по заготовке корабельных лесов. В ее обязанности входил разбор прошений частных лиц и принятие по ним решений. Ратуша была обязана рассматривать поступившие к ней распоряжения губернского правления, казенной палаты, палаты гражданского суда и иных учреждений местной администрации, подавать сведения по запросам вышестоящих инстанций.

С учреждением в 1788 г. Мусульманского духовного собрания на Казанскую татарскую ратушу было возложено избрание ее членов. Указом от 1 сентября 1793 г. Сенат предписал Казанскому губернскому правлению провести выборы мулл — заседателей собрания — «да и впредь избирать при истечении каждого трехлетия из казанских татар в верности надежных, в добропорядочном поведении и в знании магометанского закона испытанных». Одновременно с образованием Татарской ратуши при ней были учреждены сиротский

и словесный суды. Сиротский суд занимался вопросами опекунов, а словесный суд — разбором долговых дел и делами обанкротившихся. Члены общества, несогласные с решением этих судов, подавали прошение в ратушу с просьбой обсудить их дела в присутствии самой ратуши.

Ратуша перестала действовать согласно указу Государственного совета, высочайше утвержденному 27 октября 1854 г. Последнее заседание ратуши состоялось 16 марта 1855 г.

В пореформенный период огромное воздействие на общественную жизнь татарского народа оказывало участие его представителей в выборных органах местного самоуправления, в первую очередь, в городской Думе и земствах. Согласно российскому законодательству, Дума являлась распорядительным, а управа — исполнительным органом городского самоуправления. Городовое положение 1870 г. строго определяло круг их полномочий, включавший в себя сбор и распределение местных налогов, ведение городского хозяйства, развитие промышленности и торговли, системы народного образования и здравоохранения. Пункт 35 того же положения ограничивал количество гласных-нехристиан квотой в одну треть от всех мест в собрании. Доля же собственно татар при этом едва достигала четверти общего числа мандатов. Например, в Казани с 1871 по 1874 г. из 72 избранных членов городской Думы мусульман было всего 8. В следующее четырехлетие (1875—1878 гг.) их стало 13. В дальнейшем вплоть до 1917 г. число гласных татар здесь не превышало 16 человек. Исключением стали 1883—1886 гг., когда мусульманская группа в Думе насчитывала в своих рядах 20 членов.

Мусульманская группа в Казанском городском собрании с конца XIX века имела в своих рядах собственных правоведов (юристы С. Ш. Алкин, С. Н. Максуди), специалистов по здравоохранению (врач И. М. Кутлубаев), народному образованию и вероисповедным делам (педагоги Х. Максуди, Ш. И. Ахмеров, имамы Г. Апаанев, Г. Баруди и др.).

Первые признаки возрастающей активности мусульманских гласных появляются в середине 1880-х гг., т.е. в тот период, когда окончательно завершилось формирование татарской буржуазии и начался вызванный этим процессом бурный рост национального самосознания — зарождение и утверждение новометодного образования, общее развитие культуры и — что особенно важно — начало осознанного и

хорошо организованного противодействия антимусульманской политике царизма. Усилившаяся в это время административно-репрессивная и дискриминационная деятельность властей по отношению к инородческому, в особенности к татарскому населению края, определила основной эмоциональный настрой, явилась своеобразным стимулятором напряженной работы мусульманских представителей в выборных органах самоуправления. Можно сказать, что все сколько-нибудь громкие акции гласных татар в стенах городских Дум были непосредственным ответом на попытки административного ущемления интересов их соплеменников.

Конечно, сам характер полномочий городской Думы, ограничивавшийся в основном вопросами хозяйственной жизни, несколько затушевывал явное идеологическое противостояние между мусульманской фракцией и остальным большинством, однако даже рутинное обсуждение самых приземленных, сиюминутных проблем не могло снять напряжения, остроты взаимодействия гласных татар с теми гласными, которые исповедовали и поддерживали позицию официальных властей.

Все это естественным образом вписывалось в тогдашнюю схему взаимоотношений поволжских мусульман с государством, когда первые пытались взять и освоить максимально возможное количество прав, а последние права эти отдавать вовсе не торопились. В частности, в Казани главным камнем преткновения при обсуждении практически каждой повестки дня, вызывавшим бурное оживление у представителей татарского населения в Думе, были вопросы благоустройства города, развития народного образования и здравоохранения.

Еще один очень важный момент заключался в том, что мусульманская фракция, состоявшая из купцов «прогрессистов» и немногочисленной тогда национальной интеллигенции, пыталась превратить городское собрание в один из действенных инструментов экономического, духовного, культурного возрождения татарского народа. Надо сказать, гласные мусульмане действительно представляли собой хорошо организованную, дисциплинированную, с общей идейной платформой силу — фракцию, способную решать глобальные, в национальном масштабе, задачи.

Члены фракции, несмотря на неизбежные различия в своих взглядах и порой непростые межличностные отношения, все-таки при решении важных общественных вопросов объединялись вокруг своих лидеров, практически передавая

им часть своих полномочий и почти всегда единодушно поддерживая их инициативы, выступления с думской трибуны, конечно, предварительно обсужденные в кулуарах собрания. Думские вожаки мусульман по большей части являлись убежденными сторонниками коренного реформирования векового уклада в жизни нации, обладали недюжинным организаторским талантом, прекрасно знали русский язык и российское законодательство и вообще были личностями сильными и незаурядными. В Казани это М. И. Галеев, А. Я. Сайдашев, С. Н. Максуди, М. А. Сайдашев и др.

Главным условием единства, управляемости фракции, как мы уже отмечали выше, являлась общая идейная платформа, под которой понималась не теоретическая программа, а общемусульманские ценности, вернее, необходимость примирения их с неизбежным воздействием на городских татар европейского образа жизни. Поэтому, наряду с яркими, даже в чем-то пропагандистскими акциями в защиту ислама (протесты против снижения трактирного налога как меры, поощряющей пьянство, внесение основных магистралей татарских слобод в реестр улиц, где запрещено открытие питейных заведений, коллективный отказ от голосования по вопросу постановки оперного спектакля, приуроченного к православному празднику и т.д.), гласные мусульмане прикладывали немало усилий к тому, чтобы город помогал финансами системе нарождающегося новометодного и светского образования, их молодым культурно-просветительским и благотворительным учреждениям. Не меньшие усилия прикладывали представители татарского населения в Думе по развитию в мусульманской части города нормальной школьной сети.

Во многом схожим по своим тенденциям и динамике развития было татарское представительство в земских собраниях уезда и губернии, которые подобно городской Думе являлись детищем буржуазно-демократических реформ второй половины XIX столетия. Вообще для местных мусульман в существовании земских учреждений четко выделялись два этапа. Первый — с 1864 г. до середины 80-х — начала 90-х годов XIX века, когда нужды татарского сельского населения финансировались без учета его национальной специфики, на общих основаниях с русским, православным населением края. И второй — с 1890-х г. вплоть до Октябрьской революции, прошедший под непрерывные требования татарской общественности уважать и обслуживать ее конфессиональные и национальные особенности, период, в какой-то мере давший

пример конструктивного сотрудничества мусульманских реформаторов с демократически настроенной частью русского правящего класса.

Отметим, что цензовые, сословные и иные ограничения избирательных прав в регионах с компактным проживанием инородцев напрочь дискредитировали саму идею земства как народного представительства. Вот, например, как выглядел состав Казанского уездного земского собрания в 1912 г., (напомним: уезда, где мусульманское население составляло 54,8 %): 19 гласных — от 1 дворянского избирательного собрания (татар — нет), 6 гласных — от 2 недворянского избирательного собрания (1 татарин — купец А. Ю. Апанаев — землевладелец), 10 гласных — от сельских обществ (2 татарина — С. Магизьянов, крестьянин д. Нижние Аты, С. Шагиахметов, крестьянин д. Студеные Ключи), 4 представителя от казны, удела, духовного ведомства (татар — нет) и городской голова. Таким образом, из 40 гласных насчитывалось всего лишь 3 человека мусульман, да и по-настоящему активен среди них был лишь А. Ю. Апанаев.

Однако во второй половине XIX века не без участия ангажированных представителей татарской буржуазии земства начинают оказывать заинтересованное внимание нуждам и проблемам коренного населения: выделяют средства на создание особых мусульманских богаделен, организуют в татарских населенных пунктах медицинские учреждения, способствуют развитию в национальной глубинке торговли продуктами питания и товарами первой необходимости.

В начале XX века, в период бурной общественно-политической активности мусульман края, земство как одна из самых демократичных структур власти, подверглось со стороны татарских купцов-«прогрессистов» и интеллигенции энергичному воздействию. Особенно после III Всероссийского съезда мусульман, проходившего в Нижнем Новгороде с 16 по 21 августа 1906 года и выработавшего программу по совершенствованию конфессионального и развитию национального светского образования. Она в том числе предусматривала привлечение государственных средств, собранных с мусульманского населения в виде налогов на формирование разветвленной школьной сети, в первую очередь, в сельской местности.

Одним из характерных признаков общественной жизни татарского народа во второй половине XIX — начале XX вв. стало появление особых мусульманских обществ, целью

которых была концентрация национального благотворительного капитала и реализация с его помощью целенаправленных «спонсорских» программ, призванных обеспечить, при отсутствии государственного финансирования, удовлетворение экономических, духовных и культурных нужд татарского народа. Развитие организованной мусульманской благотворительности в данном направлении, не без влияния И. Гаспринского, приняло общероссийский характер. Так, 22 февраля 1896 года был утвержден устав Астраханского попечительства о бедных татарах. А еще через полтора года 8 октября 1897 года власти утвердили устав Касимовского мусульманского благотворительного общества.

Общество пособия бедным мусульманам г. Казани, учрежденное в 1898 году по инициативе татарских предпринимателей и интеллигенции, обозначив своей целью «доставление средств к улучшению материального и нравственного состояния бедных мусульман г. Казани без различия пола, возраста, званий и состояний», четко определило и основные направления работы. Уже в первые два года существования, еще не имея подведомственных специализированных заведений, оно сумело заявить о себе как об общественной структуре, претендующей на статус многопрофильной организации социального обеспечения мусульман города.

Помимо обычно практикуемых подобными институтами филантропических действий: выдачи единовременных и ежемесячных пособий, помощи с трудоустройством и жильем, экстренной помощи погорельцам и голодающим, Общество сразу же определило для себя приоритетными те направления деятельности, которые учитывали этноконфессиональные особенности татарского населения Казани.

Во-первых, для искоренения нищенства в городе Общество предусмотрело выдачу денежных сумм для возвращения в родные места татарам-мигрантам, у которых по каким-либо причинам не сложились дела в Казани. Мера эта была, безусловно, своевременной, так как на рубеже веков в результате развития капиталистических отношений и разрушения патриархальных порядков в татарской деревне наплыв мусульман из сельской глубинки в торгово-промышленный центр губернии принял лавинообразный характер, что в итоге привело к резкому росту населения Старой и Новой татарских слобод и, соответственно, к падению общего уровня жизни в них.

Во-вторых, Общество официально закрепило за собой право финансировать просветительскую деятельность среди мусуль-

ман (параграф 2 Устава п.г., п.е). Средства здесь в основном направлялись на оплату обучения бедных шакирдов в средних и высших духовных заведениях России, распространение литературы «нравственного содержания», а также на создание подведомственных Обществу русско-татарских начальных школ.

В-третьих, эта благотворительная организация тратила немалые суммы на то, чтобы обеспечить городским мусульманам условия для неукоснительного соблюдения предписаний шариата. В части параграфа 2 п.в. Устава Общества предусматривал обязательную материальную помощь малообеспеченным семьям в деле организации похорон в соответствии с исламскими обычаями.

Эта благотворительная организация в начале XX века обладала собственными специализированными заведениями: мусульманской богадельней, амбулаторией, детским приютом, родовспомогательным отделением, двумя русско-татарскими школами. «Общество...», имея в 1914 году капитал в 80589 рублей, являлось самым богатым из аналогичных мусульманских обществ России и входило в тройку наиболее обеспеченных благотворительных организаций Казани. Необходимо отметить, что в 1913 году в Российской империи насчитывалось 87 татарских благотворительных и культурно-просветительских организаций, которые действовали во всех городских центрах государства с компактным проживанием мусульман.

Констатируя буржуазно-реформистский характер мусульманского благотворительного общества г. Казани, следует все же признать его компромиссной общественной структурой, позволившей при безусловном сохранении этноконфессиональных особенностей татарского населения включить организованную и систематическую заботу о его нуждах в общегосударственную систему социального обеспечения. Однако, при всей новизне, даже некоторой «революционности» Общества для восприятия тогдашних казанцев, мы все-таки не увидим в нем сколько-нибудь заметного радикализма или же стремления к реализации «теневых» программных установок, не регламентированных уставом.

В этом смысле Общество пособия бедным мусульманам г. Казани являлось классической гуманитарной, благотворительной организацией со своими строго определенными целями и задачами, не претендовавшей на роль национального фонда по финансированию, скажем, джадидистских

преобразований. Быть может поэтому деятельность Общества почти не навлекала на себя негативного отношения властей, как это было, например, с уфимским, оренбургским, астраханским, байрякинским, илецким и многими другими мусульманскими благотворительными обществами России, которые, помимо борьбы с бедностью и нищетой, еще и активно участвовали денежными средствами в учреждении культурно-просветительских заведений, развитии передовых новометодных медресе.

Буржуазные реформы второй половины XIX века, развернувшееся движение за переустройство традиционного уклада жизни татарского населения России не могли не затронуть основной, если так можно выразиться, генетической формы существования мусульман в сельских и городских населенных пунктах, которые являлись во многих своих чертах исламскими образованиями. Правоверные, населявшие кварталы деревень и городских слобод, старались в своем быте и образе жизни следовать требованиям шариата. Они организовывались в особые социальные сообщества на конфессиональной основе — так называемые *махалли* (араб. занимать место, поселаться), регулировавшие межличностные, межгрупповые взаимоотношения, способствовавшие жизнеспособности ислама в чужеродных и подчас враждебных для него условиях.

Каждая махалля или локальная мусульманская община относилась к определенной мечети. Например, в Старотатарской слободе Казани их было девять — «Марджани», «Апанаевская», «Бурнаевская», «Голубая», «Галеевская», «Усмановская», «Сенная», «Казаковская», «Азимовская». Структура махаллей, как правило, была однородной — во главе ее номинально стоял приходской имам, однако чаще всего подлинным лидером являлся богатый купец-благотворитель или же влиятельный и многочисленный купеческий род. Вместе с тем лидерство и влияние это было не безграничным. Коллективная воля общины, совершенно в духе ислама, контролировала и ограничивала амбиции отдельных предпринимателей, используя их потенциал на общественные нужды. Классическим примером такого ограничения можно назвать лишение братьев Юусовых в 1870—1880 гг. неофициального статуса безраздельных хозяев махалли Первой соборной мечети, усиление в ней роли муллы в лице Шигабутдина Марджани и мусульманского большинства, чьи интересы представлял стихийный меджлис из числа старейшин и наиболее активных и уважаемых членов общины.

Махалля являлась жизнеспособным социальным организмом с собственными общественными институтами. Так, в частности, мечеть выполняла здесь не только религиозную функцию, но и являлась своеобразным «клубом», где обсуждались все приходские проблемы. Практически в каждой махалле имелось отдельное учебное заведение. В Старотатарской и Новотатарской слободах Казани это медресе: «Марджания», «Касимия», «Халидия», «Гаффария», «Усмания», «Мухаммадия», «Амирхановское», «Тарзيمانовское», «Якуповское», чья известность и слава выходили далеко за пределы города и губернии. Эти «очаги просвещения» выступали мощным экономическим и общественным фактором, собирая под одной крышей сотни шакирдов из самых разных регионов страны. Именно в стенах приходских школ начинались первые национальные реформы, связанные с переходом на новый метод обучения, с внесением в программы светских учебных дисциплин и др. Наиболее крупные и авторитетные медресе существовали также в Оренбурге («Хусаиния»), Уфе («Галия», «Усмания»), Троицке («Расулия»), медресе в селах Кшкар, Иж-Бобья, Акзегитово и многие другие.

В единой, благодаря неразрывным родственным, клановым, профессиональным узам, махалле культивировались элементы соседского права, возводились в негласный закон общежития солидарность, взаимопомощь, местный патриотизм. Самоуправление локальной мусульманской общины обеспечивалось и крепкой системой самофинансирования, наличием общественной казны, управляемой специальными попечительствами, что позволяло содержать здания мечети и медресе, а также имамов, муэдзинов и мугаллимов, благоустраивать приходскую территорию, финансировать развитие образования.

Эти попечительства являлись еще одним результатом коренной трансформации традиционной мусульманской благотворительности, оказавшей воздействие не только на становление стабильного имущественно-финансового состояния махаллей города, но и осуществлению в них новометодных преобразований. Институт попечительства махалли (приходское попечительство), как уже отмечалось, возник еще во второй половине XIX в. в процессе смены в каждом локальном мусульманском обществе единоличного лидерства на коллективную волю и разум всех его жителей.

Собственно определенного юридического статуса у попечительств не было. Поначалу мулла и наиболее богатые,

уважаемые люди того или иного прихода собирались на меджлис, где сообща решали насущные проблемы махалли. Здесь же они избирали из своей среды попечителя, который отвечал за практическое осуществление намеченных меджлисом планов. Естественно, никаких уставных документов и официальной отчетности у этих попечительств не было. Однако уже к началу XX в. во избежание злоупотреблений и субъективизма они все же получили некоторое юридическое оформление. В этот период выбор попечителя приобрел гласный характер и осуществлялся путем приговора всех жителей махалли на общем собрании. При этом приговор этот подлежал обязательному утверждению сначала у нотариуса, а затем в Духовном собрании. Согласно этому документу, лицо, избираемое попечителем (чаще всего это был состоятельный и предприимчивый купец), наделялось всеми правами по ведению имущественно-хозяйственной, финансовой деятельности приходской мечети и медресе с обязательной ежегодной «подробной отчетностью со всеми оправдательными документами».

Коренное переустройство благотворительной системы, конфессионального образования, появление светских учебных заведений способствовали развитию не только национальной культуры, формированию профессиональных форм татарского искусства, но и вызвали интерес к русскому и западноевропейскому искусству.

Таким образом, общественная жизнь татарского народа во второй половине XIX — начале XX вв. определялась буржуазными реформами, проводимыми в государстве, а также широкомасштабными культурно-идеологическими, политическими и экономическими преобразованиями в среде самой тюркомусульманской общины России. В этот период четко обозначилось стремление представителей татарского населения участвовать в работе выборных органов местного самоуправления, организовываться в различные общественные структуры для успешного решения неотложных задач национального возрождения, сохранения своей духовной и культурной самобытности.

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

§ 15. Культурная трансформация татар на этапе формирования татарской нации

Культура татар периода становления нации состояла из двух страт — традиционной (народной) и так называемой «высокой». Между ними происходило сложное взаимодействие. В ходе национальной консолидации на этапе промышленного развития общества наблюдается усиление культурной однородности этносов. Этот процесс проходил одновременно как бы на двух «уровнях» культуры — нижнем (традиционно-народном) и верхнем («высококультурном»). При этом традиционная культура эпохи перехода от феодальной народности к общности национального типа характеризуется сохранением в ней локальных вариантов. Нивелировка их происходила под воздействием двух причин. Во-первых, в результате миграций в период формирования наций образовывались смешанные в этнокультурном отношении зоны. С одной стороны, такие ареалы возникали в сельских районах. С другой — в итоге смешения разных локальных традиций и в городах формировался некий их сплав (нечто вроде языкового койнэ). На основе этих изменений внутренняя территориальная структура традиционного слоя культуры приобретала иной характер — наряду с «первичными» (генетическими) этнокультурными образованиями, восходящими к средневековью, складывались их «вторичные» разновидности. Во-вторых, постепенное вызревание «высокой» культуры происходило во взаимодействии с традиционной. Механизм последнего изучен слабо. Исследователями отмечалось появление условно-традиционных (обобщенных) форм культуры, являющихся результатом придания отдельным элементам традиционной культуры общенационального значения. Такие обобщенные (вторичные) элементы культуры, приобретающие

символическое значение в качестве представительных элементов культуры, могут иметь два источника — ранее локально бытовавшие формы и их «генерализованные» разновидности. Последние сопоставимы с фольклоризмами. Они проходят «обработку» в сфере «высокой» культуры, становясь фактически ее частью. Типичный пример действия подобного механизма — издание и распространение через печать фольклора.

Если искать аналог возникновению «вторичных» форм культуры, то его можно найти в сфере языка — это напоминает складывание в языке наддиалектных черт, когда на базе диалектов путем их «размывания», «выравнивания» и т.п. формируются полудиалекты, городские и региональные койнэ. Как бывает непросто провести грань между полудиалектом, различными типами койнэ и обиходно-разговорной формой литературного языка — низшей стратой последнего, так и довольно сложно отделить те формы традиционной культуры, которые перешли в разряд «вторичных», от собственно общенациональных форм.

Нам представляется, что когда «высокая» культура еще не получила доминирующего значения, традиционная культура с ее локальной дифференциацией играет ведущую роль в этнокультурном воспроизводстве этноса. Это воспроизводство осуществляется через механизм вертикальных связей (межпоколенная трансмиссия традиций), опирающийся на локальные традиции культуры. Поэтому вопрос о времени смены господствующих типов коммуникативных механизмов — от локализованных вертикальных к общезнаменным вертикальным связям с одновременным усилением горизонтальных связей (синхронная коммуникация современников) — представляет значительный интерес. Можно высказать предположение о том, что при ускоренном переходе от одного типа связей к другому, когда старые механизмы этнокультурного воспроизводства разрушаются, а новые не успевают сформироваться, возможен кризис в культуре, точнее, в ее традиционном слое.

В процессе складывания во второй половине XVI—XVII вв. единой этнической общности волго-уральских татар возникла переходная (средневолжская) культурная зона. Но несмотря на образование укрупненных этнокультурных единиц, локальная дифференциация культуры не только продолжала существовать, но в XVIII в. даже получила определенное развитие. Например, особенно серьезное влияние на форми-

рование нового этнокультурного облика волго-уральских татар оказало возникновение второй, приуральской зоны, сложившейся в XVIII в. в результате переселений татар из Среднего Поволжья на восток. Границы этой зоны окончательно определились во второй половине XVIII — середине XIX вв., когда на северо-западе Приуралья происходил синтез культуры, привнесенной переселенцами из районов Среднего Поволжья и местного тюркского населения. Завершение оформления обширной переходной (смешанной) этнокультурной подобласти у татар в Волго-Уральском регионе следует квалифицировать как дальнейшую эволюцию их традиционной культуры в направлении ее унификации. При этом локальные варианты народной культуры исчезли не сразу. Однако местные варианты ее сосуществовали с относительно более генерализованными культурными «диалектами» — подобластями — составлявшими на национальном этапе уже этнокультурную основу общетатарской культуры, точнее ее народного слоя.

Таким образом, среди главных последствий внутренней динамики народной культуры татар на национальном этапе можно назвать возникновение новой ее территориальной конфигурации, основывающейся не только на этнокультурных ареалах старого, «генетического» типа, но и на ареалах «вторичного» характера. У татарского населения этих районов этническое самосознание в большей мере стало ориентироваться на общетатарскую, т.е. национальную, культуру.

В городах формирование национальной культуры татар происходило путем синтеза различных компонентов. Но генезис урбанистической культуры волго-уральских татар остается практически не изученным, поэтому мы вынуждены ограничиться лишь постановкой некоторых общих вопросов по этой проблематике. Во-первых, одним из источников татарской городской культуры периода формирования нации являлась культура, сохранившаяся со средневековья в некоторых городах (Казани, Касимове, Астрахани) из-за имевшихся там групп татарского населения, восходящих ко временам ханств. Этот слой культуры еще в XV—XVI вв., если не раньше, приобрел черты «генерализованности». Повидимому, урбанистическая культура татар периода средневековья оказала влияние и на сельскую округу, примыкающую к столичным центрам. Кроме того, в базовых чертах традиционная культура горожан, живших в столицах ханств, была явно сходной с культурой сельских татар. Это и не

удивительно, так как в конечном итоге татарская городская культура возникла на основе «обобщения» (генерализации) локальных культурных традиций, существовавших в ханствах. Во-вторых, миграция сельских татар в города в ходе индустриализации во второй половине XIX — начале XX вв. привела к образованию новой страты «генерализованной» городской культуры татар. Она сложилась не только на основе «скрещивания» в городах различающихся культурных традиций мигрантов из села, но и через выработку условно-традиционных (обобщенных) форм культуры.

Наиболее ярко этот процесс проявился в одежде: для второй половины XIX — начала XX вв. удалось установить существование у волго-уральских татар не только территориально различающихся комплексов женского костюма сельского населения, но и общего для горожан костюмного комплекса. Последний сложился на основе казанско-татарской традиции и включал такие характерные для женского городского костюма казанских татар элементы, как калфачки, подвески (*чулпы*), серьги (преимущественно с грушевидной формой щитка), позументные нагрудники (*изу*), перевязи полулунной формы, определенного типа украшения (*яка чылбыры*), броши (в виде бляхи с подвесками), ожерелья (*муенса*) и др.

Несомненно, некоторые из этих элементов, имеющих глубокие исторические корни, на национальном этапе приобрели символическое значение, выступая в качестве репрезентантов. К их числу, в первую очередь, относятся калфачки, которые, по наблюдениям Н. И. Воробьева, носили все татарки (за исключением кряшенок), даже при европейском костюме часто прикалывая его. Мужским головным убором, имевшим такое же значение, выступала тюбетейка (типа калыпуша). Из-за репрезентативного значения указанных видов головных уборов, украшений, комплекса городского костюма в целом, носить их было престижно, поэтому они распространились во второй половине XIX в. и в периферийных районах, там, где казанские татары не жили. В основном это происходило через усвоение данных видов одежды и украшений социальными верхами. Одной из причин расширения ареала бытования ювелирных украшений, характерных для г. Казани и его окружи, выступало возникновение «вторичных» очагов ювелирного производства на периферии за счет миграции мастеров, владеющих казанско-татарской традицией изготовления украшений, в другие районы.

Еще одним источником усиления условно-традиционного характера городской культуры татар во второй половине XIX — начале XX вв. было воздействие на нее русской урбанистической культуры того времени. Такое влияние достаточно хорошо прослеживается в традиционной одежде. Так, Н. И. Воробьев отмечает внедрение в городской быт татар во второй половине XIX в. женских платьев (*кулмак*) в талию с обильными сборами сзади. Он объясняет данное явление влиянием русской одежды, зависимой, в свою очередь, от европейской моды середины — последней четверти XIX в. В начале XX в. у татарок распространились и ичиги типа модных сапожков или дамских ботинок с высокими каблуками. Постепенно закреплявшиеся в городах формы одежды оказывали воздействие и на одежду сельского населения. По данным Н. И. Воробьева, во второй половине XIX в. женская рубаша у татар несколько трансформировалась — ее остов стали кроить из двух частей: основной туникообразной длиной до бедер или несколько ниже и более расширенной подольной (*итак*), которую пришивали к основной со сборками. В архитектуре мечетей г. Казани также обнаруживаются стилевые признаки русского барокко, классицизма, ампира и эклектики (шире — европейской архитектуры), при сохранении, однако, характерных для местной архитектуры периода средневековья черт.

Появление «вторичных» форм культуры у волго-уральских татар не ограничивалось только городом, хотя и было тесно связано с развитием у них городской культуры. Примером «генерализованной» разновидности условно-традиционной формы культуры у сельских татар является праздник сабантуй современного типа. Первоначально он был характерен только для казанских татар и имел несколько локальных вариантов. Но затем, главным образом в советское время, этот праздник приобрел унифицированный характер, не в последнюю очередь потому, что административным путем был слит с другим традиционным татарским праздником — джиеном — и превращен в «официальное» мероприятие. В модифицированной форме сабантуй распространился и среди других групп татар, которые ранее его не отмечали. В конечном итоге этот узкодеревенский праздник приобрел общенациональное значение. Такого рода примеры возникновения «вторичных» форм на основе придания отдельным элементам культуры «общетатарского» значения можно было бы привести еще. Например, чак-чак из свадебного блюда казан-

ских и касимовских татар стал составной частью национальной кухни, особенно праздничной. Аналогично ряд образцов фольклора, благодаря публикации и распространению иным путем, превратились в общезнаменитые явления.

Как видим, приблизительно во второй половине XIX в. у татар интенсифицировался процесс образования «обобщенных» форм культуры. Он продолжался и в первые десятилетия XX в. Появление у татар нового слоя культуры, существенно отличающегося от традиционной ее страты, во многом было связано с формированием городских групп.

Образование многочисленных культурных инноваций привело к возникновению кризисных черт в традиционном слое культуры, замеченных отдельными исследователями. Н. И. Воробьев в своей работе, завершенной в 1930 г., при характеристике современной ему одежды татарок писал, что большинство традиционных головных уборов уже ушло из быта, даже постепенно исчезают калфачки. Он как очевидец сообщает, что татарки перестали носить перевязь (*хаситэ*), а в городах и нагрудник (*изу*). Кроме того, этот исследователь указал также на то, что склонность татарок к ношению украшений ослабла, особенно в Казани. Он отметил и такой факт, как поголовное распространение среди татарок в первые десятилетия XX в. платковой шали. С. В. Суслова пришла к выводу, что со второй половины XIX в. среди казанских татарок (мусульманок) одновременно начали функционировать разные по стилю типы одежды и соответствующие им комплексы украшений, при этом старшее поколение сохраняло верность более архаичным формам, а молодежь охотнее руководствовалась новыми веяниями моды. Проникновение европейской моды в среду татар привело к перестройке форм головных уборов и украшений. Не выдержав конкуренции с новыми видами украшений, традиционные их формы исчезли, что привело к упадку ювелирного дела у татар в конце XIX — начале XX вв. Такая же тенденция была характерна для ичижного производства, где вместо классической орнаментации стала применяться мозаика, близкая к стилю «модерн», изменилась и форма ичигов (появление каблучков, шнуровки). Затем это производство стало испытывать серьезные трудности. Аналогичные процессы можно обнаружить и в вышивальном искусстве. Поэтому можно согласиться с утверждением Н. И. Воробьева о том, что под европейским влиянием, проникавшим через русских, «городские татары перестали одежду считать... в последние десятилетия одним из важных

признаков сохранения национальной культуры и начали все более и более вводить в нее европейские элементы». Фактически в первые десятилетия XX в. процесс замены национального костюма на европейский в городах был далеко зашедшим, а на селе — начавшимся. Начало проникновения европейского костюма в среду городских татар датируется второй половиной XIX в., например, облик К. Насыри, который начал носить европейские брюки навыпуск, для горожан был еще непривычным.

Таким образом, смена у волго-уральских татар традиционной одежды на европейскую в городах заняла 50—70 лет, а на селе завершилась несколько позже (в 1930-х гг.) Эти данные позволяют датировать время кризиса в традиционной культуре татар периодом начавшейся индустриализации (вторая половина XIX — первая треть XX вв.). Основная причина упадка традиционной культуры заключалась в развитии урбанистической культуры эпохи промышленного развития. Традиционный слой культуры у волго-уральских татар в начале XX в. еще полностью не исчез, особенно заметные позиции он сохранял на селе. Но роль его резко ослабла.

Одновременно усилилось значение собственно «национального» слоя культуры, ядро которого составляла «высокая» культура, создаваемая и распространяемая профессионалами. В итоге с начала XX в. этнокультурное воспроизводство татарской нации в решающей мере начало зависеть от общезначимых связей, обеспечиваемых средствами массовой коммуникации. Это усилило в татарском обществе рубежа XIX — XX столетий роль деятельности интеллектуалов и лиц массовых профессий, связанных с распространением информации (журналисты, учителя и др.).

§ 16. Система образования.

Развитие культуры в начале XX в.

Народное образование у татар как разветвленная система формировалось еще в Волжской Булгарии, традиции которой развивались и в период Золотой Орды, Казанского и др. ханств. После потери татарами государственности объективные условия для функционирования высокоразвитой культуры исчезли. Это коснулось и народного образования, которое потеряло и государственную поддержку, и мате-

риальные основы существования. Только в конце XVIII в. возникли определенные условия для его восстановления. В силу отсутствия педагогических кадров, утеря многих местных традиций учебных заведений восполнялась по аналогии со среднеазиатскими. Во-первых, потому, что к этому времени Средняя Азия, состоявшая из нескольких самостоятельных государств, была одним из главных центров мусульманской образованности (основным очагом ее была Бухара). Во-вторых, к этому времени татарские купцы постепенно восстанавливали торговые связи со Средней Азией, привозили много рукописей и книг, которые тогда высоко ценились среди казанских татар. Представители купечества своими глазами видели, как ценится в мусульманских странах знание и каким покровительством со стороны общества пользуются там ученые. Именно они стали практически первыми меценатами татарских учебных заведений. Человек, получивший образование в Бухаре, пользовался большим почетом, ему давали большую махаллю и величали *дамулла* — великий мулла. Выпускники бухарских медресе не ограничивались исполнением обязанности имама в махаллинской мечети, а открывали медресе, собирали учеников и готовили рядовых священнослужителей для махалли, а некоторые шакирды из этих медресе продолжили свое образование в Бухаре.

У татар учебные заведения разделялись на два типа: мектеб (низший) и медресе (средний и высший). Мектеб как начальная школа существовала при каждой мечети, которым руководил мулла своей махалли. Класа или отделений, а также определенных учебных программ в мектебе не было. Сроки обучения в мектебе также не определялись. Основную массу учеников составляли мальчики от 8 до 14 лет. Девочки учились в доме муллы, у его жены, которую величали *оста-бике* или *абыстай*.

Мектебы содержались на средства населения. Помещения представляли собой обычные деревенские дома из одной или нескольких комнат, которые были и классом, и общежитием для многих учащихся. Здесь они готовили пищу, вели хозяйство, спали, проводили свободное время. Мулла и основные учителя-хальфы не получали жалованья, жили приношениями и дарами учеников.

Медресе, как и мектебы, состояли при мечети и находились под заведованием махаллинского духовенства. Но не каждая махалля имела свое медресе. Они открывались только в городах и в тех деревнях, где были богатые люди, способные

и желающие его обеспечивать, а также образованный мулла, способный организовать учебное заведение такого типа. В Казани, например, каждая махалля имела свое медресе, правда, не все из них пользовались одинаковым авторитетом. Так, в конце XVIII — начале XX в. наибольшей популярностью пользовалось Апанаевское медресе. И в деревнях появились крупные учебные заведения, которые по своей популярности и уровню подготовки не уступали городским. Такими были медресе в деревнях Кшкар, Большие Сабы, Сатыш, Асан Иле, Тумутук, Урусу, Байряка, Нижние Чершилы и др.

Основной контингент шакирдов составляли мальчики от 10 до 20 лет. Медресе, как и мектебы, не имели ни строго определенных программ, ни сроков обучения. Содержание и методы обучения в медресе вплоть до середины XIX в. носили чисто конфессиональный характер. Правда, наряду с богословскими дисциплинами учащимся давали элементарные знания по арифметике, геометрии, некоторые сведения по географии, астрономии, медицине. Но уровень преподавания светских дисциплин не выходил за пределы средневековых религиозных представлений о мире, практически не учитывались последние достижения науки и техники.

Основными преподавателями, как и в мектебе, были хальфы. Во главе медресе стоял мударрис, имеющий, как правило, солидное богословское образование восточного типа.

Материальное положение медресе было сложным. Неблагоустроенные комнаты служили нередко аудиториями и общежитием. Со второй половины XVI в., в условиях, когда государство практически игнорировало интересы инородческого населения России, благотворительность для татар являлась единственным источником финансирования их социальных, духовных и просветительских нужд. Новые веяния в общественную жизнь татар проникли со второй половины XIX в. А до этого татарские медресе представляли традиционное мусульманское учебное заведение бухарского типа. К середине XIX в. в Казанском крае насчитывалось 430 мектебов и 57 медресе, а в Волго-Уральском регионе их было 1482.

Учебные заведения бухарского типа к середине XIX в. уже не устраивали татарское общество. Их необходимо было адаптировать к новым реалиям российской действительности и идеологическим потребностям самого татарского общества, в первую очередь зарождающейся буржуазии. Старометодная (кадимистская) школа не могла оставаться в прежнем состоя-

нии, ибо требовался качественный сдвиг в сторону серьезного изучения светских наук для практической подготовки подрастающего поколения к жизни. Решение этой задачи стало основополагающим моментом реформы системы народного образования. Новометодные («джадидистские») медресе в первую очередь были нацелены на использование нового (звукового) метода обучения и полноценного преподавания светских дисциплин. При этом нужно признать, что хотя в новометодные учебные заведения изначально и были заложены иные, чем в кадимистские, идеологические функции, их нельзя противопоставлять, поскольку они стали составляющими единой системы национального образования. Кроме того, нужно иметь в виду, что татарские сельские общины, к которым относилось около 95% всех конфессиональных учебных заведений, оставались оплотом традиционного мусульманского общества. Поэтому учебные заведения оказались в эпицентре довольно жесткой идеологической борьбы за умы подрастающего поколения, поскольку они являлись наиболее эффективным (до начала XX в. практически единственным) инструментом воздействия на общественное сознание. В 1912 в России было 779 медресе, 8117 мектебов, где образование получали 267476 учащихся, и в этой среде наметились определенные тенденции. Так, к 1910 году до 90% всех мектебов и медресе Казанской губернии примкнули к звуковому методу обучения, тем самым отдав предпочтение не только новой системе образования, но и идеологии национального обновления общества. Практически во всех регионах компактного проживания татар появились крупнейшие джадидистские медресе, ставшие очагами татарской культуры: «Галия», «Усмания» (Уфа); «Хусаиния» (Оренбург); «Расулия» (Троицк); «Мухаммадия», «Марджани», Апанаевское (Казань); «Буби» (Иж-бобья) и др.

Одновременно в рамках реализации национальной политики российского государства и планов миссионерства открывались школы для крещеных татар и нерусского населения в целом. Старая система, строящаяся на принципах насильственного крещения, себя не оправдала. Система, разработанная Н.И. Ильминским, во главу угла ставила распространение православия среди нерусского населения на их родном языке. Для этой цели печатали учебники и религиозные книги на основе русского алфавита на родном языке учащихся. Конечной целью обучения, по словам Н. И. Ильминского, должно было стать «обрусение инородцев

и совершенное слияние их с русским народом по вере и языку». На основе этой системы была организована значительная сеть школ. С целью подготовки учителей для миссионерских школ, а отчасти и священников, в 1863 г. в Казани была открыта центральная крещенотатарская школа, в 1872 г. — инородческая учительская семинария. Учительские школы были открыты также в Симбирске, Уфе, Бирске. К 1870 г. крещенотатарских школ было уже 39.

Кроме чисто миссионерских школ, созданных для детей крещеных народностей, для татар-мусульман открывались школы другого типа — русско-татарские. Это были начальные школы, функционирующие на средства казны, в которых, наряду с обучением русской грамоте, все общеобразовательные дисциплины велись на русском языке. В 1876 г. для подготовки учителей для этих школ была открыта в Казани первая татарская учительская школа. Однако татарское население проявило отрицательное отношение к русско-татарским школам. Они не имели большого успеха, поэтому их число было крайне мало. В начале XX в. по всему Казанскому учебному округу, куда входило шесть губерний региона, было всего 57 русско-татарских школ, а в самой Казанской губернии — 11.

Татарская интеллигенция предпринимала энергичные меры, направленные на превращение этих школ в новометодные учебные заведения с обязательным преподаванием Корана, основ веры и шариата. Так, в Казани с 1870 по 1915 г. открылись 14 русско-татарских школ и русских классов при медресе, которые находились под покровительством прогрессивных татарских купцов.

Одной из особенностей татарского образования конца XIX — начала XX в. стало и то, что именно в этот период получило широкое развитие женское образование, отражающее новые прогрессивные сдвиги в решении женского вопроса в татарском обществе. Так, к началу XX в. в Казани существовали женские школы Аитовой, Хусаиновой, Муштариевой, Сайфуллиной, Габитовой, Амирхановой, Мирхайдаровой и др. В 1907 г. женская школа была открыта в деревне Иж-Бобья, в 1909 — в Троицке, Оренбурге и др.

В целом можно сказать, что конец XIX — начало XX в. ознаменовался выходом на общественную арену новых сил, качественным изменением общественного сознания: на базе религиозного реформаторства, просветительства и либеральных идей формировались основные направления общест-

венной мысли, которые образовали теоретическую основу последовавшего мощного подъема национального движения среди татар и стремления стать активными творцами своей истории. Именно в этот период были серьезно поколеблены основы традиционного мировоззрения, заложены основы секуляризации общественной мысли. Эти тенденции особенно отчетливо проявились после революции 1905—1907 гг., когда широкое распространение получили периодические издания, светское образование, пробудился интерес к достижениям современной науки и техники, появилась возможность создавать политические партии и объединения, относительно свободно выражать свои политические взгляды.

В освоении многих теорий и идей, обретающих в этот период решающее значение для татарского общества, огромную роль сыграло печатное слово. Так, уже в 1905—1907 гг. на татарском языке легально выходили 33 издания (21 газета и 12 журналов). В России после 1906 года ежегодно издавалось около 8000 книг на татарском языке общим тиражом 5,6 миллиона экземпляров. Безусловно, в данном случае необходимо обратить внимание не только на количественные показатели, но и на те тенденции, которые наметились в печатной продукции. Так, в циркуляре, разосланном губернаторам Российской империи, отмечалось: «за последнее время в татарской литературе замечаются совершенно новые веяния, грозящие расшатать весь многовековой уклад жизни 14-миллионного мусульманского населения русского мусульманства и дающее возможность предполагать о готовящемся в жизни сего населения серьезного перелома». При этом нельзя не обратить внимание и на то, что к началу XX века доля от общего количества светской литературы увеличилась до 83—85% и по тиражу до 70—75% от общего количества. Практически все крупные татарские книготорговцы стремились, помимо книг, выпускать специализированные газеты и журналы. Газеты и журналы знакомили татарского читателя с новейшими течениями философской и социологической мысли, литературной жизнью Запада и России. Пресса развешивала перед читателем все перипетии борьбы между старым и новым, практически став мощным средством формирования общественного сознания. М. Н. Пинегин, казанский инспектор по делам печати, обратил внимание на то, что «татарская масса не лишена, конечно, способности к восприятию новых идей, она доходит до нее через школы, через молодых мулл и, едва ли не главным образом, через

татарские газеты и журналы, проникающие в самую гущу населения, 80 процентов которого по-своему грамотно».

В духовной культуре начала XX века также отчетливо проявляло себя растущее самосознание. В этот период возник широкий интерес к наследию прошлого, к национальным корням, духовным и религиозно-этическим традициям. Одновременно изучались и осмысливались литературные и культурно-политические взаимосвязи с Западом и Востоком. На страницах периодической печати развернулись дискуссии вокруг трактовок культурного наследия прошлого и отношения к проблеме «Запад-Восток» и западной цивилизации в широком плане. В связи с этим особое значение приобрели вопросы политической организации общества. Недовольство условиями существования народа пробуждало у татарской интеллигенции особый интерес к проблемам государственной власти. Идеи свободы, теории конституционализма и парламентаризма получили в начале XX века широкое распространение. Пытаясь решить вопросы общественного бытия, татарские мыслители проявили стремление к усвоению достижений западной культуры и европейских форм политического устройства. Большинство представителей татарской интеллигенции видело в конституции и парламенте политический рычаг, могущий повернуть Россию на путь прогресса, что, в свою очередь, дало бы возможность использовать более реальные пути для политического переустройства татарского общества. Эти тенденции в общественной мысли, ставящие во главу угла проблему синтеза элементов традиционной и европейской культур, не снимали развернувшуюся во всех сферах идеологической жизни борьбу между старым и новым, даже наоборот, борьба между старым и новым в общественном сознании приобрела необыкновенную остроту, потому что в противоборство вступали едва ли не все полярные силы, опирающиеся на институты, критерии, поведенческие установки традиционного и современного общества. Эта борьба породила многие парадоксы в татарском обществе, социальные потрясения, сложные мировоззренческие и нравственные коллизии, ибо перемены, порождавшие новые понятия и новые представления, одновременно действовали и в обратном направлении, создав определенную почву для сохранения традиционалистских тенденций. Дело в том, что общественная мысль обращалась к западным идеям и ценностям в поисках решения проблем, связанных с современными аспектами политической, экономической, социальной и куль-

турной сфер жизни, а к традиционному прошлому — в поисках опоры для национальной самоидентификации.

Среди значительных явлений в духовной культуре татар после революции 1905—1907 гг. стало и появление татарского профессионального театра. Театр, безусловно, явился своеобразным отражением кардинальных изменений в татарском обществе, которое нуждалось в новых средствах коммуникации.

Первые театральные любительские коллективы стали создаваться в 1905 г. в Казани, Оренбурге, Уфе. В 1906 г. в Казани была осуществлена первая публичная постановка пьесы *«Кызганыч бала»* (Жалкое дитя). Любительские спектакли, устраиваемые прогрессивной татарской молодежью, играли положительную роль в организации профессионального театра в 1907 г. Формирование этого жанра искусства вызвало ожесточенные споры в татарском обществе. Одни становление театрального искусства рассматривали как новую ступень развития духовной культуры, раскрывающую ее новые пласты и потенциальные возможности. Другие считали театр чужеродным явлением в татарском обществе, разрушающим его исконно мусульманские основы. Тем не менее, несмотря на ожесточенное сопротивление татарского духовенства и консервативной части общества, театр постепенно становится составной частью духовной жизни татарского общества, наглядно подчеркивая усиление светской тенденции в духовной культуре татар в начале XX в.

В среде мусульманской учащейся молодежи, интеллигенции, городского буржуазного общества в начале XX века резко возрос интерес к русской и западноевропейской литературной классике, театру и музыке. Например, в 1903 г. в Казани на частных квартирах проходили так называемые «субботние» литературные вечера с участием мусульманских юношей и девушек, которые своими силами ставили любительские спектакли на татарском языке, подобные представления игрались даже в стенах медресе «Мухаммадия». В 1909 г. регулярные литературно-музыкальные вечера татарской молодежи начали проходить и в Уфе. Постепенно во всех крупных российских городах мусульманские общины стали организовывать свой досуг с помощью систематических культурных мероприятий: вечеров, концертов, представлений и т.д. Однако первый успешный опыт создания специального общества, призванного содействовать развитию национальной культуры, был осуществлен в Казани. Именно здесь 8 ноября 1906 г. на имя казанского губернатора поступило заявление, подписанное потомствен-

ными почетными гражданами А. Ю. Апанаевым, Ш. З. Апанаевым, И. М. Апанаевым, М. М. Казаковым, А.-В. И. Юнусовым, издателем газеты «Йолдыз» А. Н. Максуди, коллежским секретарем инженером А. Г. Мусалимовым, статским советником И. В. Терегуловым, учителем Г. Н. Ахмеровым, меццинином И. И. Айтугановым и учителем М. Х. Курбангалеевым. В этом заявлении, среди прочего, указывалось, что цель «Восточного клуба» «заключается в предоставлении своим членам и их семействам возможности проводить свободное от занятий время с удобством, приятностью и пользой. Для достижения этой цели Общество предполагает для своих членов и их гостей музыкальные и литературные вечера, драматические представления, гуляния, игры (кроме игр в карты), выписывать книги, газеты, устраивать лекции».

Главным инициатором учреждения клуба был Абдулла Апанаев (1873—1937). Удачливый предприниматель, промышленник, владелец крупнейшей в татарской части города Казани гостиницы «Московские номера» («Апанаевское подворье»), он зарекомендовал себя активным общественным деятелем, убежденным сторонником развития светской национальной культуры. Помимо организации «Восточного клуба», А. Апанаев в 1913 г. обратился к общественности с другой масштабной инициативой — создать национальный музей, фонды которого составили бы древние книги, рукописи и другие реликвии, сохранившиеся в старинных татарских семьях города Казани.

Клуб быстро «встал на ноги» и в скором времени завоевал широкую симпатию не только у местных татар, но и у представителей других национальностей. Безусловно, значение данного общественного объединения трудно переоценить. Во-первых, казанские мусульмане, теперь уже не замыкаясь в рамках своих махалля, получили прекрасную возможность общения в общегородском масштабе. Во-вторых, общение это в отличие, например, от мусульманского благотворительного общества, носило не деловой, а досуговый, культурно-просветительский характер. В третьих, создание общегородского национального центра светской культуры, который эффективно способствовал развитию татарского театра, литературы, музыкального искусства, научных и историко-этнографических исследований, находилось в русле общественно-политических устремлений буржуазии, провозгласившей на Третьем съезде «Союза мусульман» курс на формирование культурно-национальной автономии.

§ 17. Религия

Татары, кроме небольшой этнической группы крещеных татар, являются мусульманами-суннитами. Ислам, имея тысячелетнюю историю функционирования среди татар, сыграл огромную роль в формировании основных направлений духовной культуры, определил их основные особенности. В Поволжье, в первую очередь среди татар, ислам имел свои особенности. Они формировались уже в процессе проникновения ислама в регион, его утверждения и распространения среди татар.

Распространение ислама в Поволжье произошло мирным путем. Начало этого процесса Ш. Марджани связывает с периодом правления халифа Мамуна (813—833 гг.). Р. Фахрутдинов предполагает возможность еще более раннего периода — через хазарских тюрков, во времена Абд-аль-малика бине Мардана (годы правления: 685—705). Некоторые новейшие археологические открытия в Подонье, где жили булгары до их переселения на Среднюю Волгу, также свидетельствуют о мусульманизации населения довольно рано. Вероятно, они были обращены в ислам еще после событий 737 г., когда арабский полководец Мерван в результате успешных военных походов на хазарские земли вынудил хазарского кагана и его подданных принять новую религию. Не исключено, что таким образом часть булгар, пришедших на Среднюю Волгу в конце IX — начале X века в результате второй мощной волны переселений, была уже в значительной степени мусульманизирована.

Распространение ислама шло постепенно, но довольно интенсивно в рамках сложившихся за долгие годы традиционных форм взаимоотношений между булгарами и Востоком. Этот процесс был вполне закономерным хотя бы потому, что в своем развитии булгарское общество уже было готово к переходу к иному качественному состоянию.

Уже на начальной стадии массового распространения ислама в Среднем Поволжье можно обозначить некоторые его особенности. В первую очередь, необходимо подчеркнуть, что ислам в регион проникает в основном через Среднюю Азию. На это обратили внимание многие исследователи. Так, известный востоковед В. А. Гордлевский считает, что «среднеазиатские купцы «завозили» на Волгу сперва ислам, а потом, конечно, и учения, распространенные в Средней Азии, или вернее: по дорожке, проложенной купцами, пробиралась в Поволжье и религиозная пропаганда. Итак, конец IX —

начало X в. для Волжской Булгарии стал периодом становления не только государственности, но и религиозно-правовой системы, юридической практики».

В Золотой Орде в религиозно-правовой сфере ситуация в какой-то степени была схожей с болгарским периодом. Это проявилось в относительной терпимости ислама, в котором допускались разные точки зрения, когда они не навязывались силой и борьба из-за них не приводила к дезинтеграции общества. В Золотой Орде это проявлялось и в отношении ислама к другим религиям, и в отношении к внутримусульманским различиям. Действительно, Чингисхан и его ближайшие потомки, несмотря на свои личные симпатии и антипатии, как бы уравнивали представителей различных церквей, тем самым держа их на одинаковом от себя расстоянии. В столице Золотой Орды жили мусульманские ученые-богословы разных мазхабов (шафииты, маликиты), различные суфийские общины.

Подлинное укрепление позиций самого ислама и мусульманского духовенства, начавшееся в середине XIV столетия, завершилось образованием самостоятельных татарских ханств: Астраханского, Казанского, Крымского и др. В Казанском ханстве сложилась разветвленная система мусульманского духовенства. Известный историк М. Худяков отмечает, что «глава духовенства считался после хана первым лицом в государстве и в моменты междоусобицы он, в силу своего высокого положения, обычно становился во главе временного правительства». Это свидетельствует о том, что в Казанском ханстве религиозная сфера уже слилась с государственной и социальной, религиозные проблемы общества не являлись делом особой замкнутой группы профессионалов. В решении этих проблем социально-политические соображения играли изначально большую роль. Наличие в государстве многочисленной профессионально подготовленной прослойки духовенства дает возможность говорить о том, что оно, безусловно, стремилось адаптировать религиозно-правовую систему ханафитского мазхаба к местным условиям и потребностям государства, было способно к сглаживанию религиозных различий. В Казанском ханстве, находящемся довольно далеко от основных центров мусульманской цивилизации, была выработана религиозно-правовая система, способная придать религиозному праву гибкость и узаконить региональные различия. М. Худяков утверждает, что «одну из самых светлых сторон в общественной жизни Казанского

ханства составляла полная веротерпимость, которая находилась в тесном соответствии с торговым характером городского населения, с традициями Волжско-Камской Болгарии, а также государственным и общественным строем Сарайского ханства» (имеется в виду Золотая Орда. — М.Р.).

Ислам становится государственной религией и в других татарских государствах — Сибирском, Астраханском ханствах и Ногайской Орде. Если исламизация населения Астраханского ханства и Ногайской Орды напоминала ситуацию в Среднем Поволжье, то ислам в Сибирь проникает гораздо позднее. Он начал распространяться в этом регионе со второй половины XIV в. среднеазиатскими мусульманскими миссионерами — последователями суфийского ордена накшбандийа. В распространении ислама в Сибири большую роль сыграли казанские татары, особенно после прихода к власти представителя династии Шейбанидов Кучума (после 1563 г.). По его приглашению стали приезжать из Казани представители мусульманского духовенства. Но несмотря на то, что ислам в Сибирском ханстве стал официальной религией, в религиозных представлениях сибирских татар сохранился значительный пласт доисламских верований, ранних форм религиозных представлений.

Итак, ислам, даже будучи в течение X — первой половины XVI вв. практически государственной религией и официальной идеологией различных государственных образований татарского народа, развивался не столько в контексте абстрактных мусульманских доктрин, сколько в рамках тех социально-экономических и политических условий, которые складывались в этих государствах.

В целом можно сказать, что на период татарских ханств в XV—XVI вв. приходится переломный этап экономической эволюции, социальных и этнических перемен, развития государственного строя и приверженности обществ Поволжья и Западной Сибири к традиционным духовным ценностям ислама. Но во второй половине XVI в. российская экспансия на юг и на восток ликвидировала исламскую государственность в евразийском пространстве — друг за другом пали Казанское (1552), Астраханское (1556) и Сибирское (1582) ханства, затем и Ногайская Орда.

Особенности ислама среди татар с этого периода обуславливались и политической ситуацией, в которой оказался северный форпост мусульманской цивилизации. Во второй половине XVI в. потеря татарами своей государственности

привела к исчезновению традиционных политических и религиозных институтов.

Падение татарских ханств нарушило естественный ход жизни татарского общества. Потеря государственности стала трагедией для народа. Она усугублялась еще и тем, что социально-экономическая экспансия колонизаторов в крае сопровождалась откровенными и грубыми религиозными притеснениями. Царь Федор Иванович издает указ, в соответствии с которым полагалось «все мечети пометать и вконец их извести». В 1555 г. в Казани учреждается кафедра архиепископа для обращения жителей края, в первую очередь татар, в христианство.

Политика насильственного крещения, начавшаяся сразу же после присоединения края в состав Российского государства и продолжавшаяся до начала XX века, не принесла серьезных успехов. Тем не менее ее результатом стало возникновение новой этноконфессиональной группы татар, которая от других отличалась, в первую очередь, по конфессиональному признаку. Это крещеные татары (кряшены) с присущим им православным вероисповеданием. Процесс становления этой этнической группы шел довольно медленно. Так, к 1719 г. в крае насчитывалось до 30 тыс. крещеных татар. Однако даже для этой относительно небольшой группы кряшен православный образ жизни оказался не до конца приемлемым. По словам Казанского митрополита Сильвестра, кряшены не умели молиться, не посещали церкви, хоронили по своим татарским обычаям и на татарских кладбищах, детей не крестили и при первой же возможности переходили обратно в мусульманство. К 1926 г. количество кряшен выросло только до 120 тысяч.

Недовольство во всех слоях населения, вызванное религиозной и национальной политикой, не могло не принять религиозную форму, которая была единственно доступной и традиционной для народа формой осознания своего угнетенного положения. Господство православных и внедрение новых институтов управления воспринимались массами как прямая угроза традиционному образу жизни, национальной культуре.

Можно сказать, что колониальное завоевание усиливало приверженность угнетенных народов к доколониальным духовным, прежде всего религиозным, традициям, как символу былой независимости. А это, в свою очередь, способствовало не только сохранению религии как неотъемлемой части социальной психологии масс, но и перенесению в новые

условия средневековых религиозных социально-политических учений и форм борьбы. При этом представление о своей принадлежности к «мусульманскому миру» у татар с самого начала переплеталось с формирующимся осознанием своей принадлежности к определенной этнической общности в рамках конкретных географических границ. В отличие от многих мусульманских народов этот процесс начался у нас раньше и имел свои особенности.

Можно выделить ряд факторов тесного переплетения религиозного и этнического в общественном сознании татар. Во-первых, преимущественно мирная исламизация региона, растянувшаяся на ряд десятилетий, а возможно и на целый век. В Поволжье проводниками ислама стали миссионеры-мусульмане (и не только арабы), торговые колонии мусульманских купцов и т.д. Представления об исламе татары не всегда получали из первых рук, что не оставалось без последствий. Одно из них — разная степень проникновения ислама в духовный мир и быт своих приверженцев в разных местностях. Доисламский этнический пласт в общественном сознании татар, скорее всего, был значительно глубже, чем у других народов мусульманского мира.

Второй фактор связан с особенностями восприятия ислама в различных слоях татарского общества, каждый из которых обладал своей шкалой духовных и культурных ценностей и по-разному оценивал соотношение этнического и конфессионального. Религиозная психология сельского населения (а татарское население в XVI—XVIII вв. было в основном сельским) и городских низов, как правило, принимала форму «народного» ислама, соединяющего в себе исламские постулаты с некоторыми народными обычаями и этническими особенностями.

Тем не менее татары для сохранения основ традиционного общества пытались использовать те структуры, которые не поддавались сиюминутному разрушению и были прочно вплетены в духовную жизнь народа. Например, роль такого древнего общественного института, как джиен, в XVI—XVIII вв. несколько усилилась. Возникнув как определенный тип общественно-территориальной единицы и как форма древней родо-племенной общины, джиены постепенно превратились в сельскую общину, которая имела свою довольно четкую структуру.

Институт абызничества, совместно с джиенно-общинными порядками, выполнял функции органов самоуправления. Не

случайно, после создания Духовного управления мусульман в 1788 г., абызы развернули активную деятельность против этого органа, совершенно справедливо считая, что он направлен на разрушение социальных и религиозных структур татар за счет установления контроля за деятельностью духовенства. Джиены и абызничество, в силу внешних и внутренних причин, к началу XIX века потеряли свое бывшее значение. Абызы были заменены официально зарегистрированными в Духовном управлении духовенством, джиены продолжали бытовать исключительно как народные празднества, вызывавшие временами бурные протесты у духовенства, усмотревшего в них нарушения канонов шариата.

Рассматривая проблему использования внутренних потенциальных возможностей татарского общества в XVI—XVIII вв., нельзя не упомянуть и о суфизме, который в этот период значительно усилил свои позиции среди татар. Суфизм в Среднее Поволжье проникает очень рано. Но до сих пор не до конца выяснены причины быстрого распространения суфийских братств в этом регионе. Применительно к XVI—XVIII вв. можно сказать, что в этот период суфизм способствовал сплочению мусульманской уммы перед лицом внешней опасности и внутренней нестабильности. С одной стороны, это было связано с возрождением в татарской литературе суфийских традиций Ахмеда Ясави, с другой — с укреплением социально-политической позиции суфийских братств. Действительно, можно предположить, что суфизм не столько служил идеологической базой народных выступлений, сколько обеспечивал его внешней формальной структурой. В рамках такой структуры легко можно было обеспечивать и поддерживать жесткую дисциплину, основу которой составлял принцип беспрекословного подчинения послушника-мюрида наставнику-шейху. Конечно, в России, в условиях кризиса традиционных ценностей, суфийские братства скорее всего были далеки от того, чтобы брать под свой контроль ситуацию в обществе. Тем не менее суфизм частично заполнил идеологический, идейно-политический и социально-структурный вакуум, который образовался в татарском обществе в XVI—XVIII вв.

Размывание основ традиционной социальной структуры общества, безусловно, имело свои негативные последствия в дальнейшем его социально-политическом и экономическом развитии. Но в данной ситуации родовой демократизм ислама способствовал консолидации всех социальных слоев

общества. Именно в этих условиях идея единства татар как мусульман приобрела особую роль, возросло значение интегративной функции ислама как этноконфессиональной идеологии, понятия этнической и религиозной принадлежности воспринимались татарами как синонимы. Свое единство они мыслили не только как религиозное, но и социально-политическое. Об этом наглядно свидетельствуют народные выступления под руководством Батырши и муллы Мурата в 50—60-е годы XVIII в. Широкие народные массы, не подготовленные к иному мировосприятию и иной жизненной ориентации, именно в религии искали ответ на вопрос «как жить».

Ко второй половине XVIII в. в татарском обществе складываются условия для интенсивного развития, определившие направление всей дальнейшей его экономической, общественной и интеллектуальной эволюции. В социально-экономическом плане речь идет о зарождении и консолидации элементов капиталистического уклада; социальном расслоении общества, формировании национальной, в первую очередь, торговой буржуазии. Нельзя не заметить, что татарская торговая буржуазия формировалась интенсивнее, чем российская, используя все возможные (в том числе и неофициальные) пути экономического и социального самоутверждения.

Свою роль сыграли и социальные потрясения XVIII в., в которых татары в силу многих объективных причин принимали самое активное участие. Они вынудили царское правительство внести определенные тактические коррективы в свою национальную политику. В 1788 году было создано Духовное управление мусульман. Предполагалось, что оно будет контролировать деятельность татарского духовенства в интересах царизма. Возможно, в условиях традиционно-мусульманского общества предполагаемый союз государства с духовенством стал бы эффективной формой воздействия на массовое сознание. Но время было упущено: XVIII век уже создал определенные условия для размывания традиционной (средневековой) целостности религиозного мировоззрения и усиления светских элементов в общественной мысли. Зарождающаяся национальная буржуазия нуждалась в новой идеологии, которая, безусловно, не могла развиваться в рамках старой идеологической системы.

Однако попытки царизма использовать новые, более изощренные методы в национальной политике, не прошли бесследно для татарского общества. «Великодушное» разрешение Екатерины II строить мечети привело к неожиданным

для правительства результатам. Интенсивное строительство татарами мечетей и открытие при них мектебов и медресе в конце XVIII — начале XIX в. послужило делу создания независимой от официальной идеологии системы народного образования. Со временем она стала мощной интеллектуальной базой для распространения новых идей и обновления социальной основы национально-освободительного движения среди татар.

В XVIII в. наметился поворот татарского общества на путь нового развития, но общественное сознание развивалось в тесной связи с традиционными исламскими представлениями и идеями. С другой стороны, структурные изменения в обществе, связанные с проникновением буржуазных отношений в Россию, обусловили общее направление социально-экономического развития по капиталистическому пути, что в свою очередь повлекло существенные изменения в массовом сознании. Общественная и философская мысль конца XVIII — начала XIX в. отражала именно эту двойственность общественного сознания. Она возникла как результат взаимодействия двух направлений — понимания необходимости радикальных идейных изменений и сохранения мощного консервативного пласта (традиций, ислама). В этих условиях новые взгляды, концепции и нормы могли быть осмыслены только сквозь призму ислама в привычных для народа образах и понятиях.

Г. Курсави (1776—1812), Ш. Марджани (1818—1889) явились основоположниками нового движения среди татар. Известный ученый А. Беннигсен писал о татарских религиозных реформаторах, что «они были одними из первых мусульманских мыслителей... объявившими о праве каждого верующего искать в Коране и Хадисах ответы на все вопросы политического, социального и религиозного порядка. Их влияние на развитие реформаторского движения не только в России, но и во всем мусульманском мире, было совершенно исключительным по важности. Именно благодаря их деятельности, плохо известной на Западе и игнорируемой самими мусульманскими историками, ислам перестал быть препятствием к прогрессу, и был очищен путь к реформам в других областях: языка, просвещения и политической организации».

Реформаторское движение начиналось с максимального использования привычной традиционной формы, особенно в сфере массовой пропаганды. Главное достижение татарских религиозных реформаторов — это модернизация религиозно-

мировоззренческой и этико-ценностной проблематики, приближение ее к «мирским» запросам современности. Важное значение придавалось обновлению, казалось бы, сутобо богословских проблем. Используя подобные приемы, апеллируя к отдельным традициям и традиционной символике, реформаторы добивались отступления от ранее бытовавших норм и порядков.

Но новаторские идеи татарских мыслителей относительно богословия не могли сами по себе оказывать какое-либо заметное воздействие на массовое сознание. Дело в том, что приверженность вере у основных социальных групп проявляется не столько на мировоззренческом уровне, сколько на уровне социально-психологических стандартов, сформировавшихся под влиянием религиозной традиции. Религиозная вера у них в основном не осознанная, догматику они знают поверхностно, следуя установленным обычаям. В известной мере это относится и к интеллигенции, которой трудно было вырваться за рамки сложившихся привычек, отвергнуть традиции, освященные исламом.

Не случайно реформированные Г. Курсави и другими мыслителями еще в конце XVIII — начале XIX вв. доктрины практически до конца XIX в. оставались достоянием лишь небольшой части богословов и интеллектуалов. Они не могли войти в массовое сознание из-за отсутствия соответствующих идеологических институтов. Вплоть до 80-х годов XIX в. для пропаганды этих идей не было каких-либо средств массовой информации. Медресе, где преподавали в основном выпускники среднеазиатских учебных заведений, в которых «научная мысль... застыла в своей клерикальной и схоластической исключительности», также не могли выполнять эту функцию. Только с появлением новометодных (джадидистских) медресе и первых периодических изданий (как газета «Тарджеман» И. Гаспринского, 1883 г.) возникли предпосылки для доведения религиозно-реформистских идей до массового сознания.

В этот период религия сохраняла власть над умами. Реформаторство подтвердило высокую степень своей гибкости, приспособляемости к новым условиям. Оно расшатывало основы устаревшего мировоззрения, подрывало господство догм и схоластики, традиционные нормы отношений между людьми утрачивали силу универсального и абсолютного регулятора. Но в целом общественное сознание оставалось религиозным. До начала XX в. ему не было альтернативы в виде самостоятельной идеологии.

Религиозное реформаторство XIX столетия служило своеобразным переходом от прежних стереотипов массового сознания к современным формам политического мышления. Перенесение центра тяжести с чисто богословских проблем на вопросы социальные и политические предполагало новые подходы к их постановке, более высокий уровень мышления. Если рассмотрение первых строилось на общих рассуждениях, то вторые уже требовали конкретного анализа с позиций не всей мусульманской общины, а своей нации.

Формирование идеологии национально-освободительного движения начиналось с обращения к национальной культуре и возрождения интереса к национальному языку, с воскрешения памяти о былом величии народа, его «золотом веке», с воспитания чувств патриотизма и формирования национального самосознания. Они выдвигались в качестве основного фактора складывания нации. При анализе сложных процессов эволюции общественного сознания у татар в начале XX в. следует иметь в виду, что ислам оставался важнейшим элементом мировоззрения и определял не только морально-этические, но и общественно-политические представления значительной части населения. Развитие общественной мысли шло в условиях если не безусловной религиозности, то полной, порой неосознанной подчиненности людей, особенно в деревне, системе обычаев, укладу жизни, сложившимся под влиянием ислама. С одной стороны, в обществе усиливается поляризация политических сил, особенно после российской революции 1905—1907 гг., с другой, — обращаясь к массовому сознанию, эти политические силы должны были учитывать исламский фактор. Даже татарские большевики, несмотря на то, что их политические цели предполагали создание атеистического общества, воздерживались от критики ислама, заранее зная, что это приведет к полной потере и без того немногочисленных сторонников. Пожалуй, только партия «Иттифак» заложила в свои программные документы религиозные (преимущественно морально-этические) установки как органическую часть националистической доктрины и программы, как воплощение духовных особенностей нации, ее культурной целостности. Один из ее идеологов Ю. Акчура писал, что «мы находим нужным, взяв себе программу, близкую программе левого центра, и, основывая ее на принципе нации и ислама, организовать особую политическую партию».

Октябрьские события 1917 года внесли кардинальные изменения в общественную жизнь народов страны. Настой-

чиво внедряемые в этот период в общественное сознание понятия «социалистический интернационализм», «советский народ», «социалистический образ жизни», безусловно, атрофировали национальное самосознание. Веками складывавшиеся духовные ценности народов постепенно утрачивались, либо оттеснялись в ограниченную сферу семейно-бытовых обычаев и обрядов. В условиях массовой атеизации советского периода ислам полностью утратил свое значение социокультурного комплекса и существовал только как форма соблюдения определенных религиозных обрядов.

Верующие практически потеряли связь с институциональной религиозной организацией и официальной религиозной идеологией. Немногочисленные же мечети только пытались сохранить религиозную обрядность, в минимальной степени знакомя с религиозным мировоззрением. Ислам переместился на бытовой и обрядовый уровень. Но именно эта сфера оказалась практически недостижимой для официальной идеологии. Попытки создать систему новых советских обычаев и обрядов оказались также безуспешными. Так, по данным социологических исследований 1980 года, 43,5 процента респондентов свою причастность к исламу связывали с соблюдением определенных обрядов.

Все эти процессы шли на фоне общей «деинтеллектуализации» ислама. В условиях отсутствия системы религиозного образования, ограниченности числа действующих мечетей официальные религиозные структуры не смогли полностью удовлетворить культовые потребности верующих. Если в 1917 г. в Казанской губернии было 1152 мечети, то в 1988 г. в Татарстане сохранилось всего 19 зарегистрированных мусульманских общин. Поэтому стихийное формирование института неофициальных священнослужителей (неофициальных мулл), знающих Коран и способных совершать необходимые культовые ритуалы, вполне объяснимо. Не имея элементарной богословской подготовки, эти муллы, однако, сохраняли позиции ислама на бытовом и обрядовом уровне. При этом ислам «архаизировался», потерял многие выработанные веками позиции.

Начиная с 1990-х гг. ислам в Татарстане переживает период возрождения. К началу 2004 г. в республике функционирует более 1000 мусульманских общин. Самостоятельное Духовное управление мусульман Татарстана (ДУМ РТ) возникло в августе 1992 года. Этому способствовали процессы, происходившие в России: суверенизация многих регионов, в

том числе и Татарстана, формирование довольно мощного национального движения и др.

ДУМ РТ сегодня переживает период становления. Очередной съезд мусульман, который состоялся в феврале 1998 г., во многом стал новым этапом в его деятельности. На съезде полностью обновился руководящий состав управления. Муфтием был избран Госман Исхаков, принят новый устав ДУМ РТ, предусматривающий демократические принципы управления мусульманскими общинами республики; наконец, произошло организационное объединение двух духовных управлений, функционирующих на территории Татарстана. Последний съезд мусульман, состоявшийся в 2002 г., обозначил новые задачи, стоявшие перед ДУМ РТ и мусульманами республики. Они связаны с быстрым ростом количества мусульманских общин и массовым строительством мечетей. Эти процессы во многом диктуют необходимость подготовки мусульманских священнослужителей, что предполагает создание системы религиозного образования.

В 1990-е гг. в Татарстане появились первые мусульманские учебные заведения: начиная от начальных курсов при мечетях, средних специальных учебных заведений (медресе «Танзиля», «Юлдуз» в Набережных Челнах и др.) до высших (медресе «Мухаммадия», Казанское высшее мусульманское медресе имени 1000-летия ислама и др.). На сегодняшний день в Татарстане зарегистрировано более 10 мусульманских учебных заведений. В сентябре 1998 года в Казани открылся Российский исламский университет, который должен стать научно-координационным центром религиозных учебных заведений Среднего Поволжья.

В республике появились мусульманские периодические издания: газеты «Иман», «Вера», «Дин ва магишат», журнал «Иман нуры» — в Казани, газета «Ислам нуры» — в Набережных Челнах. Издание религиозной литературы в Татарстане в последние годы входит в определенное русло. Если в начале 1990-х гг. все, что было связано с исламом, издавалось без какой-либо критической оценки, то в последние годы у единственного мусульманского издательства в РТ «Иман» формируется своя издательская политика, учитывающая местные особенности.

Ислам, в течение многих веков игравший огромную роль в истории татарского народа, постепенно возвращается в нашу жизнь.

§ 18. Народное поэтическое творчество

В продолжение многих столетий татарское народное творчество развивалось под влиянием древних представлений. Об особенностях сложения и развития татарского фольклора добулгарского периода — до X в., мы можем судить на основе дошедших до нас из отдаленных исторических эпох конкретных произведений и целых жанровых систем. Совершенно иного подхода требует проблема изучения и осмысления булгарско-татарского фольклора с X века, когда создается и успешно развивается самостоятельное государство — Волжская Булгария.

В добулгарский период развития тюрко-татарского фольклора главное значение имеет влияние ранних языческих представлений. На грани I и II тысячелетий тюрко-татарские и булгарско-татарские мифология и фольклор оказались под мощным воздействием другой идеологической системы — ислама. В связи с этим среди произведений фольклора указанного периода важное место занимают образцы народного эпоса и стоящие близко к ним легенды и предания (*легендалар һәм риваятьләр*), прежде всего прозаические повествования о строительстве города Булгар. Некоторые из них связывают это событие с именем Александра Македонского, который в Коране выступает под именем Зулькарнайн. Первое письменное упоминание его имени в связи с булгарско-татарской историей принадлежит аль-Гарнати: «И, как говорят, через Булгар шел Зулькарнайн на Йаджудж и Маджудж, а Аллах, великий и славный, лучше знает». В некоторых легендах факт строительства этого города связывается с именами пророков. Среди этих легенд есть и такие, которые рассказывают о принятии ими ислама. По сообщению Абу Хамида аль-Гарнати, в Булгар приезжает один мусульманский купец. Он, оказывается, неплохо знал медицину. Как раз в это время царь Булгара и его жена заболевают. Приезжий мусульманин говорит им: «Если я вас вылечу, примите ли ислам?» Царь и его жена соглашаются и после выздоровления принимают ислам. Основная идея подобных легенд и преданий: ислам в Булгаре был принят в результате святых деяний мусульман-арабов, нередко современников и прямых последователей пророка Мухаммеда.

Эпос булгарского периода не дошел до нас в более или менее полном виде. О его разнообразии и богатстве мы можем судить лишь по отдельным легендам и фрагментам

эпических сказаний. Представление о сказочно-мифологических богатырях-великанах в Среднем Поволжье было распространено в весьма отдаленном прошлом. Ибн-Фадлан приводит подробное сообщение об одном из таких богатырей: «Такин (еще прежде) рассказывал мне, что в стране царя есть (один) человек (муж) чрезвычайно огромного телосложения». Далее ученый рассказывает о том, как такие люди питались огромной рыбой, ежедневно выходящей из воды. При приеме пищи они должны были соблюдать определенный ритуал — отрезать от рыбы лишь столько, сколько им надо. Великан этот обладал какими-то магическими свойствами: если его увидит ребенок, якобы непременно умирает; если же увидит беременная женщина, то тут же разрешается выкидышем.

Следующая значительная группа булгарско-татарских легенд и преданий связана с разрушением города Булгар и нередко с именем Аксак Тимура (Тамерлана). Интересна следующая версия одной из таких легенд, которая явно сложилась в антибулгарской среде (основная идея ее весьма прогрессивна и направлена на утверждение мысли о необходимости соблюдения главных требований ислама). Говорится в ней о том, что, якобы в Булгаре не соблюдаются каноны ислама, не проводятся пятничный намаз и исламские праздники. Восстановление мусульманских порядков здесь Аллах поручает Аксак Тимуру. Поскольку простыми увещаниями невозможно было восстановить соблюдение требований ислама, Аксак Тимур захватывает город и жителей его подвергает жестокому наказанию.

По своему содержанию и общему звучанию близки к рассмотренным произведениям байты (*баэтлар*). Слово *баит* арабского происхождения и обозначает двухстрочную строфу. Позже это слово становится обозначением отдельных произведений и целого жанра татарского народного творчества. По мнению ряда ученых, байты возникли и начали формироваться в период Волжской Булгарии. Известно несколько вариантов произведений под названием «Байты города Булгар» («*Шәһри Болгар баётларе*»). В нем рассказывается о величии города Булгар, о его славе во всей Европе, прекрасных дворцах и храмах города и страны, о широком развитии образованности и культуры в древней Булгарии. Однако после нашествия Аксак Тимура все было разрушено, о чем и рассказывается далее в названном баите.

К наиболее ранним образцам жанра примыкает очень своеобразный и оригинальный как по своему содержанию,

так и по форме, полностью основанный на древних мифологических представлениях «Баит Сак-Сок» («Сак-Сок» *баёте*). Он рассказывает о том, что в отсутствие отца за какую-то шалость мать прокляла своих двоих семилетних детей, и наутро они, превратившись в мифических птиц Сак и Сок, улетели. Отныне они должны жить в дремучем лесу, не встречаясь с родителями, даже друг с другом, пока над ними тяготеет проклятие матери, то есть до скончания веков, до Судного дня (Кыямэт көне).

Какую роль играла Золотая Орда (1243—1502) в общественно-экономической жизни, истории государственности, в развитии духовной культуры татарского народа, такое же место занимала она и в эволюции татарского народно-поэтического творчества. Именно в период Золотой Орды достигает наивысшего расцвета такой фундаментальный жанр татарского народного творчества, как эпические сказания-дастаны, среди которых выделяются следующие разновидности: 1) ранний героический или сказочно-мифологический эпос: «Туляк и Сусылу» («*Түләк һәм Сусылу*»), «Йиртюшлек» (имя богатыря), «Алтайын Саин Суме» (имя собственное); 2) героические сказания «Ак Кубек», «Идегей» (тоже имена героев); 3) лиро-эпические сказания о любви типа «Кузы Курпач и Баян-сылу» («*Кузы-Курпач белән Баян-сылу*»); 4) книжный эпос: «Тахир и Зухра» («*Таһир-Зөһрә*»), «Сайфульмулюк» («*Сәйфелмөлек*»), «Книга Йусуфа» («*Йосыф китабы*») и др. В своем развитии народный эпос все более тесно соприкасается с конкретной историей. Это особенно ясно определяется при изучении произведений собственно героического эпоса, о чем свидетельствуют дастаны «Ак Кубек», особенно «Идегей», который представлен в творчестве поволжских (письменные версии), сибирских и крымских татар, ногайцев, каракалпаков, туркмен, башкир, узбеков (под названием «Тулум бий»).

Татарский фольклор периода Казанского ханства (1438—1552 гг.) в целом проникнут трагическим пафосом, ибо довольно короткая его история (всего 115 лет!) была очень напряженной: усиливающееся Русское государство вело жесткую колонизаторскую политику, чему на востоке постоянно мешало Казанское ханство, которое и было уничтожено первым русским царем Иваном Грозным. Судя по сохранившимся в письменных источниках материалам, в эти годы довольно интенсивно развивались легенды и предания, дастаны и баиты. Из многочисленных легенд и преданий о строи-

тельстве города Казани здесь можно остановиться на одном весьма характерном примере. В одной из легенд рассказывается, что хан посылает троих своих вельмож выбрать место для будущей столицы и закопать под стены будущего города первого встреченного человека (как «строительную жертву»), в связи с очень древними традициями. Этим первым человеком оказывается сын хана. Испугавшись последствий, вельможи закапывают собаку. Узнав об этом, хан якобы произносит фразу о том, что в будущем город попадет в руки собак. Так иногда это событие искусственно притягивается к разгрому Казани в 1552 г. На самом же деле указанная легенда, во-первых, могла появиться лишь после взятия Казани Иваном Грозным; во-вторых, закапывание собаки как «строительной жертвы» было известно уже в древней Булгарии. Во время раскопок в городе Биляре под одной из крепостных стен были обнаружены кости собаки, то есть той самой «строительной жертвы», которая уже давно существовала в Волжской Булгарии.

Некоторые легенды и предания тех лет связываются с судьбами конкретных исторических деятелей. Так, предание «Сююмбике» («Сөембикә») обращается к общеизвестному эпическому мотиву: московский царь видит портрет Сююмбике, влюбляется в нее и отправляет послов в Казань к царице, чтобы они попросили ее выйти за него замуж. Сююмбике наотрез отказывается. Тогда царь идет войной на Казань; 7 лет осаждает город и в конце концов захватывает его. Видя, что чужеземный царь может увезти ее насильно, Сююмбике поднимается на башню Ханской мечети (*Хан мәчете*) и, бросившись вниз, погибает.

В период Казанского ханства так или иначе продолжалось развитие народного эпоса. Первое место среди эпических сказаний этого периода занимает известный в татарском и башкирском фольклоре дастан «Джик Мэрген» («Жик Мэргән»). Но в данном случае намного интереснее многочисленные версии дастана «Чура батыр», который имеется в творчестве поволжских и крымских татар, у казахов (несколько объемистых стихотворных вариантов), ногайцев и некоторых других. «Чура батыр» — конкретно-исторический дастан, содержание которого во всех национальных версиях связано с жестокой борьбой за сохранение свободы Казани и Казанского ханства. Главным героем его является сын известного казанского мурзы Нарыка — Чура. Различные национальные версии дастана изображают его как непри-

миримого борца за независимость Казани и ханства. На этом пути он и погибает. С рассматриваемой точки зрения не менее выразительны байты, рассказывающие о важнейших событиях истории Казанского ханства. Именно в этот период возникает и впоследствии широко распространяется «Байт Казани» или «История Казани» («*Казан баете*» или «*Казан тарихы*»), который охватывает период от разрушения Волжской Булгарии, возникновения Казанского ханства и до его завоевания Иваном Грозным в 1552 г. В отличие от него, в «Байте Сююмбике» («*Сюембика баете*»), казалось, речь идет о личной трагической судьбе последней казанской царицы. В байте повествование ведется в двух тесно друг с другом переплетенных планах, что, впрочем, значительно усиливает глубокий трагизм его эмоционального звучания: с одной стороны — повествование об особенно трагических событиях в последние два десятилетия существования ханства, с другой — тяжелая судьба последней казанской царицы, погибшей в плену на чужбине — довольно молодой.

Поэтическое творчество татарского народа второй половины XVI—XIX вв. развивалось в условиях колониального режима. Поэтому абсолютное большинство фольклорных произведений этого периода тоже проникнуто вполне понятным трагическим пафосом. В соответствии с этим эпические жанры, тесно связанные с историей, уходят в прошлое. На первый план в фольклоре выступает личностное начало, что сказывается в успешном развитии песенно-лирических жанров. Вместе с тем проблемы истории занимают весьма заметное место в таких более мелких жанрах, как, например, предания, развитие которых в XVII—XIX вв. идет достаточно успешно. Большинство их носит драматический, нередко трагический характер, поскольку рассказывает о продолжении колониальной политики Ивана Грозного. Скажем, в предании «Старик Ишембай и его сыновья» («*Ишембай баба һәм аның уллары*») рассказывается о том, как дети забыли заветное отца жить в дружбе, и их земли оказались захваченными Иваном Грозным. По существу, та же проблема продолжается и в преданиях о завоевании Сибирского ханства, в центре внимания которых стоят образы хана Кучума и Ермака. В весьма многочисленных преданиях о насильственном крещении татар Поволжья разоблачаются жестокие методы его ведения. Бессмысленную политику по крещению татар вел архиепископ Лука Канашевич (по татарски его звали Аксак Каратун), в результате «деяний» которого за два

года (1742—1744) в Казанской губернии из 536 мечетей было уничтожено 418. За свою дикую политику он был переведен в другую епархию. Татарские предания же рисуют его судьбу куда более трагической: за свою жестокую политику он был переведен, как рассказывается в предании «Аксак каратун», в Свяжский монастырь, где жизнь его закончилась мучительной смертью из-за того, что его голова «повернулась задом наперед».

В жанровом составе татарского фольклора XVIII—XIX вв. существенное место занимают байты и исторические песни (*тарихи жырлар*), которые именно в рамках этой исторической эпохи достигают своего расцвета. В данном случае наиболее интересными являются байты о борьбе за национальную и религиозную свободу: «Баит Урта Тиганали» («*Урта Тиганале баете*»), рассказывающий о том, как жители четырех татарских аулов Спасского уезда в 1878—1879 гг. отказались подчиниться местному начальству и в продолжение двух лет вели жестокую борьбу с царскими чиновниками, поскольку в народе распространились слухи о повальном крещении татар. О подобных же событиях рассказывают «Баит Средней Елюзани» («*Урта Әләзән баете*»), «Баит Чанлы» («*Чынлы баете*») и некоторые другие.

В XIX в. весьма бурное развитие получили исторические песни. В фольклоре татар-мишарей появляется классический цикл исторических песен о беглецах: «Шарук беглый», «Беглец Хамидулла», «Аким беглый» и др., которые рассказывают о трагической судьбе тех, кто был вынужден бежать из-за тяжелых условий жизни, из-за невыносимого положения в царской армии и т.д.

Если байты и исторические песни рассказывают в основном о важных исторических и общественных событиях, явлениях и фактах и имеют, в соответствии с этим, событийный сюжет, то лирические песни (*лирик жырлар*) воспроизводят глубокие внутренние переживания героя и имеют психологический сюжет. Представлены они в татарском народе весьма богато и составляют целый ряд тематических групп, среди которых можно выделить следующие: о родине, родной стороне — «Золотое яблоко» («*Алтын алма*»), «Прекрасны берега Демы» («*Ямьле Дим буйлары*»), «Сакмар» (назв. реки); песни о тяжелых условиях жизни — «Песня батрака» («*Батрак жыры*»), «Бедный джигит» («*Ярлы егет*»).

XX век — очень напряженная, противоречивая, наполненная всевозможными российскими и мировыми катаклизмами

эпоха в истории России, когда было несколько революций, две мировые войны и войны более мелкого масштаба, некоторые из которых продолжаются по сей день. Да и в мирные периоды истории жизнь народа была очень тяжелой. В связи с этим вряд ли уместно говорить о каком бы то ни было прогрессивном развитии фольклора, о появлении и развитии его каких-то новых форм и жанров. Однако суть фольклора в том и заключается, что он продолжает играть весьма значительную роль в духовной жизни народа в любую историческую эпоху и в любых исторических условиях.

Бурное развитие революционных процессов в стране в начале XX в. привело к возникновению стоящих как бы на стыке фольклора и письменной, чаще всего самодеятельной, поэзии революционных песен (*революцион жырлар*), первые образцы которых были созданы еще в 70-е гг. XIX в.: «Интернационал», «Марсельеза по-татарски» («*Татарча марсельеза*»), «Варшавянка по-татарски» («*Татарча варшавянка*»). Все они созданы профессиональными революционерами, имеющими весьма отдаленное отношение к поэзии как таковой.

Активно развивались как в первые годы XX в., так и в годы гражданской войны байты, в которых достаточно ясно передается глубокий трагизм событий, происходивших в стране в 20-е гг., да и позже: «При переходе через Яик» («*Жаек суын кичкәндә*»), «Гражданская война» («*Гражданнар сугышы*») и т.д. Они, естественно, тоже проникнуты большевистским пафосом (другие, которых, надо полагать, тоже было немало, при господствующей идеологии просто не могли быть записаны и опубликованы). Развитие байтов продолжалось и в 1930-е гг., когда появлялись новые образцы жанра, которые с большевистской точки зрения изображали трагические события, связанные с навязыванием колхозного строя крестьянству, с индустриализацией страны: «Байт Мирсайта» («*Мирсәет бәете*»), «Красавица Тазкия» («*Тәзкия матур*») и др.

Годы Великой Отечественной войны (1941—1945) — величайшей трагедии в истории страны и народа, создали особые условия для развития фольклора: он как бы снова вернулся к своей первоизданной сущности. В годы войны возрождаются наиболее серьезные и важные особенности традиционного фольклора: снова приобретают популярность и начинают по-новому звучать старинные песни о любви к родине, о необходимости героической борьбы за ее свободу и независимость, воспевающие смелость и мужество. Особую значимость приобрели

ретают песни о любви, воспевающие смелость и мужество любимого, скромность и постоянство любимой.

Естественно, что в эти годы приобретают особую активность байты. Художественное развитие жанра в этот период было связано с возникновением лирических байтов: «Сын мой Салих» («Салих улым»), «Я не забуду отца» («Мин этине онытмыйм»), которые воспроизводят глубокую тоску матери, потерявшей сына; горе дочери, оставшейся без отца; тяжелые переживания солдата, одиноко погибающего на поле брани.

Однако после войны особенности фольклора определялись другими обстоятельствами. 1950—1980-е годы характеризуются полным расцветом коммунистической идеологии, что, впрочем, резко отрицательно сказалось как на развитии фольклора, так и фольклористики.

С начала перестройки — с конца 80-х годов XX в. идет возрождение ислама, что оказывает глубоко положительное влияние на духовную жизнь общества. В связи с этим и татарское народно-поэтическое творчество переживает весьма сложный и противоречивый период развития: начинается некая эпоха возрождения таких традиционных обрядовых праздников, как Науруз, Нардуган. По-новому зазвучали и некоторые традиционные исторические байты: «История Казани», «Сююмбике». Период действительного возрождения переживает такой своеобразный жанр татарского народного творчества и литературы, как мунажат (*мөнәҗәт*). Возникнув в глубокой древности, пережив интенсивный путь развития в средневековье, в 1920—1980 гг. XX в. они были «забыты»: никто их не собирал, не издавал, не изучал. Лишь с конца 1980-х г. они появились как бы из небытия: оказалось, что представители старшего поколения сохранили их огромное количество. Обычно мунажаты рассматриваются по четырем тематическим группам. Среди них выделяются мунажаты о родной земле: «Расстался я с родным краем» («Туган илдән аерылдым»), «Вернулся бы я на родину» («Туган илгә кайтыр идем»). Вторую группу мунажатов можно было бы определить двумя словами: мать и дитя (*ана белән бала*); в них речь идет о весьма сложных взаимоотношениях детей и престарелой матери, живущей вдали от них. Третью группу составляют мунажаты о смерти и бессмертии с их сложной религиозно-философской проблематикой: «Одинокое дерево» («Ялгыз агач»), «Счастье — ведь оно не дождь» («Бәхет бит ул яңгыр түгел»). Вместе с тем

следует особо подчеркнуть, что основную группу татарских мунажатов составляют те из них, которые посвящены Аллаху и его пророкам, главным образом Мухаммеду: «Слава создателю» («*Раббыга мәдхия*»), «Повторяя «О, Аллах» («*И Аллам дия, дия*»), «Пророк наш» («*Безнең пәйгамбар*») и др. Как видим, возродившиеся лишь в последние десятилетия мунажаты пережили трагический этап своего развития. Также глубоко трагической оказалась и судьба татарского народного эпоса, особенно его классического образца — дастана «Идегей», который постановлением ЦК ВКП(б) от 9 августа 1944 г. был полностью запрещен. Его публикация и научное изучение стали возможными лишь с конца 1980-х гг., с этого времени он неоднократно издавался на татарском, русском и турецком языках как отдельными книгами, так и на страницах периодической печати. Возрожденный эпос «Идегей» сыграл и продолжает играть большую роль в духовной жизни татарского общества, в воспитании исторического сознания татарского народа.

Разумеется, и в настоящее время продолжают играть важную роль в духовной жизни общества такие традиционные формы и жанры народного творчества, как детский фольклор, народные песни, пословицы и поговорки, особенно народные шутки-мэзэки (*мәзәкләр*). В целом татарское народно-поэтическое творчество современности — явление многостороннее, очень сложное и противоречивое. В связи с этим его истинная ценность и объективное значение могут быть раскрыты при изучении его не только фольклористами, но и этнографами, языковедами, философами и даже социологами.

§ 19. Мифологические представления

Для того чтобы понять целый ряд национальных особенностей фольклора, письменной литературы и практически всех видов искусства, и не только древности и средневековья, но и современности, необходимо иметь хотя бы общее представление о мифологии изучаемого народа, в данном случае — татар. Правда, научное изучение этой сложной, но весьма актуальной, особенно для современности, проблемы только начинается. Тем не менее по собранным в последние десятилетия конкретным текстовым материалам и немногочисленным, но достаточно серьезным исследованиям можно составить общее представление о мифологических воззрениях

татар, мифы и мифологические рассказы которых могут быть рассмотрены по следующим тематическим группам: 1) мифологические представления о взаимоотношениях людей и животных; 2) космогонические мифы; 3) боги и богини в мифах; 4) рассказы о персонажах «низшей мифологии».

Явные отголоски представлений о взаимоотношениях людей и животных сохранились, например, в довольно объемистой высокохудожественной волшебной сказке «*Ак буре*» («Белый волк»), рассказывающей о могущественном хозяине дремучего леса, который может оборачиваться сказочным крылатым Тулпаром, Семругом (*Самруг кош*), молодым джигитом. Если человек признает его своим покровителем, он может оказать ему любую услугу, помощь; если же человек не слушается, не поклоняется ему, он может превратить его или большую группу людей в камни. При чьей-либо достойной просьбе он может их и оживить. Так, в этой сказке Белый волк выступает как всемогущее божество. От подобных же представлений идет и содержание легенды о Белом волке, относящейся к болгарской эпохе истории татарского народа (IX—XIII вв.), когда он спасает группу людей (род, племя), заблудившихся в непроходимых лесах и болотах (отголосок мессианства, представленного не только в первобытной мифологии, но и в целом ряде классических религий Древнего Востока: иудаизме, христианстве и исламе). Немало в волшебных сказках и данных о том, как голуби обращаются красавицами или прекрасными джигитами. Сюжеты некоторых сказок от начала до конца основываются на семейно-родственных отношениях женщин и зверей. В сказке «*Аю улы Атылахметгарей*» («Сын медведя Атылахметгарей») рассказывается о том, как медведь уносит женщину «в свой дом», через некоторое время женится на ней и у них рождается сын. В сказке «*Ярлы егет белэн Юха елан*» («Бедный джигит и змея Юха») говорится о том, как джигит идет за водой, встречается на берегу с красавицей и женится на ней. Но позже выясняется, что он, оказывается, женился не на красавице, а на змее Юхе. Чтобы избавиться от нее, джигит сжигает Юху в бане. Наличие в татарском фольклоре подобных превращений, причем весьма разнообразных, позволяет предположить, что связанные с тотемизмом представления о тесных взаимоотношениях людей и животных когда-то были широко распространены у татар.

Космогонических же мифов, вернее, их отголосков, сохранилось немного. Так, Земля, по воззрениям татар, представ-

лялась как плоское пространство. Она расположена на рогах гигантского быка. В свою очередь этот бык прикреплен к усам огромной мировой рыбы, которая плавает в безбрежном водном пространстве. Таким образом, эти универсальные международные представления находят отражение и в татарской мифологии. Одновременно следует помнить, что, как и у многих других народов, у татар Земля считалась центром Вселенной — *Жиһан*. Находящиеся на просторах Космоса Небо, Солнце, Луна и Звезды в первобытных воззрениях всех народов выступают как живые существа, одушевленные атрибуты Вселенной. Все они так или иначе связывались с Землей и оказывали постоянное, неотвратимое и достаточно конкретное воздействие на ее обитателей. Именно поэтому все, что происходит с живыми (одушевленными) и неодушевленными предметами на Земле, со всевозможными, особенно опасными для человека явлениями природы (гроза, молния, наводнения, землетрясения, бесконечные лесные пожары и т.д.), напрямую зависит от Неба, Солнца, Луны и Звезд. С этой точки зрения татарская мифология как бы продолжает наиболее характерные особенности мифологии Древнего Востока. В то же время указанные выше представления находят весьма выразительное отражение в многочисленных мифологических рассказах, в памятниках тюрко-татарской письменности древности и средневековья, да и не в меньшей, быть может, даже в большей степени, по крайней мере более выразительно, в современной литературе, особенно в поэзии.

Одна из основных фундаментальных проблем науки — вопрос о происхождении Земли, в татарской мифологии, впрочем, как и в воззрениях многих других народов, решалась довольно просто. По данным мифологии, когда-то Вселенная сплошь состояла только из воды, людей еще не было. Плавающая на воде утка нырнула и в клюве вытащила кусочек глины. В дальнейшем этот кусочек разросся, и образовалась Земля. В археологических находках, относящихся к булгарскому периоду истории татарского народа, встречаются небольшие скульптурные фигурки уток с шариком в клюве. По представлениям волжских булгар, Небо, Земля, Солнце и Луна образовались от утиного яйца. С этой точки зрения булгарско-татарская мифология типологически близка к подобным представлениям других народов. Как бы параллельно с такими довольно простыми, доступными каждому представлениями об атрибутах Вселенной, в Волжской Булгарии существовало и поклонение, в известной степени обоже-

ствление, Солнца и Луны, восходящие по общепринятому мнению к мифологии древних тюрков, гуннов, скифов.

Довольно хорошо известны мифологические представления татарского народа, связанные со звездами. Суть их определяется известной связью с древневосточными мифологическими системами, идущими от Древнего Вавилона, например, с выражением *«Бәхетле йолдыз астында туган»* («Родился под счастливой звездой»), которое точно в такой же форме был известен на Древнем Востоке. Особенно популярны воззрения, связанные с Полярной звездой (*Тимер казык*), которая определяет как стабильное бытие Мироздания, так и его возможный конец, исчезновение (*ахырзаман*, *юкка чыгу*), также с Большой и Малой Медведицей (*Жидеган йолдыз*, *Кече Жидеган йолдыз*), которые, играя важнейшую роль в судьбах Вселенной, одновременно могут выступать как воплощения когда-то живших на Земле эпических богатырей, их коней или богатырских дев. Истоки же указанных представлений также восходят к древнетюркской эпохе.

По данным мифологических сказок, Вселенная состоит из трех миров — подземного (или подводного), земного и небесного (иногда солнечного и даже птичьего — *Кошлар патшалыгы*) царств. Эпическая, то есть отраженная в генетически древних сказаниях, биография сказочно-мифологического богатыря как бы охватывает все эти миры.

Древнейшие представления татар о богах прежде всего связаны с общетюркским, быть может, древневосточным *Тэнгри*. Первое письменное употребление этого наименования большинство ученых относит к эпохе Тюркских каганатов VI—VIII вв. Однако в форме *Дингир* это слово впервые на письме употребляется в древнешумерской мифологии (IV—III тыс. до н.э.). И в настоящее время оно на некоторых тюркских языках пишется в той же или близкой форме: *Тенгер*, *Тиңгир*, *Тәңгер*.

В III в. в Иране возникает *манихейство*, которое позже распространяется от Италии до Китая. Усвоив некоторые традиции *зороастризма*, в VIII—X вв. манихейство становится популярным и среди части тюркских племен и народов и оказывает известное влияние на древнетюркское (возможно, древневосточное), тяготеющее к монотеизму, *тэнгрианство*, что довольно хорошо отразилось в древнетюркском *«Ырк битиг»* («Книга гаданий») начала IX в. Судя по данным этого источника, здесь Тэнгри выступает не как единственное небесное божество: Тэнгри там несколько, и каждый из них

выполняет весьма определенную, присущую только ему положительную или отрицательную функцию.

В V—X вв. культ Тэнгри был широко распространен на территориях Малой, Центральной и Средней Азии, современного Казахстана, Южной Сибири, междуречья Яика и Волги, Нижней и Средней Волги и Приуралья. Возможно, что именно этим объясняется мирное и сравнительно легкое проникновение ислама в Поволжье, Приуралье, тюркоязычные регионы Средней Азии и позже — в Сибирь. Единственной идеологической системой, которая так или иначе могла противостоять здесь исламу, было тэнгрианство. Однако требования этих двух религий были настолько близки друг к другу, что они не могли противостоять, даже наоборот — стали взаимодополняющими. Недаром, наряду с арабо-мусульманским «Аллах», в тюркоязычном мире надолго — до наших дней — сохранилось более древнее для этих мест обозначение верховного бога — Тэнгри, которое с X в. относилось в большей степени к Аллаху.

С IX—X вв. ислам становится господствующей идеологией булгарского общества. Начиная с выдающегося памятника булгарско-татарской литературы — поэмы Кул Гали «Кыйсса-и Йусуф» («Йосыф кыйссасы», первая треть XIII в.) — и до конца 20-х годов XX в. практически все произведения татарской письменной литературы проникнуты весьма сильным влиянием идеологии и мифологии ислама. Однако в произведениях фольклора наблюдается несколько иная закономерность: абсолютное большинство образцов тех жанров, которые сформировались ранее проникновения ислама в Поволжье, подверглись его влиянию намного меньше, чем письменная литература. К таковым относятся обрядовая поэзия, пословицы и поговорки, загадки, сказки, мифологические рассказы и целый ряд архаических образцов народного эпоса. Именно эти жанры донесли до нас наиболее значительные данные о языческой мифологии татар, одним из популярных персонажей которой выступает популярный образ Дива, или Див-пэри, по происхождению связанный с зороастризмом и его священной книгой — Авестой. Хотя Див в татарской мифологии выступает в основном как злое существо-чудовище, иногда сохраняются отголоски более ранних, чем в Авесте, представлений, когда Диву поклонялись как божеству. Так, в сказке «Дутан батыр» Белый див изображается как помощник героя. Не менее показательны и то, что иногда стаи дивов помогают герою (по велению его

чудесной жены или невесты) за ночь построить великолепный дворец, чудесный сад, невиданный мост и т.д. Это значит, что в указанных произведениях образ Дива из сфер божественных переносится в более или менее обычный бытовой план.

Другим, более зловещим персонажем татарской мифологии является Аждаха, генетически тоже связанный с Ажи-Дахака иранской мифологии. По данным мифологии Авесты, Аждаха когда-то был божеством водной стихии с не до конца выясненными функциями. Позже он стал выступать как зловещее чудовище, которое, очевидно, в эпоху Сасанидов (224—651 гг.) проникло в мифологию тюркских народов. В татарской мифологии *Аждаха* выступает как опасный и зловещий противник богатыря, лишенный каких бы то ни было положительных черт.

В татарской мифологии Див, Аждаха и Змей (или Змея) стоят друг к другу довольно близко и наделяются похожими функциями. Об этом, в частности, свидетельствует широко известная пословица: «Змей, достигший ста лет, превращается в Аждаху; достигший тысячи лет, превращается в Юху». Змеи в татарской мифологии делятся на черных и белых. Если Черный змей всегда рисуется как противник человека, то Белый змей всегда покровительствует ему.

Одним из самых популярных и широко известных персонажей татарской мифологии является Шурале (*Шүрәле*), обитатель, а в известном смысле и хозяин леса, внешне похожее на человека существо с волосатым телом, с одним рогом, с очень длинными пальцами, с помощью которых он может защементировать человека до смерти.

Другим, гораздо более опасным существом изображается *Убыр*, иногда выступающий в ипостаси кровожадной старухи — *Убырлы карчык*. Он проникает в тело человека и занимает место его души.

В целом татарская мифология богата и разнообразна как по своему содержанию, так и по персонажам и их функциям. Не останавливаясь подробно на всех известных примерах из татарской мифологии, отметим, что в ней представлены образы всевозможных духов — хозяев различных стихий, которые обозначаются общим термином *Ия*: *Су иясе* — Хозяин воды, *Су анасы* — Мать воды, *Су кызы* — Дочь воды, *Йорт иясе* — Хозяин дома и др. Чаще всего они выступают хозяевами, нередко могущественными властелинами тех стихий, сооружений, помещений, к которым они относятся.

§ 20. Татарское народное декоративно-прикладное искусство

Народным называют искусство, главной определяющей чертой которого является коллективный характер творчества, проявляющийся в преемственности многовековых традиций. Преемственны прежде всего технологические приемы ручного труда, передающиеся от поколения к поколению народных мастеров. Произведения традиционного ручного труда доносят до нас многие художественные образы, связывающие наше время с культурой древности. Возникая на самых ранних стадиях человеческого развития и сопровождая народ на всех этапах его жизни, народное искусство составляет основу национальной культуры.

Коллективный характер народного искусства выражается в тесной связи народного мастера с окружающей природной средой и людьми. Народный мастер создает вещи нужные, близкие и понятные тем, кто живет в таких же условиях, как и он. Не выходя за рамки народных традиций, мастер творчески относится к своей работе и никогда не создает точной копии с уже готовой продукции. Эта вариативность — одна из характерных черт народного искусства и народной культуры в целом. Без нее не может существовать и сама народная традиция, то есть относительная стабильность и длительность воспроизведения того или иного этнографического явления.

Издревле, изготавливая необходимые в быту предметы, мастер стремился придать им красивую форму, украсить их орнаментом, т.е. делал тем самым обычные вещи произведениями искусства. Нередко форма изделия и его орнамент имели еще и магическое, культовое назначение. Так, один и тот же предмет мог одновременно удовлетворять реальные потребности человека, отвечать его религиозным взглядам и соответствовать его пониманию красоты. Эта синкретичность (нерасчлененность, слитность функций) является особенно характерной для древнего искусства, которое было неотделимо от народного быта.

В разные исторические периоды, в зависимости от смены культурно-исторических эпох, претерпевало изменения и народное искусство, принимая различные формы домашнего производства самых необходимых в быту предметов, художественных ремесел и промыслов. Так, одну из исторически сложившихся форм народного декоративно-прикладного искусства представляют собой художественные народные

промыслы. Это товарное производство художественных предметов широкого народного потребления при обязательном использовании ручного творческого труда. Наследуя лучшие традиции народного искусства, художественные промыслы являются наиболее развитыми очагами народной национальной культуры.

Татарское народное декоративно-прикладное искусство, являясь частью как материальной, так и духовной культуры этноса, включает в себя различные виды художественного творчества, связанные с оформлением жилища, костюма, традиционной обрядовой и праздничной культуры. В течение столетий татарское народное художественное творчество сложилось в своеобразный синтез оседло-земледельческой и степной кочевнической культуры. В наиболее развитых видах народного искусства татар (кожаная мозаика, золотное шитье, тамбурная вышивка, ювелирное искусство, закладное ткачество) четко просматриваются традиции древних оседлой городской и степной кочевой культур. Особая роль в формировании этого искусства принадлежит Казанскому ханству — государству с высокоразвитыми ремесленными традициями, истоки которых связаны с городскими ремеслами Волжской Булгарии и Золотой Орды. После распада Золотой Орды кочевая стихия захлестнула ее некогда мощную и яркую городскую культуру. И только в оседлых районах, прежде всего в Казанском ханстве, ее наследие было воспринято, продолжало жить и развиваться, постоянно обогащаясь и подпитываясь традициями местного финно-угорского и славяно-русского населения, достигнув наивысшего расцвета в XVIII — середине XIX вв.

Со времен Волжской Булгарии тюрко-татарское искусство находилось под воздействием художественных традиций и эстетических канонов тюрко-исламских цивилизаций Востока, и это ярко отразилось на всех видах татарского народного декоративно-прикладного искусства, в функциональном назначении предметов народного искусства, в технико-технологических приемах их изготовления, в орнаменте.

Издrevле у волго-уральских татар широкое распространение в быту получило художественное ткачество, изготовление узорных, многоцветных тканей. Узорное ткачество носило в основном характер домашнего ремесла, поэтому изготовлением тканей занималась практически каждая крестьянка. Ткани же со сложными и многоцветными узорами выполнялись особыми мастерицами, которых в деревнях

было немного. Изделия с ткаными узорами тесно были связаны с семейной обрядностью. Декоративные полотенца, покрывала, скатерти, салфетки, ковры, а также узорный холст для рубах, нижней одежды составляли значительную часть приданого (*бирнә*) невесты, поэтому ткачеством чаще всего занимались молодые девушки, даже девочки, начиная с самого раннего возраста. Обряд — вывешивание во время свадебного торжества тканых изделий на всеобщее обозрение гостям и родственникам — стимулировал развитие мастерства будущей невесты. Тканые предметы (пояса, рубахи) дарились жениху и его родственникам. Ткаными полотенцами украшали конские дуги во время переезда невесты в дом жениха. Их дарили во время обрядов, связанных с рождением или смертью человека. До сих пор старинные тканые полотенца (*кызыл башлы сөлге*), сохранившиеся и в современных татарских семьях, являются подарком для батыров-победителей на сабантуях.

Большая часть тканых вещей связана с оформлением интерьера татарского дома. Традиционно татарское жилище не знало деления на комнаты. Это, вероятно, и было причиной появления разнообразных тканых занавесей, пологов, подзоров. Через перегородки, не доходящие до потолка, перекидывались декоративные молитвенные коврики (*намазлык*) и полотенца. В сельских домах стариков по сей день развешиваются декоративные полотенца в углах и простенках между окнами. Из узорных тканей изготавливались и короткие занавески-подзоры (*кашага*), которые протягивались под потолком, нередко по всему периметру и вдоль матицы, идущей поперек помещения. Тканым пологом (*чыбылдык*) отгораживались в доме спальные места. Тканые дорожки и коврики стелили на полы и нары (*сәке*) — обязательный в прошлом элемент интерьера татарского дома. Домоткаными узорчатыми были и кухонные принадлежности: скатерти, салфетки. Использование узорных тканей придавало татарской избе богатую декоративность, специфическую нарядность и красочность.

У некоторых групп волго-уральских татар, особенно в Приуралье, узорная домотканина использовалась и при декоративном оформлении мужской (*кияу ыштаны* — жениховы штаны) и особенно женской одежды (рубахи, передники, легкая верхняя одежда).

Основными материалами для изготовления узорчатых тканей, как и у других народов Волго-Уральского региона, служило домашнее сырье растительного (лен, ребе — коноп-

ля) и животного (шерсть) происхождения. До появления в середине XIX в. анилиновых красок пряжу окрашивали растительными красителями, что придавало узорным тканям особую мягкую матовую окраску. Позднее широко стали употреблять и готовые, окрашенные яркими анилиновыми красителями хлопчатобумажные и шерстяные нити фабричного производства. Применение различных видов пряжи в одном изделии создавало уникальную возможность сложного и высокохудожественного сочетания ее в орнаменте.

Татарскими ткачами был освоен практически весь известный арсенал техники домашнего ткачества. Орнамент в декоративных тканях создавался в закладной, браной (выборной, настильной) и реже — многоремизной техниках. Старинной и наиболее традиционной для татар и тюркского мира в целом является закладная техника ткачества. Формы и мотивы закладных узоров обнаруживают много общего с орнаментом тканых изделий узбеков, каракалпаков, казахов, киргизов и особенно азербайджанцев и башкир. Закладные узоры состояли из простых чередующихся полос, заполненных различными геометрическими фигурами: квадратами, треугольниками, ромбами, многогранниками. Старинные заклады отличаются особой монументальностью. Крупные геометрические узоры на матово-красном фоне в большинстве случаев располагаются на концах полотнища тремя бордюрными полосами: основной широкой в центре и двумя-четырьмя узкими по сторонам. В закладных узорах использовались самые различные оттенки всех цветов радуги, кроме черного цвета, который встречается только в закладах приуральских, особенно пермских, татар, очевидно под влиянием башкирских традиций.

С закладной техникой ткачества тесно связан другой древний вид народного художественного творчества татар. Это безворсовое ковроделие, связанное с искусством ранних кочевников, предков современных тюркских этносов Евразии. Оно также носило форму домашнего ремесла, хотя известно, что у казанских татар в Мензелинском и Мамадышском уездах Казанской губернии существовали в конце XIX в. небольшие производства, где занимались выделкой безворсовых ковров, дорожек, шедших на продажу. Цветовое решение заклада в татарских коврах этого времени в целом характеризуется преобладанием очень ярких «веселых» тонов: малиново-розовых, красных, зеленых, голубых, бирюзовых, желто-оранжевых.

Наиболее трудоемкая в исполнении закладная техника у татар к концу XIX в. практически выходит из быта, уступая место браной технике — самой распространенной форме узорного ткачества у большинства народов Восточной Европы. Из всех разновидностей браной техники у татар преобладало красно-белое (двухуточное) бранье и главным образом на декоративных полотенцах. Двухуточная браная ткань: цвет фона — белый, цвет орнаментального узора — красный. Орнамент браных полотенцев, как правило, геометрический, который, наряду с самыми простыми линиями и фигурами, включает сложные, поражающие необыкновенной ажурностью геометрические формы. Весьма распространенным мотивом орнамента являлись х-образные, ж-образные, s-образные, звездообразные мотивы, которые составлялись из мелких квадратов. Исследователи считают, что браное ткачество у татар появилось в XVI в. и связано с расселением в крае русских.

Одним из наиболее популярных и любимых традиционных художественных рукоделий татарок была вышивка. Она не требовала сложных технических приспособлений и поэтому ею могла заниматься каждая женщина. В отличие от художественного ткачества, которое было заменено фабричными тканями, вышивка гораздо дольше сохранялась и выполняла свои традиционные, во многом аналогичные художественному ткачеству функции, связанные с художественным оформлением «мягкой утвари» в интерьере жилища (занавеси, полотенца, скатерти, салфетки), постельных принадлежностей (покрывала, подзоры, наволочки), предметов религиозного культа (шамаили, молитвенные коврики, футляры для книг). Центральная роль отводилась вышивке и в декоративно-художественном оформлении народного костюма, особенно головных уборов.

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 (*элмә*) и высокий (*күперткән элмә*). Низкий тамбур выполнялся специальным тамбурным крючком сравнительно крупными стежками, обычно тонкой шелковой нитью. Такая вышивка была плоской и напоминала изящный рисунок. Высокий тамбур выполнялся кручеными шелковыми нитями или гарусом очень мелкими стежками, которые придавали рельефность вышивке и создавали эффект аппликации шнуром.

Для мишарей, а также приуральских татар в прошлом весьма характерной была «вышивка по выдергу» или цветная перевить. Появление у мишарей этой техники связано с влиянием традиций русского населения, особенно верховьев р. Оки. Цветная перевить выполнялась, как правило, тонкими шерстяными нитями по разреженному холсту обычной иглой на пальцах. Более тонкой нитью обвивались образовавшиеся после разрежения ткани освободившиеся нити основы и утка.

У татар, особенно мишарей окско-сурского междуречья, была распространена вышивка гладью с использованием разноцветных шелковых нитей. Шелковой полихромной гладью пользовались при заполнении внутреннего поля узоров. Контуры же самих узоров, как правило, выполняли тамбурным швом. Достаточно распространенной у мишарей и, особенно, крышен, была вышивка в технике «крест». Крышены вышивали «крестом» головные уборы «сурәкә», свадебные мужские рубахи. Известно, что еще в начале XIX в. темниковско-азеевские мишари вышивали «крестом» традиционные белые домотканые рубахи. Обе эти техники наибольшее распространение получили в 50—60-е годы XX столетия, особенно в сельском интерьере татарского дома.

В искусстве вышивки у татар особое место занимает золотное шитье — древнейший, глубоко традиционный вид народного декоративно-прикладного творчества. Шитые серебром и золотом декоративные детали народного костюма являются наиболее выразительной и изящной составляющей их художественного оформления. В костюмных ансамблях мужских, особенно, женских, чаще всего расшивались головные уборы. Это шитые золотными узорами волосники мишарок (*салавыч*), сибирских татар (*сарауц*), головные покрывала крышенок (*сурәкә*), свадебные головные уборы астраханских татарок (*саукеле*). И, конечно же, знаменитые казанско-татарские калфаки с характерным для них золотным орнаментом в виде цветочного букета, золотого пера — *алтын каурый* и «птичек счастья». Золотной вышивкой украшались и другие детали женского костюма — верхние нагрудники, накосные украшения, перевязи, манжеты рукавов и др.

На протяжении многих веков складывались традиции татарского золотного шитья, уходя корнями в средневековые. Искусство шитья золотом обогащалось многими заимствованиями из соседних культур, а к XIX в. в отдельных регионах выработались своеобразные стили золотного шитья, отли-

чающиеся комплексом применяемых технологий и спецификой орнаментации.

В конце XIX в. вышивка золотом — «каляпушный промысел» — был одним из процветающих промыслов Казани и Заказанья. Продукция промысла — шитые золотом бархатные калфаки, тюбетейки, обувь — пользовалась большим спросом и способствовала распространению казанско-татарских традиций золотного шитья у татар, проживающих в других регионах России.

Золотошвейный промысел объединил сотни мастериц. Татарские вышивальщицы работали по заказам как на внутренний, так и на внешний рынок. Их изделия продавались в торговых рядах знаменитого «Сенного базара» в Казани, на ярмарках Москвы и Нижнего Новгорода, Ирбитской и Сеитовой слобод. Изделия казанских мастериц вывозились в Среднюю Азию, Нижнее Поволжье, Окско-Сурское междуречье, на Урал и в Сибирь, где пользовались огромным успехом у татар.

Золотное шитье у татар широко распространилось с конца XVIII в. Для вышивки золотом использовали лучшие сорта однотонных восточных тканей: тончайшей выделки бархат и велюр (на хлопковой или шелковой основе), реже — шелк, парча, тафта, альпак, кисея, сукно, хлопчатобумажные ткани. В качестве основы для золотного шитья изредка применялась и привозная тонкой выделки кожа. Использовались и западноевропейские ткани, особенно сукно, а с появлением мануфактуры в России — и российские.

В золотошвейном деле татар исстари использовались металлические нити, плотно навитые на бумажную или нитяную основу, применялась канитель — тонкая золоченая или серебряная проволока, скрученная в виде спирали. В наиболее выразительных деталях вышивки имела место скрученная в пружину плоская металлическая нить — трунцал. К XIX в. настоящие золотые и серебряные нити встречались редко, их почти повсеместно сменила мишура — позолоченная или посеребренная медь. В самых древних экземплярах вышивки характерно применение плоской золоченой металлической нити «ука» («бить» — в практике русского или «сим» — в практике бухарского золотного шитья). В качестве дополнительного декоративного материала применялись блески, бисер, жемчуг, стеклярус, позумент, бахрома, кисти, витые металлические спирали, ювелирные поделки и т.д.

Технология золотного шитья татар, как и многих других народов, сопоставима с золотной вышивкой древних восточных цивилизаций. Древний Вавилон, позже — Византия, Персия, а затем Османская Турция — на разных этапах развития цивилизации являлись центрами, где закладывались основополагающие традиции шитья золотом. Большинство технологических приемов в татарском шитье аналогичны традициям русского золотошвейного искусства (лишь по-разному обозначались виды и приемы шитья), и это не случайно, поскольку русское золотное шитье также неразрывно связано с древними азиатскими традициями. Тем не менее нельзя отрицать самобытность и оригинальность татарской вышивки. Существуют присущие только татарскому золотному шитью сочетания технических и стилевых приемов.

Основным принципом в технологии вышивки золотом у татар была гладь «вприкреп», это покрытие драгоценной нитью только лицевой стороны изделия. Как показывают археологические материалы, техника гладевого шва с расшивкой золотыми и серебряными нитями была распространена еще среди населения Волжской Булгарии и Золотой Орды. Так, о «золоченой шелковой материи», использовавшейся при изготовлении женских головных уборов вроде золотоордынской *бокки* упоминают средневековые путешественники.

В татарском золотном шитье XIX в. в целом доминировала гладь — «нагыш», — выстилающая намеченные узоры в форме параллельных повторов — «чигу», — расположенных в шахматном порядке или в форме распускающихся листьев в «раскол».

Высокоразвитым у татар, особенно казанских, было тамбурное золотное шитье. Для выполнения тамбурной строчки золотными нитями применялся специальный крючок, с помощью которого выкладывались «петли» тамбурного шва, одновременно захватывалась и ткань. В целом архаичное техническое оснащение и инструментарий татарских вышивальщиц был известен и другим народам. Кроме игл, ножниц, наперстка, использовались челноки, пяльца.

Орнамент в татарской вышивке исследователи условно делят на три основных вида: зооморфный, растительный и геометрический, в каждом из которых нетрудно найти мотивы с различными, порою весьма сложными и неоднозначными истоками происхождения. Орнамент всегда тесно связан с формами окружающей природы, имеет декоративную услов-

ность и стилизуется соответственно вкусам людей данной среды обитания. Этим в определенной степени объясняются различия в стилистике орнаментальных композиций в вышивках, в применении того или иного вида орнамента у разных этнотерриториальных групп народа.

При всем богатстве и разнообразии вариаций орнамента основополагающим был присущий тюркской традиции степной орнамент — своеобразное отражение кочевого образа жизни, окружающей флоры и фауны. Сложная иерархия языческих родоплеменных тотемных образов-оберегов, мифы и легенды нашли в нем свое изобразительное воплощение.

В татарском орнаменте в целом превалирует растительный элемент над зооморфным. У родственных же тюркских народов (казахов, киргизов, туркмен, башкир) в «степном» массиве орнамента преобладают зооморфные элементы (мотивы в виде стилизованных головы или рогов барана, собачьих хвостов, «солнечных птиц» — филина, сокола, беркута, орла, изображения змей, ящериц и др.). Любопытно, что зооморфные и антропоморфные мотивы нередко встречаются в образцах вышивки сибирских и астраханских татар, особенно карагашей, что, вероятно, объясняется их более тесными в прошлом этнокультурными контактами с кочевым тюркским миром в целом.

В вышивке поволжских татар, особенно казанских, степной зооморфный и антропоморфный компонент выражен слабее. Оседло-земледельческий образ жизни, развитие городов и городского быта, влияние ислама способствовали вытеснению в изобразительном ряде языческих, зооморфных и антропоморфных степных элементов. Они сильно стилизуются, адаптируются, но вовсе не исчезают.

Растительные мотивы орнамента степного происхождения: трилистники, пальметты; мотивы тюльпана, гвоздики, многолепестковых розеток, популярной интегральной спирали, цветочного букета, побеги с остроконечными листьями, волнообразные и спиралевидные побеги, росток (иногда трактуемый как «древо жизни») — наиболее устойчивые базовые элементы степного стиля. Наряду с зооморфными и антропоморфными степными мотивами, они представляют собой древнюю кочевую культуру отдаленных предков татарского народа.

В народном декоративно-прикладном искусстве татар — именно в вышивке — ярко проявился расцвет цветочно-растительного орнамента или «восточного барокко». «Восточ-

ное барокко» с популярной темой цветочного букета становится выражением эстетического вкуса народа, одной из основ стилистики татарского орнамента. В процессе эволюции цветочного стиля значительную роль начинают играть садовые, луговые и лесные мотивы, в том числе и букетные композиции из астр, хризантем, георгинов, пионов, роз, незабудок, ромашек, васильков и др.

Из геометрического орнамента большое распространение получили повторяющиеся линии, полосы, зигзаги, волны, спирали, изображения шестиконечной и восьмиконечной звезды, солярные знаки — розетки простые и сложные, вихревые и цветочные и т.д. Геометрический орнамент занимает в целом незначительное место в вышивке казанских татар. Значительно большее распространение он получил в творчестве астраханских золотошвеек и у крышен.

Заметное влияние на стилистику вышитых композиций оказал ислам. Запрет на сюжетные изображения, однако, не смог полностью искоренить излюбленные языческие мотивы, особенно в творчестве окско-сурских мишарей, астраханских и сибирских татар. Они сохранились в завуалированном виде, преобразуясь в загадочные символы и чисто декоративные элементы. Такие анахронизмы можно наблюдать и в золотном шитье казанских татар, отличающихся особой приверженностью к исламским традициям — на молитвенных ковриках — *намазлык*, футлярах для книг. «Птички счастья» — излюбленный мотив татарских вышивальщиц — нередко украшали бархатные калфачки казанских татарок. В узорах знаменитых казанских полотенец встречаются завуалированные изображения коней, всадников, парных голубей, уток, драконов, которые утопают в цветочно-растительных узорах, преобразуясь в новые загадочные формы.

Наиболее характерными композиционными решениями орнаментальных сюжетов можно назвать ленточные, геральдические, сетчатые раппорты, центрально-лучевые и круговые композиции. Существовал и свободный тип композиции, исходящий из мотива цветочного букета, особенно широко применявшийся в расшивке калфачков. Для него характерно свободное живописное исполнение и асимметричность.

Многообразность татарского орнаментального искусства, связанная с богатством различных по происхождению орнаментальных мотивов земледельческих и кочевнических культур, объясняется сложностью этнической и этнокультурной истории народа.

Весьма древним видом народного декоративно-прикладного искусства татар является производство (первоначально в форме домашнего и ремесленного) узорной обуви с использованием уникальной техники — кожаной мозаики. Узорные ичиги (*каюлы читек*), как правило женские, изготавливались обычно из высококачественного цветного сафьяна, вырезанного фрагментами в виде затейливого растительного орнамента. В местах соединения разноцветные частички кожи сшивались шелковыми, иногда и золотными нитями особым вышивальным швом, тщательно скрывающим места соединений кожаных фрагментов, что и послужило впоследствии основанием говорить о так называемых бесшовных казанских сапожках и башмачках. Мозаичная обувь, безусловно, составляет специфику именно татарской обуви, производство которой осуществлялось еще во времена Казанского ханства. Ичижное дело как промысел получило развитие в Казани и татарских деревнях Заказанья в середине XIX в. Оно приносило значительный доход татарским предпринимателям и торговцам, вывозившим узорную обувь далеко за пределы края, особенно на восток (в Приуралье, Среднюю Азию, Казахстан, Сибирь). Основанные на казанско-татарских традициях производства узорной кожаной обуви были, как известно, в Приуралье (Сеитов посад), в Окско-Сурском междуречье (г. Касимов), в Западной Сибири. Знаменитые казанские сапожки пользовались спросом и у других народов России.

Самые близкие параллели орнаментальным композициям кожаной мозаики можно найти в тамбурной вышивке. И это не случайно, поскольку художественно-выразительные средства этих видов художественного творчества весьма схожи. Тамбурной вышивке и кожаной мозаике присущи рельефное обрамление контуров узоров цветными нитями, вписанность одних орнаментальных мотивов в другие. Однако, по сравнению с идентичными мотивами вышивки, для кожаной мозаики характерна монументальность, большая условность и стилизация.

Древнейшим видом художественного творчества татар является ювелирное дело, достижения которого особенно ярко отразились на ювелирных женских украшениях, придававших художественную завершенность и национальный колорит народному костюму. Истоки его связаны с ювелирными традициями, сложившимися в городах Волжской Булгарии и Золотой Орды, в более поздних татарских ханствах, особенно в Казанском. Эта генетическая преемственность просле-

живается в выборе серебра (нередко позолоченного) в качестве основного материала, в технике исполнения, а также в назначении, формах самих изделий, в орнаменте, который зачастую повторяет традиционные мотивы других видов народного декоративно-прикладного искусства. Это, например, мотивы «тюльпана», «лотоса», «круга», «звезды», «полумесяца», «розетки», «волнообразно извивающихся ветвей» и т.д.

Издревле в процессе исторических, торговых и этнокультурных контактов технико-технологические приемы, орнаментальное искусство болгарско-татарского ювелирного дела обогащались и подпитывались традициями местного финно-угорского и славянского населения. Ощутимыми были восточные тюрко-исламские и центрально-азиатские традиции. Ювелирное дело татарского народа обогащалось инновациями различного происхождения, сохраняя при этом сложившуюся в рамках своего этноса специфику, связанную с передачей традиций художественного мастерства.

Татарское ювелирное дело достигло наивысшего расцвета в XVIII — середине XIX вв. Древнейшим и наиболее крупным центром ювелирного дела была Новотатарская слобода в г. Казани, где располагались целые кварталы с ювелирными мастерскими, и районы Заказанья (Лаишевский, Сабинский, Мамадышский, Рыбно-слободский). Наиболее изящные и технически сложные украшения нередко изготавливались женщинами.

Ювелиры владели всем технологическим процессом изготовления ювелирных изделий. Основным материалом служило серебро: низкопробное — для основной массы населения и высокопробное с позолотой — для высшего сословия. Золото, бронза и медь использовались крайне редко. Инструментарий ювелира был очень прост. Он состоял из наковальни, напильников, тисков, щипцов, зубил, волочильных досок, пробойников, ножниц, молотка и т.д. Преобладающее место в декоре ювелирных изделий принадлежало цветочно-растительному орнаменту, реже — геометрическому. Еще реже встречались зооморфные, сильно стилизованные мотивы, что было связано с догмами ислама, запрещавшими изображение живых существ.

Издревле наибольшее развитие в ювелирном деле получили чеканка — *чуку*, литье — *кою*, гравировка — *чоку*. Используя чеканку, ювелиры изготавливали преимущественно бляхи — составные части женских украшений, а также браслеты, застежки. Литье применялось при изготовлении жетонов, подвесок для украшений, а также блях. Отливкой из

дешевых металлов имитировались старинные «екатерининские» и «елизаветинские» рубли и мелкая монета, которые, как и бляхи, использовались в качестве составляющих элементов украшений для татарок. Техника гравировки часто применялась при декоративном оформлении браслетов, нередко и блях. В виде мотива гравировки часто выступали связанные с восточными традициями благожелательные надписи, выполненные арабской вязью, т.е. декоративным письмом, в котором буквы связаны в непрерывный и равномерный орнамент. Текст нередко сливался с растительным узором в единую орнаментальную композицию. Гравировка на изделиях часто сопровождалась чернью — *каралту*, реже — насечкой или инкрустацией из другого металла.

Наиболее квалифицированные мастера владели и техникой скани — *челтәрләү*. Казань — единственный город в Поволжье, где было высоко развито искусство скани, причем оно носило здесь особый характер. Так, в России сканные узоры расцветчивали эмалью. Татарская же скань является исключением, ее завитки дают чисто графические рисунки сложных мелких узоров. С точки зрения техники татарская скань связывается исследователями скорее со среднеазиатской или греческой, чем с русской. Высшим достижением татарских ювелиров была бугорчатая скань — *калкытып челтәрләү*, когда каждый завиток сканого орнамента объемно возвышается над плоскостью изделия. Бугорчатой сканью выполнялись ювелирные украшения для женщин высшего сословия. Расцвет искусства скани приходится на середину XVIII — начало XIX в. Для сканных изделий этого периода характерны микроскопическая плотность и точность сканого заполнения, чистота отделки сканого орнамента. Имела распространение и связанная со сканью зернь: мелкие металлические шарики, напаянные на сканный орнамент. Из драгоценных и полудрагоценных камней часто использовались топазы, аквамарины, аметист, яшма, сердолик и бирюза, которые располагались на поверхности изделия обычно в виде розеток.

В Заказанье в XVIII—XIX вв. у волго-уральских, сибирских татар появляются периферийные ювелирные центры. В Самарской губ. (д. Балыклы, Кшаны, Усманаул), в Предкамье (д. Елхово Озерное, Шаймурзино), в Окско-Сурском междуречье (г. Касимов, с. Байкеево), в Зауралье (с. Ахуново) и др. они создавались казанско-татарскими ювелирами, попавшими в периферийные районы с «волнами» различных исторических переселений или в результате занятия отходничеством.

Поэтому ювелирные украшения периферийных центров выполнялись, как правило, в духе традиций казанско-татарской ювелирной школы. Как и в Закавказье, местные ювелиры работали по заказам, передавая навыки мастерства по наследству. Украшения изготавливались из серебра заказчика (царских рублевых монет). Оплата взималась серебром, деньгами или натурой (зерном, скотом).

Как видим, ювелирное дело у татар находилось на стадии ремесла, связанного с докапиталистическими формами хозяйства. Исключение в этом отношении представляет Рыбная Слобода Лаишевского уезда Казанской губ., где ювелирное дело получило в капиталистический период характер довольно крупного русского кустарного промысла, возникшего на основе существовавшего «во времена царей казанских» татарского ювелирного центра. Русские ювелиры в массовом порядке копировали традиционные татарские украшения для продажи их татарам и другим тюркским народам Европейской и Азиатской России. Продукция их, как правило, отличалась невысоким художественным мастерством и пользовалась спросом у малообеспеченных слоев населения.

Современное народное декоративно-прикладное искусство продолжает существовать в виде отдельных домашних ремесел для изготовления необходимых предметов бытовой, особенно сельской, культуры. Обычно это мастера-одиночки, изготавливающие на продажу мужские и женские головные уборы, тканые коврики и половики, вышитые обрядовые полотенца, традиционную медночеканную утварь (кумганы), шамаили и др. В форме народных художественных промыслов до недавнего времени развивалось производство узорной мозаичной обуви в г. Арске и изделий узорного ткачества в с. Алексеевском. Современный этап в развитии татарского декоративно-прикладного искусства в целом характеризуется тесным взаимодействием народного художественного творчества с профессиональной культурой.

§ 21. Народная музыка

Музыкальное искусство является величайшим памятником духовной культуры и истории народа. Развитие музыки, особенно пения, интонирования, всегда протекало в тесной связи с развитием жизни общества. Без пения не могли

обходиться ни религия, ни поэзия, ни зачатки философии и т.д. Вот почему каждая эпоха вырабатывает свою жанровую систему музыки, свой музыкальный язык, который в дальнейшем развивается, обогащается, трансформируется подобно разговорному языку.

Как же развивалась народная музыка с конца I тысячелетия? Создание централизованного государства Волжской Булгарии и принятие ислама в 922 году как официальной религии не могли не сказаться на важнейших социально-экономических, политических, демографических процессах данного края. Это, в свою очередь, повлияло на формирование феодального строя, ускорило переход населения на оседлый образ жизни. Образовалась широкая сеть городских (с высоким уровнем ремесленничества и торговых отношений) и сельских поселений с интенсивным развитием земледелия и скотоводства. Разделение населения по социальному признаку определило формирование разных традиций в духовной (в том числе и музыкальной) культуре: языческой и мусульманской. Эти традиции получили свое дальнейшее развитие в творчестве различных этнических групп татар данного региона.

В селах, где основным занятием населения являлось земледелие, повседневный быт подчинялся годовому земледельческому циклу с его сезонной периодичностью. Музыкальный фольклор выполнял здесь преимущественно материально-практическую функцию. В результате сформировалась своя жанровая система, связанная с аграрным календарем. Утвердился и характерный стиль интонирования музыкального фольклора, «отголоски» которого еще сохранились в народной музыке некоторых народов Волго-Камья (крещеных татар, чувашей, мари и др.).







Диаметрально противоположное развитие получила мусульманская культура в городах Волжской Булгарии. С распространением ислама расширяется сеть учебных заведений. Вместе с арабской графикой внедряется и мусульманская система образования. В школах изучаются Коран, трактаты теологического и дидактического направления. Стихотворная форма этих сочинений располагала при исполнении к напевному произнесению, сказительскому интонированию. Это, несомненно, оказывало более сильное эмоциональное воздействие, чем просто чтение. Зависимость напева от текста, зафиксированного письменно, стабилизировала ритмику, интонации, что проявилось в образовании определенных

мелодических попевок, исполнительской артикуляции, заметно отличающихся от музыки язычников.

На основе пения (интонирования) книг постепенно формируются фольклорные жанры *баэтлар*, *монажэтлар*, а также фольклорные варианты книжного происхождения («*Йосыф һәм Зеләйха*, *Таһир һәм Зәһрә*» и др.), которые исполнялись на напевы книжного интонирования. Единая мировоззренческая и социальная организация городского населения формировала преимущественно сольную, монодическую традицию исполнения, ибо пение Корана, богословских произведений предназначалось для слушания, восприятия и располагало к разделению, разграничению функций исполнителя и слушателя.

При выявлении исторических связей песен тех или иных народов особенно большую роль играет ритмика напевов, ибо она является наиболее важным механизмом для поддержания музыкально-фольклорных традиций. Именно на ритм опирается музыкальная память народа. Поэтому изучение ритмики напевов имеет большое значение для изучения музыкальной культуры народов Волго-Камья.

Особенностью жанровой системы книжной песенности мусульман Волго-Камья является наличие четких ритмических формул. Каковы же истоки этих формул? Они образовались на основе слияния двух метрических систем стихосложения: арабо-персидского *аруза*, основанного на чередовании долгих и кратких слогов, и тюркского *бармака*, основанного на равносложной силлабике. В интонируемой поэзии мусульман *рукны* (типа древнегреческих стоп) арабо-персидского *аруза* как бы подчинились тюркскому *бармаку*, образуя своеобразную систему, названную лингвистами *тюркским арузом*. В книжных и фольклорных сочинениях мусульман широкое распространение получили лишь несколько видов *рукн*, которые реализовывались в напевах в виде четких метроритмических формул, где краткие и долгие слоги соответственно фиксировались короткими и долгими длительностями, образуя определенные песенные типы:


- 1) трехсложные: *фаулун* (v — —) соответствует 
фасила малая (v v —) — 
- 2) четырехсложные: *мафаилун* (v — — —) — 
фаилатун (v v — —) — 
фасила большая (v v v —) — 
- 3) пятисложные: *матафаилун* (v v v v —) — .


Так постепенно формировались музыкальные традиции народов Волго-Камья.

К старинным жанрам народов Поволжья относится и *такмак*, тесно связанный с плясками, трудовыми процессами, шуточными припевками, прибаутками и т.д. В пользу древнего происхождения этого жанра говорит широкое бытование его у народов тюркоязычной группы не только Волго-Камья (башкир, чувашей, кряшен, татар-мусульман), но и у жителей других регионов (казахов, киргизов *такпак*, хакассцев *тахпах*). Использование в нем древней метрической системы *бармак*, известной тюркам еще с доисламского периода, также говорит в пользу этого предположения. Слово *такмак* происходит от древнетюркского глагола *так*, что означает «несколько раз сделать», «повторять», с прибавлением аффикса *мак*, который образует от данного глагола имя существительное. Тесная связь *такмака* с движением, ритмом нашла отражение и в народном выражении *такмак айту* (сказывать такмак), а не петь. Этим он (хотя и интонируется) противопоставляется песне, что также подчеркивается в выражении *бу жыр түгел, такмак кына* (это не песня, а лишь такмак). Порой в данное слово вкладывается не совсем положительный смысл, исходящий от слова *такылдау* (болтать, тараторить, долбить одно и то же). Это очень ярко проявляется в народной пословице: *сөйләсәң — такмак диләр, сөйләмәсәң — ахмак диләр* (станешь говорить — болтуном прослывеешь, а смолчишь — дураком). Функциональная устойчивость, связь с движением *такмаков* определили стабильность слоговой структуры четырехстрочной строфы (8 — 7 — 8 — 7) с четкой рифмовкой в самых разнообразных видах (авав, аавв, аава и т.д.) и соответствующей стабильной ритмической слого нот: ♪♪♪♪ | ♪♪♪♪ | ♪♪♪♪ | ♪♪♪♪ |.

Настоящего расцвета достигает музыкальное искусство в период Золотой Орды и Казанского ханства. Об этом свидетельствуют письменные памятники тех лет. Из русских летописей мы узнаем, что вместе с послами в Москву часто ездили певцы и музыканты. Этому не могли не способствовать эстетические вкусы и художественные интересы крупных феодалов, которые порой и сами являлись творческими личностями. Так, казанский хан Мухаммад Амин был прекрасным поэтом и большим поклонником искусства. Сохранились редкие свидетельства о пребывании в Казани крупнейших музыкантов Востока, в частности Голэм Шади Гуди, которого в качестве подарка прислал Мухаммаду Амину бухарский хан Мухаммад Шейбани. Известный музыкант, имевший многочисленных учеников из разных стран мусуль-

манского Востока, по-видимому, и в Казани был наставником молодых, обучая их особенностям вокального искусства, игре на музыкальных инструментах и импровизации.

Постепенно напевы жанровой системы книжного интонирования стали выполнять разные смысловые функции. Если один певец предпочитал повествовательный тон, сохраняя эпическую бесстрастность исполнения, то другой стремился к более эмоциональному выражению, внося в пение элементы распетости путем ритмической импровизации в рамках стабильных ритмоформул *тюркского аруза*. В результате в одних произведениях ритм выполнял функцию сказительского интонирования:  |.

В других (преимущественно у казанских татар) — уже лирического высказывания: .

Постепенно усиление распева достигалось не только расширением слогов в пространстве и времени, но и введению асемантических частиц (лай, да, гына, ла), дополнительных гласных, повторов слов и т.д. Подобное исполнение постепенно формировало такой песенный жанр казанских татар, как *озын кэй* (дословно «длинный», «долгий» напев), в котором мелодия «повествует» о «боли души» и приобретает характер лирического интонирования. Отсюда такая пластичность, гибкость, узорчатость мелодической линии, полностью зависимой от творческой фантазии певца. Это породило удивительный исполнительский феномен, называемый *моң* (дословно — тоска, грусть). Однако в песнях данного жанра слово *моң* определяет не характер содержания песни, а выражение этого содержания, то есть умение насыщать мелодику богато орнаментированными распевами. Сохранилось народное выражение *жырлавының моңы юк* (в пении отсутствует моң), что означает неумение исполнять эти распевы, вокализировать слоги текста. Данная традиция не утратила своей силы по сей день. Примером тому служит искусство таких певцов, как Ильгам Шакиров, Фарида Кудашева, Хайдар Бигичев, Зиля Сунгатуллина, Идрис Газиев и др. Механика распева мелодии этого уникального жанра казанских татар в их исполнении удивляет современников своим мастерством.

С присоединением Казанского ханства к Русскому государству в середине XVI в. в социально-общественной жизни народов данного региона происходят огромные изменения. Особенно ощутимый удар был нанесен жителям Казани. Часть населения ушла в глубь Заказанья, а другая бежала

на земли марийцев, удмуртов, башкир и т.д. Переселение городских жителей в Заказанье усиливает периферийные поселения (Атня, Сабы, Елабуга и др.), превратив их в центры духовной культуры казанцев. Именно здесь продолжают развиваться ремесло, торговля, литература, искусство. Казанцы стремятся любыми путями сохранить свое национальное самосознание, этничность. В этом немалую роль сыграл ислам. Догматизация исламской культуры со стороны духовенства вызвала определенную тенденцию к консервации прошлых достижений в области духовной культуры. Это в какой-то степени способствовало сохранению древнейших форм культового пения, а также национальной характерности фольклорного мелоса.

Вынужденное проживание основной массы казанцев в этот период в сельских поселениях не могло не наложить отпечаток на музыкальную культуру. Исчезли музыкальные инструменты, бытовавшие в среде феодальной знати, изменились содержание и поэтика текстов жанра *озын кәй*. Результатом дальнейшего развития данного жанра явилось формирование двухчастных песен, содержащих внутри одной строфы стилизованный контраст, где импровизированному изложению с богато орнаментированными распевами противопоставляется метроритмическая размеренность, симметричность формы, умеренное использование распевов. И если эти контрастные эпизоды выступают в *озын кәй* как часть композиционной формы, то в дальнейшем развитии песенной лирики казанских татар они приобретают самостоятельную функцию, став основой напевов новых жанров.

Политика христианизации наиболее результативно проявила себя, прежде всего, в тех регионах, куда мусульманская религия либо не проникла, либо функционировала слабо, то есть там, где еще придерживались языческой религии. В результате образовалась группа православных татар с укоренившимся позднее самоназванием *кряшен*. Эта группа продолжила традиции духовной культуры сельских жителей. Устойчивые общинные традиции способствовали консервации древних элементов в материальной и духовной культуре. В музыкальном фольклоре *кряшен* продолжала бытовать обрядовая система напевов, связанная с аграрным календарем, с их спецификой артикулирования, интонационного и ритмического развертывания, а также коллективного пения. Большим своеобразием отличается культура крещеных татар, известных как *нагайбаки* (проживающие в Челябинской,

Оренбургской областях) и *бакалы* (Бакалинский район Башкортостана). Их народная музыка вобрала в себя элементы различных этнических культур: татар, чувашей, башкир, удмуртов, русских и др.

Тесные исторические контакты *татар-мишарей* с мордовским и русским народами не могли не повлиять на формирование их культуры и быта. Это сказалось в отдельных деталях материальной культуры и в некоторых календарных обрядах. Немало общего с данными народами в свадебном обряде мишарей, например, факты женитьбы несовершеннолетних мальчиков на взрослых девушках, обряд *девушник* от русского *девичник*, обряд *Таң кучат* (Утренний петух), когда невеста накануне отъезда в дом жениха должна была причитать, оплакивая свое девичество. В отличие от казанских татар, свадьба *мишарей* сопровождалась песнями: величальными (*кодалар мактау ерлары*), шуточными (*кодалар хурлау*), плясовыми (*балдыкай*) и т.д.

Особенности социально-общественной жизни *мишарей* наиболее ярко сказались на формировании протяжной песенной лирики — *озын көй*. Единые по стилю мелодики песни этого жанра четко подразделяются по содержанию — лирико-эпические песни социально-бытового характера и любовная лирика. Тематика песен первой группы реальна, жизненна и носит, по существу, новеллистический характер. В их текстах основное внимание сконцентрировано не столько на отношении к воспеваемому герою или событию, сколько на самом этом событии, причем с использованием ряда конкретно-исторических фактов. Одни песни представляют собой драматический рассказ балладного характера, другие — размышления о социальном неравенстве, о горькой доле беглецов, сирот, о трудной судьбе продавцов шалей, перекупщиков, медвежатников и т.д. Определенные социально-исторические события показаны в них как бы сквозь призму личных судеб. Специфика содержания лирики получила отражение в поэтике текстов и в стилистике напевов. В поэтике этих песен используются такие композиционные формы, как повествование от автора, диалог, монолог. Некоторые монологи завершаются двустушием от третьего лица, выполняющим как бы функцию своеобразного послесловия, резюме назидательного характера. Эти особенности, присущие эпическим жанрам, сказались и в мелодике *озын көй*, в которой наряду с типовыми особенностями протяжной лирики (медленный темп, непрерывные ритмы, слоговая распевность и т.д.) используется

и речитация. Удивительным своеобразием и богатством отличается интонационное и ритмическое развитие мелодики данного жанра. Ритмика не поддается клишированию и носит свободно-импровизационный характер. Распевы чередуются с декламационным изложением. Порой текст учащенно повторяется на одном звуке, переходя в скороговорку, что усиливает драматическую взволнованность высказывания.

С конца XVIII в., особенно после указа Екатерины II о «веротерпимости», Казань начинает интенсивно заселяться татарами, правда лишь на болотистой части города, между Волгой и озером Кабан. Роль этого города как главного центра национальной культуры вновь возрождается. Активизируются ремесленное производство, торговая жизнь. С возрастанием различий между городом и селом в лирике татар появляются два песенных стиля. Так называемые *авыл кёйләре* (деревенские напевы): уже само название говорит о их происхождении. Другие песни, известные в народе как *салмак кёйләр* (умеренные напевы), заметно отличались от первых и бытовали в основном в городской среде. В татарской этномузыкалогии последняя группа песен не получила четкого определения, хотя довольно самостоятельна в жанровом отношении. Они, так же как и *озын кёй*, представляют собой монолог лирического героя. Любовная лирика носит камерно-интимный характер, что повлекло за собой такую интересную особенность, как название песен собственными именами (чаще женскими): *Фатыйма, Тэзкирэ, Зөбәржэт, Сажидэ, Марфуга* и др. Отличаются эти жанры, главным образом, исполнительской традицией. Если в *салмак кёй* сохранилась традиция сольного пения, то в *авыл кёйләре* постепенно в быт входило коллективное исполнение, а с конца XIX в. — с сопровождением гармонии. Не менее важной отличительной чертой *авыл кёйләре* является мобильность текста. Поэтому они не имеют определенных названий, связанных с содержанием. Исключение — песни с наименованием мест, где они возникли, например *Арча, Минзэлэ, Сарман, Күн авылы көе* и др. Вовлечение в орбиту песенности широких слоев населения не могло не отразиться на музыкальной стороне новой песенной лирики. Исполнительский прием *моң* с густо орнаментированными распевами начинает ослабевать, уступая новому понятию этого термина. В настоящее время его понимают как выразительное пение, т.е. пение «с душой», с оттенком мягкой грусти. Тексты этих новых жанров продолжают развивать традиции метрической системы *бар-*

мак, с его равносложностью, четкими цезурами, получившими свое выражение еще в жанре *такмак*. Но смысл этих особенностей изменился: остроритмическая пульсация слогов *такмаков*, связанная с плясками, трудовыми процессами стала служить здесь уже метро-ритмической канвой для распевов, ритмический рисунок которых зависел от того или иного исполнителя.

Процесс миграции татар Волго-Камья, начатый с середины XVI столетия, способствовал образованию различных региональных групп со своими особенностями народного пения и музицирования. Эти «музыкальные диалекты» татар формировались на протяжении четырех веков в условиях сосуществования и взаимоcontactов автохтонного и переселенческого фольклора. Если в музыкальном фольклоре различных групп татар Волго-Камья (пермских, нукратских, тептярей, касимовских) ярче всего проявляются жанры и стилистика музыкального языка фольклора основных этнических групп татар этого региона, то в музыке татар более отдаленных регионов (астраханских, сибирских) сохранялись свои автохтонные черты.

У астраханских татар это выразилось в бытовании богатой, разнообразной инструментальной музыки, особенно танцевальных наигрышей с ритмами кавказского происхождения, специфических свадебных песен, своеобразного жанра музыкального эпоса — *хушаваз* (*хуш* — приятный, добрый; *аваз* — голос) с мелодией речитативного склада.

Особенно пеструю картину представляет собой музыкальный фольклор сибирских татар. Причиной тому является сложность исторического процесса освоения этих земель и этнических контактов коренных жителей с народами Саяно-Алтая, казахами, народами Средней Азии, башкирами и татарами Волго-Камья. В результате образовалось несколько самобытных традиций. В первую очередь — традиция музыкального фольклора так называемых старожилов с сохранением доисламских народных верований: тотемизма, анимистических представлений, шаманизма. Затем — традиция сибирских *бухарцев*, в быту которых сохранились образцы свадебных песен и песен других обрядов, характерных для народов Средней Азии. И наконец, традиция поздних переселенцев — преимущественно казанских татар, мишарей. Для них характерно сохранение своего языка, некоторых черт быта и культуры, а также фольклорных песен и наигрышей.

Быстрое развитие промышленного капитализма в XIX в. значительно расширило городские центры, особенно Казань,

на которую татары других этнических групп и регионов смотрели как на основной источник роста национальной духовной культуры. Музыкальная жизнь городских татар заметно демократизировалась. В Казани (в татарской части города) стали появляться открытые эстрады, клубы, трактиры, чайные, где постоянно звучала музыка. Особенно важная роль принадлежала литературно-музыкальным вечерам, где звучали татарские народные песни и песни других народов в исполнении шакирдов медресе, инструментальных ансамблей. Велико было значение в музыкальном просветительстве и Восточного клуба (*Шәрэк клубы*), при котором был создан национальный оркестр, исполнявший не только татарские народные песни, но и произведения русской классической и бытовой музыки. Столь бурный подъем городской музыкальной культуры способствовал формированию нового пласта — *бытовой музыки* (вокальной и инструментальной), которая отвечала жизненным интересам и эстетическим вкусам различных слоев городских татар. Наибольшее место в этой сфере стала занимать песня. Что же отличает *бытовую* песню от народной? В первую очередь — лишение анонимности, ибо мелодии стали создаваться на готовые стихи. Сравнительно простая мелодика, несложная ритмика произведений этого нового жанра сделали их более доступными, популярными и массовыми. Распространению городской бытовой лирики способствовали публикации сборников песенных текстов с характерными названиями: *Иә яхшы җырлар* (Самые хорошие песни), *Менә дигән шәп җырлар* (Превосходные песни), *Татлы җырлар* (Сладкие песни), *Тәмле-тәмле җырлар* (Вкусные-вкусные песни) и т.д., а также широкое тиражирование песен на граммофонных и металлических пластинках. Последние изготовлял мастер Г. Сайфуллин для механических музыкальных ящиков. Особенность этого нового пласта музыкальной культуры татар — частая сменяемость мелодий. Такая тяга горожан к обновлению была замечена исследователями уже в то время.

Основу бытовой лирики городских татар тех лет составили как песни с закрепленным текстом, преимущественно на любовную тематику, так и песни с мобильными текстами. Мелодии некоторых песен с сохранившимися названиями стали основой репертуара многочисленных музыкантов (гармонистов, скрипачей), работавших в кабаках, трактирах и других увеселительных заведениях. Сюда влекла их не только нужда, но и любовь к музицированию. Некоторые музыканты

сами являлись авторами новых мелодий (*көй*), которые порой называли своим именем, либо именем заказчика, заплатившего гонорар. Одно из любопытных явлений в бытовой музыке татар — напевы с названием городов, которые пользовались широкой популярностью в репертуаре музыкантов: *Тюмень, Оренбург, Уфа, Самарканд, Ашхабад, Алма-Ата, Астрахань, Одесса, Порт-Артур, Петроград, Москва* и т.д. Они возникли, по всей вероятности, под впечатлением общения с культурой других народов во время гастролей татарских певцов, музыкантов, театральной труппы *Сайяр* в разных городах. Бытовой песенный пласт того времени обогатила и поэзия Г. Тукая. Его стихотворения пользовались такой популярностью, что народ распевал их на мелодии старых песен, названия и тексты которых забывались.

Интернационализация культурной жизни городских татар не могла не проявиться в музыкальном языке нового фольклорного пласта, что особенно ярко сказалось в ладово-интонационном содержании и возникновении новых звуковых образований. Некоторые из них за этот период откристаллизовались, социально осмыслились и послужили основой для формирования интонационного строя профессиональной татарской музыки. Метроритмической основой этих песен и наигрышей послужил древнетюркский *такмак*, используемый уже не для сопровождения пляски, а для веселого, подвижного интонирования песенного напева или музицирования наигрыша на гармонике, мандолине, фортепиано, которые стали звучать (в быту и на эстраде) в сольном и коллективном исполнении. В отличие от *озын көй* их называли *кыска көй* (дословно — короткий напев).

В начале XX в. поток революционных песен международного значения захлестнул и быт татар. Появилась необходимость создания своих, татарских песен, которые отвечали бы требованиям революционного времени. В газетах тех лет звучали призывы поставить народную музыку на службу революции. Красноармейцы обращались к поэтам с просьбой написать то или иное стихотворение на бытующий напев татарской народной песни. Основным мелодическим источником этих песен явились наиболее популярные напевы городских *кыска көй*. По тому, как использовались старые мелодии, эти песни можно разделить на две группы. Первую из них образуют те, в которых старые напевы не подверглись интонационному и ритмическому изменению, но благодаря новой трактовке текста приобрели четкий темп маршевого

движения. Этому способствовала четная метрика *кыска кәй*. Вторая группа объединяет песни, в которых старые напевы были значительно изменены.

Появление новых жанров народной музыки — городской бытовой песни и песни времен революции и гражданской войны — сыграло значительную роль в дальнейшем развитии песенной культуры татар. Они заметно воздействовали на тематику, образный строй и особенно на стилистику татарских песен устной и письменной традиции.

После провозглашения 25 июня 1920 г. Татарской Автономной Советской Социалистической Республики (ТАССР) началась кампания культурного строительства. Был создан Народный комиссариат просвещения, в котором функционировал музыкальный отдел. Сторонники пролетарской культуры ратовали за новое искусство, отвергая развлекательные, лирические мелодии. В результате в многочисленных рабочих клубах, открывшихся в татарской части Казани, звучали в основном русские революционные песни на татарском языке либо старые мелодии (преимущественно городского быта), но с новыми текстами революционного содержания.

Почти массовый характер приобрела организация в клубах хоровых кружков — основных исполнителей этих песен. Так, в быт татарской молодежи внедрялись песни, прославляющие строительство социализма, радостный труд, боевую Красную Армию и т.д. Удельный вес городской бытовой лирики в те годы заметно уменьшился: новые песни не создавались, а бытование наиболее популярных дореволюционных песен ограничивалось рамками узкого семейного круга.

Политизация искусства затронула и сельский песенный быт. Уже со второй половины 20-х годов XX в. начинается процесс «осовременивания» таких традиционных жанров, как *авыл кәйләре*, *бю такмаклары*, проявившиеся в основном в обновлении текстов. Традиционные темы любви, быта, воспеваания красоты родной земли сохраняют свое ведущее место, но раскрытие их существенно меняется. Так, воспевание родной природы в некоторых песнях символизирует уже всю Страну Советов, пробуждая чувства патриотизма. Одновременно с обновлением традиционных тем стали появляться песни с совершенно новой тематикой: радость колхозного труда, счастливая жизнь, гордость за трудовые успехи, прославление Родины и т.д. Новую жизнь в те годы получает такой древнейший жанр, как *такмак*, который стал бытовать и в виде веселых юмористических куплетов.

Знаменательное явление народно-песенного творчества сельских жителей — рождение в 30-е годы XX в. жанра *эйлэн-бэйлэн уеннары* (хороводно-игровые песни). Формы исполнения этого жанра были разнообразны — тип круговых хороводов с песнями *эйлэн-бэйлэн* и тип парных игр, также сопровождаемых песнями *уен жырлары*. Особенно широкое распространение получили круговые хороводы, напевы которых состояли из контрастных по темпу запева и припева. Если запев исполнялся в умеренном темпе, сопровождая круговое движение, то быстрый припев представлял собой, по существу, плясовую *такмак*. В момент его исполнения плясала только пара, находящаяся в центре круга, а остальные участники пели, хлопая в ладоши.

Одна из характерных особенностей народно-песенного творчества татар второй половины XX в. — отход от традиционных жанров. Впервые в музыкальном фольклоре появляются песни в жанре *вальса*. Причина тому, по всей вероятности, обилие *вальсовых песенок* в русском песнетворчестве 30-х годов и военных лет (например, «Парень кудрявый» Г. Носова, «Синий платочек» Г. Гольца и Г. Петербургского, «Песня о Москве» Т. Хренникова, «Моя любимая» М. Блантера, «В землянке» К. Листова и т.д.), которые получили широкое распространение в быту татар.

Первые послевоенные годы знаменуются еще и тем, что к созданию мелодий народно-бытовых песен начинают приобщаться любители, творения которых постепенно получают все большее признание. Основным источником песен этих авторов послужил преимущественно татарский музыкальный фольклор, особенно такие популярные жанры, как *кыска кёй*, *салмак кёй*, *авыл кёе*. Но некоторые авторы, не удовлетворяясь этим, стали ориентироваться на современную русскую песню, все смелее и творчески преломляя такие жанры европейской бытовой музыки, как *марш*, *вальс*.

Начиная с конца 60-х годов XX в. песенное творчество, любительское и отчасти профессиональное, стало приобретать массовый характер. Этому способствовало бурное развитие средств массовой информации — радио, телевидения. Основными популяризаторами песен в те годы по-прежнему остаются концертная эстрада, театральные спектакли, грампластинки, а с 80-х годов — аудио- и видеокассеты, тиражированные в огромном количестве, а также многочисленные публикации текстовых сборников.

Содержание народно-бытовых песен лишено официоза и конъюнктурной зависимости от государственной идеологии.

В них полностью сохраняются такие традиционные темы, как воспевание любви, красоты родной природы. Однако большие социальные перемены в жизни сельской молодежи, связанные с миграцией в города, внесли заметные изменения в ее воплощение. В одних песнях воспевание красоты природы дается как бы сквозь призму тоски по родным краям. Усиление ностальгических настроений влечет за собой и соответствующий грустный характер мелодии. В других — эта тема раскрывается в быстрых веселых, так называемых дорожных, попутных песнях с напористым ритмом в мелодике, передающим чувство радости студенческой молодежи, возвращающейся в родную деревню. Но наряду с обновленными темами современная бытовая песня обогатилась и новыми, связанными с семейной повседневностью (празднование золотой свадьбы, встреча невесты, материнское благословение и т.д.).

Развитие средств массовой информации способствовало также активному восприятию татарской культурой музыки разных народов и разных стилей, что привело к заметному жанровому и стилистическому обновлению бытовой песни. В этом плане данную сферу можно подразделить на три группы.

К первой группе относятся песни, продолжающие в той или иной степени традиции фольклорной лирики, преимущественно в жанрах *авыл кёйллэре*, *кыска кёйллэр*, *такмак*. Наиболее ярко песни этой группы обнаруживают себя в песенном быту 60-х, отчасти 70-х годов XX в. Ко второй — песни, в мелодике которых от традиционных источников сохраняются лишь метр (четный) и темп (умеренный или быстрый), а в остальном музыкальное воплощение подвергается заметному обновлению. Третью группу составляют песни, в которых «иностранцы» жанры используются целиком. В отличие от песен профессиональных композиторов жанровый круг бытовых ограничивается преимущественно «вальсовой песенкой», баркаролой, танго, ставшими на сегодняшний день уже родными, национальными.

В «орбиту» этой сферы попадают и некоторые песни профессиональных композиторов, которые смело можно называть бытовыми, ибо они стали таковыми не по возникновению, а по исполнению. В народном звучании они приобретают самостоятельную жизнь, подвергаются переосмыслению и по существу фольклоризируются. В данном случае народ выступает в качестве своеобразного корректора, внося в текст песен

(как музыкальный, так и поэтический) те или иные изменения.

Столь активное развитие этого пласта в песенной культуре татар уже во всех этнических группах и регионах начисто вытесняет традиционные жанры фольклора из их быта. В результате традиционный фольклор превращается в наследие, продолжая свою жизнь в сборниках, произведениях композиторов. Он исполняется по радио, телевидению, звучит на эстраде, т.е. продолжает свою жизнь вне жизненного уклада, породившего его. Порой этот традиционный фольклор приобретает более широкое распространение по сравнению с его ранним бытованием. Например, если обрядовый фольклор *кряшен* в свое время бытовал в кругу только своей группы, то сейчас, благодаря средствам информации, он становится достоянием всех татар. В итоге фольклорные жанры, исчезнувшие из быта, приобретают сейчас новое значение, превращаясь в средство эстетического наслаждения, в источник познания того или иного народа, этноса. Это явление получило в науке название *фольклоризм*.

В настоящее время сложилось парадоксальное явление: если в современный песенный быт все шире внедряются элементы эстрадно-массовых жанров, с явно ощутимой потерей национального интонирования, то во всех сферах фольклоризма (особенно в его сценической интерпретации), наоборот, заметна тенденция к резкому повороту к древнейшим слоям фольклора всех этнических групп татар. Столь активный подъем бытовой песни имеет и обратную сторону: она стала терять свое «национальное лицо». Сложившаяся ситуация особенно остро воспринимается на фоне замечательных прошлых достижений в этой области. Плодотворность и жизненность народно-музыкального творчества, его прогрессивность основываются, как известно, на продолжении национальных традиций. Однако выход из сложившейся ситуации, на наш взгляд, не просто в возвращении к ним, а скорее в творческом поиске методов использования, переосмысления этих традиций.

СОВРЕМЕННОЕ РАЗВИТИЕ ТАТАРСКОЙ НАЦИИ

§ 22. Этносоциальное развитие и идентичность современных татар

Этносоциальные процессы у современных татар развиваются в русле общемировых тенденций, которые, с одной стороны, характеризуются интеграционной направленностью, усилением общих черт, с другой — повышением национального самосознания, стремлением к национальной самобытности, самоутверждению. Это явление было названо этнографами «этническим парадоксом современности». То, каким образом сочетаются эти тенденции в том или ином случае, зависит от конкретных условий существования этноса и в первую очередь от этнополитических, этнодемографических, этносоциальных факторов.

Татары Республики Татарстан представляют собой этническое ядро татарской нации, на $\frac{3}{4}$ расселившейся за пределами республики. Этносоциальные процессы у татарской части населения Татарстана во многом определяют уровень, направленность и темпы развития всего татарского народа.

Демографическая ситуация в РТ, в том числе и такие ее показатели, как уровень рождаемости, смертности соответственно снижается и имеет негативные тенденции, хотя они нарастают более медленными темпами, чем в России в целом. Естественный прирост населения с середины 90-х годов сменился его убылью. Причем для русских в Татарстане естественный прирост составил в 1998 году минус 4,5 (на тысячу человек населения), для татар минус 0,6%. Минусовой прирост характерен также для татар, проживающих за пределами Татарстана.

Известно, что для простого воспроизводства суммарный коэффициент рождаемости (число детей, рожденных одной женщиной в течение жизни) должен быть приблизительно на уровне 2,2. Сейчас этот показатель у татар в РТ — 2,1 (у русских 1,7).

Среди основных причин снижения рождаемости следует отметить и влияние демографической волны (снижение численности женщин детородного возраста, рожденных на рубеже 1960—1970-х гг., характеризующихся более низким уровнем рождаемости), и сознательное ограничение количества детей. Тем не менее у татар рождаемость в 1,4 раза выше, чем у русских. Благодаря этому доля молодых возрастных групп у татар выше, чем у русских, а это, в свою очередь, определяет несколько меньшую (в 1,13 раза) смертность среди татар. В результате естественный прирост татарского населения существенно выше, что приводит к постепенному увеличению доли татар в республике.

На изменение численности татар влияют и миграционные процессы. 1990-е годы ознаменовались резким усилением притока татар — мигрантов из стран бывшего Советского Союза в Татарстан, в соседние республики и области с компактным проживанием татарского населения.

За период с 1992 по 2000 год миграционный прирост среди татар составил более 106 тыс. человек. К 1995 году, по оценкам специалистов, доля татар среди населения республики составила 51% (по материалам переписи населения 1989 года населения татары составляли 48,5%, русские — 43,3%, чуваш — 3,7%, остальные 4,5%), по последней переписи 2002 года — 53%.

Татарстан относится к числу наиболее урбанизированных регионов РФ. Городское население здесь составляет 73,5%, сельское — 26,5%. С 1993 года наблюдается прирост сельского населения как за счет внешней, так и внутренней миграции. Но существует заметная диспропорция в уровне урбанизированности основных национальностей республики. Среди татар в 1989 году горожане составляли 63,4%, сельчане — 36,6%; среди русских соответственно — 85,7% и 14,3%. В городах преобладает русское население — 50,8%, тогда как татар среди горожан 42,1%. Сельчане же — в основном татары, они составляют 65,5% сельского населения республики.

Дисбаланс в этнической структуре городского и сельского населения на фоне обучения в высших и средних специальных учебных заведениях исключительно на русском языке предопределил диспропорции в образовательной и социальнопрофессиональной структуре в пользу русской части населения республики. К концу 1980-х годов ситуация начала выравниваться, но этнические различия еще заметны (Табл. 5.1; 5.2).

Таблица 5.1

Образовательный уровень населения Республики Татарстан (1989 г.)

	Удельный вес населения в возрасте 15 лет и старше с образованием (в %)					
	Высшим и средним (полным, неполн.)	Высшим	Незакончен. высшим	Средн. спец.	Средн. общим	Неполн. средн.
Татарстан, всего	80,2	9,5	1,6	16,3	32,0	20,8
в том числе татары	79,2	8,3	1,5	14,5	33,3	21,6
русские	81,6	10,9	1,8	18,5	30,4	20,0

Таблица 5.2

Представительство татар и русских в составе отдельных социально-профессиональных групп (СПГ) в Татарстане (1989 г.)

СПГ	Доля в составе			
	Город		Село	
	Татары	Русские	Татары	Русские
Руководители высшего звена	44,0	48,6	72,4	18,5
Руководители среднего звена	37,8	53,9	69,1	21,0
Специалисты высшей квалификации	36,3	56,4	71,5	26,0
Специалисты средней квалификации	43,0	50,3	68,1	22,5
Служащие	41,4	51,3	65,0	25,9
Физический труд высшей квалификации	44,0	48,1	62,6	27,8
Физический труд средней квалификации	48,0	43,6	65,5	22,4
Неквалифицированный физический труд	43,3	48,1	66,4	20,0

Существует определенная связь между долей горожан того или иного этноса и долей лиц, занятых умственным трудом. В университетах, медицинских, технических, творческих вузах больше обучается городская молодежь, причем чаще из семей работников умственного труда. Сельская молодежь чаще идет в сельскохозяйственные, педагогические вузы. И тот факт, что татары в большей степени, чем русские, являются сельскими жителями, оказывает влияние и на процесс формирования татарской национальной интеллигенции. Значительная ее часть (по материалам этносоциологических исследований в 1970-х — на 3/4, а в 1990-х — наполовину) — это интеллигенция в первом поколении.

Активные урбанизационные процессы, сопровождавшиеся интенсивными межэтническими контактами, проводимая государством национальная политика привели к сокращению

сфер функционирования татарского языка. Увеличилась доля лиц с родным нетатарским (чаще русским) языком. По материалам переписи 1989 года 20,5% татар в СССР и 161% — в РФ считали родным язык другой национальности (в основном — русский). В Татарстане их доля составляла 3,4%, при этом 5% среди городских и 0,7% среди сельских татар. Обучение в школах республики шло, главным образом, на русском языке. К концу 1980-х гг. на родном языке обучалось 12% учащихся республики, в основном в сельских, малокомплектных школах. В городах республики татарских школ к этому времени почти не осталось, в столице Татарстана функционировала лишь одна татарская школа. Снижился уровень знания татарами родного языка. Доминирующим в семейно-бытовой сфере городских татар стало использование татарского и русского языков. Двухязычие, объявляемое целью и достижением государственной политики, практически оказалось односторонним. По данным переписи 1989 года, 77,2% татарского населения республики и 85,3% татар-горожан в РТ свободно владели русским языком, тогда как доля лиц, владеющих татарским языком, среди представителей национальностей, проживающих в РТ, значительно меньше (от 1,1% среди русского населения до 3,5% среди чувашей, 6,3% — башкир, 9,9% — мордвы, 12,1% — удмуртов).

В 1990-е годы среди населения РТ происходило осознание важности татарского языка как гаранта существования и развития национальной культуры и нации в целом и необходимости обоюдного двухязычия, как условия формирования благоприятных межнациональных отношений и консолидации общества.

После принятия Декларации о суверенитете РТ (1990 г.) и Конституции (1992 г.), в которой признавалось равноправие русского и татарского языков, объявленных государственными, были разработаны и приняты Верховным Советом РТ Закон о языках и «Государственная программа Республики Татарстан по сохранению, изучению и развитию языков Республики Татарстан», предусматривающая мероприятия по расширению сферы функционирования татарского языка. Это дало свои результаты. Русский и татарский языки как государственные стали изучаться в школах в равных объемах. Расширилась сеть татарских школ: в 1992/93 учебном году их было 1114, в 2001/2002—1220. 49,8% школьников-татар учатся сейчас на родном языке и около 65% детей в детских садах воспитываются на татарском языке. Разработан ряд

учебно-методических пособий, разговорников, словарей. В вузах республики, где преподавание ранее шло исключительно на русском языке (кроме специальных факультетов и отделений татарского языка) факультативно введены занятия по татарскому языку. В некоторых вузах на татарском языке читаются отдельные курсы, а в педагогическом, строительном и сельскохозяйственном — набираются татарские группы с обучением на родном языке.

Тем не менее существует множество проблем: нехватка учителей татарского языка, воспитателей в детских садах, методической литературы, недостаточно эффективны существующие методики. Лишь 5—7% литературы в школьных библиотеках составляют книги на татарском языке. К тому же за последние три года в республике закрылись многие клубы, библиотеки, сократились штаты в учреждениях культуры.

Как показывают этносоциологические исследования, основная часть татар считает, что язык является главным признаком этноса. Ответы наших респондентов на вопрос: «Что роднит Вас с людьми Вашей национальности?» — дали следующий разброс мнений (табл. 5.3, 1994 год).

Язык обладает высокой ценностью для татар. Но в реальной жизни, особенно в городах республики, татарское население лишено возможности использовать свой национальный язык полнокровно и многофункционально в любой сфере жизнедеятельности. Практически татарский язык сведен до уровня семейно-бытового, и то чаще в форме смешанной русско-татарской речи. Яркий показатель этничности — свободное владение родным языком.

Таблица 5.3

Компоненты этнической идентичности

	Татары РТ	
	Город	Село
Язык	76,9	71,1
Культура, обычаи, обряды	66,8	50,7
Родная земля, природа	50,8	41,2
Религия	33,5	44,6
Исторические судьбы, прошлое	21,7	8,5
Черты характера, психика	21,4	9,5
Общая государственность	18,1	10,9
Внешний облик	6,6	3,8
Что-то другое	1,6	24,6
Ничего не объединяет	1,1	—

Данные этносоциологических исследований демонстрируют тревожную динамику потери национальной языковой компетенции. В 1999 г. свободное владение татарским языком показали 68% опрошенных татар РТ. Эта тенденция языковой ассимиляции и русификации подтверждается и материалами опроса молодежи РТ в 1999 г., когда из татар-горожан лишь 12% указали, что наиболее свободно они владеют татарским языком, 45% — русским, 44% — в равной степени татарским и русским.

Медленно и трудно пробивается татарский язык в официальную, деловую сферу. Вероятно, реальное возрождение татарского языка потребует усилий двух-трех поколений, но такие усилия необходимы, ибо язык — основа нации.

Вторым по значимости компонентом этнической идентификации является культура, а также обычаи и обряды. Культура, несомненно, одна из основ нации, но в реальном поведении, как показывают предыдущие этносоциологические исследования, налицо отход от национальной профессиональной культуры, переориентация национально-культурных интересов среди татар, особенно городских, от собственной национальной к инациональной (русской, зарубежной). Уровень ориентации на собственную национальную культуру — один из важных показателей этнокультурной и этнической устойчивости.

По данным исследования 1990 г., к татарской художественной литературе, в большей степени современной, нежели к классике, проявляли интерес лишь около трети читающей татарской публики в городах республики. Около половины отдавала тогда предпочтение советской литературе, отождествляемой с русской. Эта ситуация в определенной мере является свидетельством неудовлетворенности состоянием татарской художественной литературы: ее уровнем, широтой охвата тем, глубиной проникновения в проблемы.

Это еще раз подтверждает справедливость замечания этносоциологов Ю. В. Арутюнян и Л. М. Дробижевой о том, что только «те нации, которые располагают развитым фондом национальной культуры, имеют больше возможностей оказывать культурное воздействие... при менее развитом культурном фонде нация активно воспринимает инациональную культурную информацию».

Важнейшей причиной переориентации национально-культурных интересов татар является также снижение языковой компетенции. Особенно это заметно в сферах, связанных с

языком, например, в чтении художественной литературы. В музыкальном же искусстве, в основном воздействующем на эмоциональное состояние, связь с языком несколько меньше, и уровень ориентированности на татарскую музыку выше.

Значительную роль в национально-культурных ориентациях играет языковая среда, особенно периода социализации личности, она является фактором, определяющим направление национально-культурных интересов. Достаточно ярко дифференциация национально-культурных интересов татар-горожан заметна среди выпускников школ с различным языком обучения, причем чем дольше они обучались на татарском языке в школе, тем в большей степени ориентированы на татарскую литературу, будучи взрослыми людьми.

Интерес татарской молодежи к национальной культуре — художественной литературе, народной и профессиональной музыке — явно ослабевал до начала 1990-х гг., но затем появились тенденции роста.

Важным компонентом этнической идентичности и фактором ее развития являются обычаи и обряды как элемент национальной культуры, воспроизводимые в каждом последующем поколении. Сюда относятся и народные праздники (*сабантуй, нардуган*), и различные формы молодежного времяпровождения (*кичке уен, аулак ой*), остаточные формы общинных взаимоотношений (различные помочи — *өмә*), обычаи в межпоколенных и внутрисемейных взаимоотношениях. Часто в качестве национальных воспринимаются религиозные обычаи, обряды, праздники.

Религия в качестве компонента этнического сознания была названа не более чем третью наших респондентов в городах и около половины — в селах. Хотя одновременно в ходе ряда исследований был зафиксирован достаточно высокий уровень религиозного сознания. По данным исследования 1989—1990 гг. до двух третей респондентов отнесла себя к более или менее религиозным: среди городских татар 34,1% признали себя верующими, 30,4% — колеблющимися между верой и безверием, среди сельских — соответственно 43,4% и 19,1%. В 1994 г. к верующим отнесли себя 66,6%, к колеблющимся — 12% татар-горожан, в селах эти показатели составляют 86% и 9,8%. В 1997 г. 81% татар-горожан отнесли себя к верующим, либо скорее к верующим, чем неверующим. Не абсолютизируя цифровой материал, тем более в рассматриваемой сфере, следует признать, что тенденции выражены более чем четко.

Рост религиозного сознания наблюдается во всех социальных и возрастных группах татар, но особенно среди людей старшего возраста. Так, среди городских татар старше 60 лет в 1990 году к верующим отнесли себя 63,3% опрошенных, к колеблющимся — 19%. В 1994 году верующими назвали себя 84% лиц данной группы.

Но и среди молодежи достаточно значительна доля лиц с выраженным религиозным сознанием. В 1990 году 20,4% молодых горожан в возрасте 20—24 лет отнесли себя к верующим и 36,7% — к колеблющимся, в 1994 году верующими назвали себя 53% татар-горожан в возрасте до 25 лет и 61% — в группе 25—29-летних. В 1999 году к верующим отнесли себя 70,2% молодых татар республики в возрасте 15—29 лет.

Налицо и внешние проявления процесса «реисламизации» татар. Активизировалось посещение мечетей, особенно в пятничные и праздничные дни. На территории республики ныне функционируют около тысячи мусульманских общин (в начале 1989 года их было лишь 18). Общинам возвращаются здания мечетей, возведенных до революции, строятся новые. При мечетях в мектебе, медресе открываются курсы арабского языка и основ ислама. Ведется активная подготовка кадров духовных лиц. Выпускается разнообразная религиозная литература, предметы мусульманской символики, атрибутики, пользующиеся значительным спросом у населения.

В значительной степени подъем религиозности — реакция на изменение с середины 1980-х годов государственной идеологии, когда жесткий идеологический контроль сменился ориентацией на демократические нормы, в том числе и в вопросах вероисповедания.

В условиях социальной и экономической нестабильности, неуверенности в будущем, разочарованности в прежних идеалах, засилия низкопробной массовой культуры и моральной деградации общества люди пытаются найти в религии моральную опору и надежду на улучшение жизни, духовно-нравственное совершенствование. Рост интереса к религии в значительной степени связан с усилением этнического самосознания татар.

В течение многих веков вследствие уникальной способности ислама к приспособлению к местным условиям и традициям, с одной стороны, и освящению и регламентации всех сторон жизни своих последователей — с другой, про-

изошло тесное переплетение, взаимопроникновение культур, быта народа и религии. Сегодня значительное число людей воспринимает их в неразрывном единстве.

В целом процессы и тенденции в развитии религиозности у татар аналогичны происходящим и у других российских народов: наряду с общим ростом религиозности, проявляющимся в усилении религиозного сознания и активизации религиозного поведения, она имеет, на первый взгляд, достаточно поверхностный и формальный характер. Многие, особенно молодые, не знают даже азов ислама. Весьма немногочисленны, даже среди тех, кто считает себя верующими, соблюдающих все основные, обязательные для истинного мусульманина принципы ислама: шахада, пятикратный намаз, ураза, закят и садака, хадж.

Основой религиозной веры у современных татар чаще является их внутреннее самоощущение.

Очевидно, в современном религиозном восприятии догматические, институциональные нормы относятся к числу второстепенных. Большее значение приобретают нравственно-этическая сторона ислама и его роль в качестве компонента национальной культуры и этнообразующей составной.

Среди основных этноинтегрирующих факторов татары считают также родную землю, ее природу. Представление о Родине часто имеет множественный характер: одновременно Родиной называют и город или село, где человек родился либо живет, и свою республику (край, область), и страну. Часто это зависит от ситуации: будучи в зарубежных странах люди чаще называют свою страну, в других регионах страны — свою республику, в республике — место своего рождения и проживания.

Существенными компонентами этнической идентичности являются также представления об историческом прошлом народа и связанные с ними представления об общей государственности: в структуре этнической идентичности их назвал каждый пятый горожанин и каждый десятый сельчанин в Татарстане. Болезненно воспринимается многими негативный образ татар, сложившийся в русской и советской историографии, художественной литературе; навязанная прежней идеологией интерпретация «татаро-монгольского ига».

Поиск утраченных исторических корней, особенно активно проводившийся в конце 1980-х — первой половине 1990-х гг., вылился в массовые публичные дискуссии, проводившиеся на

страницах газет и журналов, научных конференциях и митингах. Само существование дискуссий об этнониме (татары — болгары), о графике татарского языка (кириллица — латиница — арабская графика), о гражданстве (россиянин — татарстанец) порождает необходимость идентифицировать себя.

Рост потребности в групповой идентификации прослеживается не только в усилении этнического самосознания, но и субэтнического, территориального, родового. Хотя интеграционные этнические процессы доминируют, особенно среди молодежи (многие из них не знают, к какой субэтнической группе относятся, отвечая «мы просто татары»), налицо всплеск субэтнического сознания (например, у татар-кряшен), свидетельством чему является появление своих национально-культурных обществ, газет. Ярким примером подъема субэтнического сознания служит деятельность образованного в 1990 году в Казани «Этнографического культурно-просветительского объединения кряшен». Цель этого объединения его организаторы видят в содействии возрождению, сохранению и развитию национальной самобытности кряшен. Активно работает общество кряшен в Набережных Челнах, здесь же издается своя газета «*Керәшен сузе*». В кряшенских селах функционируют церкви, где службы ведутся на татарском языке.

Рост этнического самосознания, характерный для народов России конца XX века, выразился в усилении потребности в этнической идентификации. Татарам в значительной степени присуще восприятие себя как части своей этнической группы. Это важный психологический элемент этнической консолидации, определяющий степень единства этноса. При этом особенно сильно ощущение принадлежности к своей этнической группе проявляется в определенных эмоциональных ситуациях, связанных в большей степени с культурой (например, когда слушают песни на родном языке, особенно народные, бывают на национальных праздниках), исторической памятью (когда обсуждают историческое прошлое, читают историческую литературу).

Историческая память существует в различных видах и на различных уровнях, можно выделить коллективную историческую память как народную (устное народное творчество), так и функционирующую на профессиональном уровне (исторические труды, художественные произведения на исторические темы), а также индивидуальную (семейную). Последняя,

включающая в себя семейные традиции, представления о генеалогических корнях, вылилась в всплеск такого явления, как составление своих родословных (*шәжәрә*).

Профессиональная историческая память, подвергающаяся, как правило, воздействию идеологии своего времени, оказывает несомненное влияние на коллективную историческую память. Исторические труды, художественная литература, даже музыкальное искусство в последнее десятилетие отводит большое место тем или иным событиям исторического прошлого татарского народа.

Ростом этнонационального самосознания особенно отмечены первые годы после принятия Верховным Советом республики Декларации о суверенитете и Конституции Республики Татарстан. Эти акты воспринимались многими татарами как восстановление утраченной государственности.

Практически эти и другие республиканские акты, законы, постановления, направленные на национально-культурное и национально-государственное развитие, были первоначально сформулированы в программных документах национальных организаций и движений, главным образом, Татарского общественного центра (ТОЦ). Хотя социальная база татарского национального движения была достаточно слаба (по данным исследования 1994 года, его умеренному крылу — ТОЦ — сочувствовали — 7,5%, радикалам — Иттифак, Азатлык — 6,4%, булгаристам — 0,5% городских татар в республике), многие их идеи нашли отклик и поддержку в народных массах. Значительная часть наших респондентов в 1994 г. считала, что республика должна быть суверенным государством. В вопросе же о степени суверенности их взгляды расходятся. 42,5% татар считают, что республика должна быть суверенным государством в составе Российской Федерации, а 38,2% при этом заявляли, что республика должна иметь право выхода из Федерации.

К концу 1990-х годов число сторонников суверенитета республики увеличилось: 54,6% горожан и 61,6% сельчан выразили мнение о развитии РТ как суверенного государства в составе РФ. При этом необходимо отметить наличие двух аспектов суверенитета — внутреннего и внешнего — и политики по отношению к ним. Внутренний — как суверенитет народа, или нации — этноса, в понимании верховенства, приоритета национально-культурных интересов коренной нации. Внешний — как суверенитет государства и нации — согражданства в понимании самостоятельности. Но внешний

аспект суверенитета в реальных условиях геополитического и экономического положения РТ имеет все же не территориальное, а функциональное значение.

С позицией по вопросу о политическом статусе республики связана и гражданская идентичность татар республики. Татары в большей степени чувствуют себя гражданами Татарстана, но наряду с этим значительная часть татар считают себя татарстанцами и россиянами одновременно.

Татарстан, как и все татарское сообщество, сейчас стоит перед проблемой: как сочетать в своем развитии неизбежность модернизации, связанной с мировыми интеграционными процессами, и стремление сохранить свою этничность, этнокультурные особенности. Решение этой проблемы во многом зависит от правильности тех политических решений, которые будут предприняты как на уровне федеральном, так и на республиканском.

§ 23. Национальное возрождение конца XX — начала XXI вв.

В результате политических репрессий 1920—1930-х годов национальное возрождение татар было приостановлено. Тем не менее уже в 1950—1960-е гг. тенденции этнокультурного возрождения были достаточно заметными. Однако в постсталинский период в Татарстане не были сформулированы программные документы общенационального характера. Отсутствовали и полноценные организации национального типа. Причин этому несколько. Во-первых, интеллигенция, обезглавленная в 1920—1940-е гг., не сразу смогла восстановить свой потенциал. Во-вторых, тоталитарная система и ее репрессивные органы еще сохраняли свою эффективность, хотя и действовали более цивилизованными методами, нежели раньше. В тех условиях интеллигенция не решалась предпринимать активные действия. Кроме того, в рассматриваемое время большая часть татарского населения проживала на селе, тогда как национальные проблемы наиболее остро стояли в городах. Наконец, нельзя не принимать во внимание и постепенное улучшение благосостояния народа в указанный период.

В 1970-е — начале 1980-х годов в связи с усилением в Татарстане и за его пределами урбанизации татар обострилась проблема этнокультурной ассимиляции, более явственно стали проявляться, особенно в молодых городах, различия в социально-профессиональном продвижении татар и русских.

К тому же рамки автономной республики затрудняли возможность решения проблем развития национальной культуры. Не случайно в процессе разработки Конституции СССР 1977 г. были подготовлены предложения по преобразованию ТАССР в союзную республику и даже написан соответствующий проект конституции. Начиная с 1960-х годов в ТАССР формировалась национальная партийно-советская номенклатура. К концу 1980-х годов в республике удельный вес татар среди руководителей предприятий и организаций составлял 64,1%, а среди номенклатуры обкома КПСС — 56,7%.

Таким образом, с середины 1950-х по конец 1970-х гг. постепенно складывались те национальные требования, которые в полную силу проявились с началом эпохи горбачевской перестройки. Основу их составляла проблема статуса Татарстана. Но важными компонентами являлись и вопросы развития татарского языка, культуры, национального самосознания на основе переосмысления татарской истории.

Формирование идеологии. Признаки идеологических изменений в татарском обществе накануне горбачевской перестройки наблюдались прежде всего в среде научной и творческой интеллигенции. Примером может служить попытка в 1982—1984 гг. приступить в Институте языка, литературы и истории Казанского филиала АН СССР к работе по созданию монографии «Татарский народ: происхождение и развитие». В проспекте этой книги фактически ставилась задача преодоления базовых недостатков, характерных для традиционных для советского периода исторических исследований. С 1988 г. в партийные органы пошли письма от татар из разных регионов СССР, в которых говорилось о тяжелом положении татарского языка и культуры, о невозможности поддерживать нормальные контакты с Татарстаном. В июне 1988 г., принимая послание Казанского филиала АН СССР в адрес XIX конференции КПСС, татарские ученые включили туда такие пункты, как требование преобразования Татарстана в союзную республику и др. В это время в республиканской прессе проходили дискуссии по этнической истории и этнониму народа, топонимике и символам, роли ислама, проблемам культуры и языка и т.д. Так, споры вокруг истории и этнонима татарского народа, начавшись с проблемы «булгары или татары» (1987—1989), к 1990 г. привели к возникновению двух идейных течений — «булгаристов» и «татаристов», между сторонниками которых в дальнейшем развернулась ожесточенная борьба.

К этой дискуссии примыкает и топонимическая дискуссия, которая содержала в себе мотивы воздействия «булгаристов» на общественное сознание (например, предложения о переименовании г. Куйбышева ТАССР в г. Булгар, введение в топонимику Казани некоторых наименований периода Волжской Булгарии и т.д.). Кроме того, попытки вернуть некоторые старые топонимы или закрепить их в топонимике Казани и других населенных пунктов имели целью воплотить уже существующие в общественном сознании символы в некие зримые структуры. Это подтверждается на примере дискуссии по поводу башни Сююмбике. Она началась в июне 1987 г. и продолжалась в 1988—1989 гг. А 10 августа 1989 г. прозвучало предложение о водружении на башню полумесяца (через год оно осуществилось). Понятно, что стремление маркировать башню мусульманским символом — полумесяцем — свидетельствовало о желании «закрепить» башню Сююмбике как особую реликвию, как символ татарского народа. В итоге сложных сдвигов в общественном сознании, в том числе и в результате обсуждения вопросов о башне Сююмбике, к осени 1990 г. общественность уже была в той или иной мере готова к постановке проблемы государственных символов Татарстана.

Постепенно происходило осознание роли ислама для татар. Первые требования уважительного отношения к исламу прозвучали в прессе республики в марте 1988 г. Некоторым поворотным моментом была Всесоюзная конференция в Казани, проходившая в мае 1988 г., где обсуждался вопрос о роли ислама в истории общественной мысли татар. В связи с подготовкой к празднованию 1100-летия принятия ислама волжскими булгарами и 200-летия учреждения Духовного управления мусульман Европейской части и Сибири муфтий Т. Тажетдин был признан «Татарином-89». Но возвращение ислама, во-первых, происходило лишь через «булгарство», во-вторых, отсутствовала готовность общественности воспринимать исламские ценности в той форме, в которой они предлагались ей официальными кругами мусульманского духовенства. В то же время среди сторонников исламских ценностей еще не сформировались, как в начале XX в., разные течения, что сузило возможности внутреннего развития самих приверженцев этих ценностей. Борьба оказалась направленной только вовне — против остатков тоталитарных ограничений.

Культурно-языковая сфера в 1987 г. в прессе затрагивалась слабо. Несколько лучше обстояло дело с фольклором, музыкой и театром. Благодаря двум конференциям, прове-

денным в Казани в том же году, началась дискуссия, посвященная театру и музыке. Однако это обсуждение не получило должного размаха. В 1988—1990 гг. в области культуры все свелось к организации фольклорных фестивалей, конференций и некоторых конкурсов. Достаточно сильной оказалась борьба за возвращение культурного наследия ряда видных деятелей татарской культуры (Ш. Марджани, Г. Исхаки, Х. Атласи, Т. Давлетшина и др.) и за реабилитацию некоторых политических деятелей 1920-х годов (М. Султан-Галиев и др.).

В 1987 г. был поставлен вопрос о расширении сферы функционирования татарского языка. Официальные органы вскоре попытались свести все это к проблеме орфографии. В 1989—1990 гг. вопросы орфографии и статуса татарского языка обсуждались довольно основательно, но дело в основном свелось к требованию о предоставлении государственного статуса татарскому языку. Многие ключевые аспекты социолингвистики (уровень владения татарским языком, установление реальных сфер функционирования татарского языка, его «очищение», проблема диалектов и литературного языка и др.) не получили освещения в публикациях. Практически борьба в языковой сфере вылилась в противостояние сторонников кириллицы и латиницы, но она осталась мало-заметной. По-видимому, можно говорить о слабой готовности общественности к осознанию сложных проблем социолингвистического плана. А это, в свою очередь, в значительной мере зависело от уровня подготовленности национальной интеллигенции, главным образом ученых-лингвистов, к постановке этих проблем.

Одной из составных частей национального возрождения было «обретение» татарами своей диаспоры. Этот процесс был довольно интенсивным в 1988—1990 гг. В 1988 г. появились статьи о литовских татарах (в том числе и живущих в Польше), о татарах Финляндии, США, крымских татарах, татарах Киргизии, Западной Сибири, Башкортостана, Ульяновской области. В последующие два года к ним прибавились публикации о татарах Урала, Оренбурга, Санкт-Петербурга, астраханских, сибирских, татарах Японии. В основном это были познавательные материалы, без глубокого анализа состояния диаспоры. Исключением является обсуждение вопросов, связанных с татарским населением Башкортостана. Здесь проблема была поднята достаточно остро и предлагался ряд решений (о двухпалатном парламенте, об особом статусе татарского языка и др.).

Под воздействием общей демократизации в СССР и происходивших изменений многих сторон жизни в Татарстане, в 1988—1990 гг. среди татар начали складываться разнообразные неформальные группы и объединения, становящиеся катализаторами общественного сознания. В этот период из многих объединений постепенно формировалось татарское национальное движение. В июне 1988 г. возникло ядро ТОЦ, которое через семь месяцев на съезде оформилось в организацию с программой общенационального характера. Возникшие в Казани Культурное общество им. Ш. Марджани, Клуб любителей болгарской истории «Булгар-Аль-Джадид» вошли в состав ТОЦ на правах его секций. В 1990 г. образовались «Этнографическое культурно-просветительское объединение крышен», Татарская партия национальной независимости «Иттифак», Союз молодежи «Азатлык», движение «Суверенитет», Молодежный центр исламской культуры «Иман».

В то время большинство татарских организаций еще были так или иначе близки к ТОЦ — наиболее влиятельной общественной организации центристского характера. Но уже весной 1990 г. в условиях кризиса власти в Татарстане внутри национального движения усилились разногласия относительно программы, методов работы, что привело к выделению из состава сторонников ТОЦ радикального крыла и к оформлению его в партию «Иттифак». Тем не менее во многих случаях национальные организации старались координировать свои действия.

В 1989—1990 гг. национальное движение в республике стало достаточно влиятельным: по данным социологического опроса, проведенного в декабре 1990 г., свое доверие национальным организациям выразили 12% опрошенных, тогда как КПСС — только 9,4%. Эти организации сыграли важную роль во время кризиса власти в Татарстане в феврале-марте 1990 г. и особенно в период подготовки и принятия «Декларации о государственном суверенитете ТССР».

Кризис национального движения и его причины. В 1991—1992 гг. процесс возникновения новых национальных организаций не прекратился. 31 марта 1991 г. была учреждена Исламская демократическая партия Татарстана; в ноябре того же года начал складываться союз ряда национальных организаций, которые создали новое объединение — Милли Меджлис: 9—10 января 1992 г. в Казани под эгидой ТОЦ прошел съезд работников народного образования, на котором возникла всетатарская ассоциация «Магариф». На съезде

работников культуры 16 июня 1992 г. оформилась «Всета-тарская ассоциация деятелей культуры и искусства». Наконец, на Всемирном конгрессе татар, проведенном в Казани при активном участии официальных структур 19—21 июня 1992 г., был избран его исполком. Возник ряд других, более мелких организаций.

Национальное движение активно участвовало в нескольких крупных политических акциях. В 1991 г. — содействие проведению выборов Президента Татарстана и бойкот на территории республики выборов Президента России. Именно тогда, в мае 1991 г., в республике сложилась острая политическая ситуация. Национальное движение смогло собрать на митинг более 50 тыс. человек, что стало самой крупной манифестацией национальных сил. Во время референдума 21 марта 1992 г. по вопросу о статусе Татарстана национальные организации сыграли заметную роль в победе сторонников суверенитета республики. Тем не менее постепенно национальное движение начало ослабевать. Временный подъем национального движения, связанный с референдумом 1992 г., оказался непродолжительным. Отрицательную роль сыграло создание Милли Меджлиса, вызвавшего усиление борьбы за лидерство между разными «фракциями» национального движения.

Невозможно отрицать, что кризис в национальном движении был связан и с ухудшением социально-экономического положения. В то же время нельзя все сводить к экономическим факторам. Причины спада сложнее. Одна из них заключается в слабости возрожденческого потенциала татарского общества рубежа 1980—1990-х гг. Так, национальной интеллигенции не удалось предложить целостную модель этнокультурного развития татар в современных условиях, а также сформулировать общенациональную идею. Во многом в ее роли выступила идея суверенитета Татарстана — вначале в виде обретения статуса союзной республики (до 1991 г.), потом — достижения полной независимости. Однако лозунг о полной независимости из-за геополитического положения Татарстана невозможно было реализовать, что не могло не вызывать у сторонников полного суверенитета Татарстана чувство неудовлетворенности. Среди причин спада национального движения необходимо выделить отсутствие в нем лидеров общенационального масштаба. В Татарстане появление такого лидера затруднено тремя группами факторов. Во-первых, продолжительное пребывание в статусе «автономии», резко ограничивавшее горизонты политической дея-

тельности, уменьшило возможности появления политических лидеров, тем более что этот процесс жестко контролировался Москвой. Во-вторых, до недавнего времени выражение национальных интересов татар политическими деятелями Татарстана было затруднено. В-третьих, из-за этнического состава населения республики превращение национального движения в общереспубликанское являлось трудно реализуемым из-за существенных разногласий между татарской и русской общинами по вопросу о путях дальнейшего развития Татарстана. В роли общереспубликанского лидера в 1990-е гг. выступает Президент Татарстана М. Ш. Шаймиев. Вообще в первой половине 1990-х гг. в массовом сознании первые лица республики выступали и как национальные лидеры.

Возникновение и эволюция государственного национализма в Татарстане. Начало формирования в Татарстане государственного (официального) национализма относится к 1988—1989 гг. Первый период его становления может быть определен как «экономический национализм». Он был связан с попыткой реализации проекта так называемого регионального хозрасчета. В 1989 г. руководство Татарстана основной упор делало на «экономический суверенитет», избегая вопроса о политическом его аспекте. Правда, в документах уже тогда встречается формула «статус Татарии как суверенной республики в рамках Союза ССР и РСФСР», которая проясняется таким образом: «...широкая политическая самостоятельность республики в рамках Российской Федерации и союзного государства». Предложенная формула была весьма противоречивой, т.к. политический статус республики определялся «свободным волеизъявлением народа».

Подобные колебания сторонников официального курса объяснялись тем, что тогда по вопросу о статусе Татарстана среди политической элиты республики единства не было. Об этом свидетельствует альтернативный вариант проекта «регионального хозрасчета», предложенный в декабре 1989 г. вниманию депутатов Верховного Совета. Последний проект был радикальным и явно выходил за рамки экономического национализма. Так, во введении к этому документу содержались положения о том, что «перестройка управления социально-экономическим развитием республики основана на реализации ее *политического статуса как экономически самостоятельного социалистического государства*», что «экономическая самостоятельность и самоуправление республики основываются на принципах *национального сувере-*

нитета и свободного самоопределения наций, провозглашенных Декларацией прав народов России при образовании РСФСР». Как видим, экономическая самостоятельность в данном проекте тесно увязывается с политическим суверенитетом Татарстана. Наиболее полно этот аспект проблемы отражен в том варианте последнего проекта, который был опубликован в прессе («Вечерняя Казань». 1989. 26 июля). В частности, там говорится, что «конституционные положения, устанавливающие статус Татарии как автономной республики в составе РСФСР, носят в значительной мере формальный, декларативный характер». Подчеркивается необходимость перехода к «реальной политической самостоятельности», которая, по мнению авторов проекта, расшифровывается так: «статус Татарии как суверенной республики в рамках Союза ССР». Эта формула защищалась и в публикации двух видных идеологов государственного национализма — Р. С. Хакимова и Р. С. Курчакова, появившейся в 1989 г. в журнале «Вопросы экономики». Сторонники данного подхода полагали, что такой статус мог быть обретен путем принятия соответствующего законодательного акта на сессии Верховного Совета Татарской АССР. Преобразование Татарстана в «суверенную республику», по их мнению, должно было основываться на «праве наций на самоопределение».

Приведенные данные говорят о том, что уже в 1989 г. в правящей элите Татарстана имелась группа, которая стремилась пойти дальше экономического национализма, делая упор на проблеме политического статуса республики («суверенная республика в составе СССР»). Появление такой группы было связано с воздействием национального движения на элиту Татарстана. Правда, в 1989 г. консерваторы в руководстве республики занимали еще доминирующее положение. Поэтому переход в 1990 г. на «региональный хозрасчет» произошел в Татарстане по весьма урезанной модели, в основном не выходящей за рамки экономического национализма, но позиция консервативной части республиканской политической элиты по выработке модели «регионального хозрасчета» в Татарстане была раскритикована радикально настроенными учеными-экономистами в ноябре 1989 г. Основной водораздел между радикалами и консерваторами проходил по линии политического статуса Татарстана. При этом радикалы к необходимости изменения статуса республики приходили из анализа экономических проблем, считая, что в качестве «субъекта республиканской собственности» должна быть

признана «конкретная национально-территориальная общность», которая и стала бы «хозяйном территории».

Тем не менее во взглядах представителей обеих фракций элиты имелась одна общая черта — подчеркивание стремления определить будущий статус республики ее народом в целом. В частности, Р.С. Хакимов и Р.С. Курчаков писали: «...государственное устройство ТАССР как суверенной республики мыслится таким образом, что она должна стать не только формой самоопределения коренной нации, но и инструментом защиты и реализации интересов всего населения». Нетрудно заметить, что между определением статуса Татарстана его парламентом, как предлагали сторонники радикальной части элиты, и «правом наций на самоопределение», если понимать его как самоопределение татар, а в 1989 г. у идеологов этой группы так оно и было — есть определенное противоречие. Оно имелось и в программных материалах национального движения.

Летом 1990 г. процесс формирования государственного национализма в республике вступил во второй этап, который следует обозначить как «политический национализм». Этот переход стал очевидным во время подготовки к принятию «Декларации о государственном суверенитете ТССР». 15 августа 1990 г. в печати был опубликован официальный проект «Декларации». Согласно данному документу, парламенту республики предстояло провозгласить «государственный суверенитет Татарии», преобразовав ее в «Татарскую Советскую Социалистическую Республику». При этом парламент исходил бы из «реализации неотъемлемого права татарской нации, всего народа республики на самоопределение». Предусматривалось, что Татарская ССР как «суверенное государство» станет «субъектом обновленных федераций — РСФСР и Союза ССР». Указывалось, что «народ Татарии осуществляет исключительное право на владение, пользование и распоряжение землей, ее недрами, водными и другими природными ресурсами, всем национальным богатством». О языковой политике говорилось следующее: «Татарская ССР... обеспечивает сохранение и функционирование татарского языка и языков других национальностей, населяющих республику».

Как видим, речь шла об изменении политического статуса Татарстана, причем в ряде случаев прослеживалась явная уступка позициям радикальной части элиты. Но за одним исключением: консерваторы настаивали на вхождении Татарстана как в РСФСР, так и в СССР, против чего выступали

радикалы, отстаивающие обозначенную выше формулу «суверенная республика в составе СССР».

Путем сложных компромиссов Верховным Советом 30 августа 1990 г. «Декларация о государственном суверенитете ТССР» была принята. В этой «Декларации» пункт о двухсубъектности Татарстана отсутствует и вопрос о вхождении республики в состав СССР решается через «участие... в заключении Союзного договора». Принятие данной формулировки есть результат объединения национального движения и радикальной части политической элиты. Однако в последнем документе появилось и новое положение о языковой политике в Татарстане: «...гарантируется равноправное функционирование татарского и русского языков в качестве государственных». Это положение говорит о том, что на государственном уровне в Татарстане в августе 1990 г. на передний план вышел политический национализм, в форме так называемого «паритетного национализма». Но в 1990 г. этот процесс еще только начинался. Такой вывод вытекает из анализа «Декларации». В ее тексте сохранился пункт о «реализации неотъемлемого права татарской нации, всего народа республики на самоопределение». Эта противоречивая формулировка была уступкой национальному движению, так как в проекте «Декларации о государственном суверенитете ТССР», предложенном от его имени, Татарстан объявлялся «национальным государством» «на основе осуществления татарской нацией... права на самоопределение». Тем не менее в Законе Республики Татарстан «О языках народов РТ», принятом парламентом и подписанном Президентом Татарстана 8 июля 1992 г., равноправие двух языков — татарского и русского — было закреплено в статье 3: «В Республике Татарстан функционируют два равноправных государственных языка: татарский и русский». Это же положение было зафиксировано и в «Конституции РТ», принятой 6 ноября 1992 г. (введена в действие 30 ноября).

Таким образом, паритетный национализм как официальный политический курс элиты Татарстана утвердился между августом 1990 и ноябрем 1992 г. Отчасти такой выбор объяснялся коммунистическим прошлым руководства республики, предполагавшим приверженность «интернационализму». Но основным фактором надо признать осознание элитой необходимости опоры на большинство граждан Татарстана при отстаивании перед центром нового политического статуса республики. Потребность в поддержке большинства

татарстанцев особенно обострилась после провала подписания Союзного договора в результате августовского путча в 1991 г. и последовавшего за ним распада СССР, когда новая политическая ситуация потребовала проведения 21 марта 1992 г. референдума по вопросу о статусе Татарстана.

Получив поддержку 61,4% граждан республики, принявших участие в референдуме, власти Татарстана смогли закрепить итоги голосования в Конституции РТ, где появилось следующее ключевое положение: «Республика Татарстан — суверенное государство, субъект международного права, ассоциированное с Российской Федерацией — Россией — на основе Договора о взаимном делегировании полномочий и предметов ведения» (статья 6). Но одновременно в статье 1 Конституции было зафиксировано, что Татарстан как государство «выражает волю и интересы всего многонационального народа республики».

Итак, в этом документе источником суверенитета государства объявляется «многонациональный народ». В итоге понятие «татарская нация» оказалось «растворенным» в отмеченном выше определении «многонационального народа». То, что такое изменение формулировок не было случайностью, видно и из книги государственного советника при Президенте Республики Татарстан по политическим вопросам Р. С. Хакимова «Сумерки империи» (Казань, 1993), в которой отмечено, что «нация — это граждане, объединившиеся в государственную общность независимо от этнического происхождения». Ясно, что тут мы имеем дело с теоретическим обоснованием политического курса правящей элиты по формированию государственной общности «татарстанцев».

Этот курс подвергся впоследствии критике. Идеологи радикального крыла национального движения заявили, что надо стремиться не только превратить Татарстан в государство, «служащее интересам только татарского народа», но и создать в Евразии «экстерриториальное национальное управление татарской нации» в лице Национального собрания (Милли Меджлиса). Идеологи умеренного крыла национального движения обвинили правящую элиту в том, что она не принимает во внимание при проведении политики нациеобразования фактор культуры, который не может не включать этническое измерение. Но политическая элита Татарстана постоянно подчеркивает поликультурный характер татарстанского сообщества, что говорит о продолжении линии на формирование гражданской нации.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Таблица 1

Расселение татар в Волго-Уральском регионе в XVIII—XIX вв., тыс. человек

Губерния, уезд	Годы					
	1762	1782	1795	1833	1857	1897
Нижегородская	10783	14577	15884	20411	33711	41337
Сергачский	7928	10655	11583	16320	22849	27196
Васильсурский	2252	2867	3385	5188	8982	10889
Княгининский	603	1055	790	1280	1707	1992
Прочие	—	—	118	183	207	1260
Тамбовская	5616	6393	7484	10740	13152	16976
Темниковский	3930	4612	3278	4394	5753	5901
Елатомский	351	404	2557	4034	4151	5919
Спасский	816	858	875	1053	1355	2201
Тамбовский	260	234	395	681	806	1176
Шацкий	259	285	379	578	867	1026
Прочие	—	—	—	—	—	—
Рязанская	4265	4807	5999	5591	5656	5033
Касимовский	4265	4807	5999	5991	5647	4764
Прочие	—	—	—	—	12	146
Пензенская	20336	25389	24986	34912	45321	58530
Краснослободский	6116	6867	5969	8304	11127	14321
Инсарский	4086	6333	5716	8532	11368	13075
Саранский	3650	4037	4454	5225	7442	11269
Чембарский	3500	4395	5329	7510	8553	8345
Керенский	1576	2080	2168	2731	3292	4915
Городищенский	322	406	448	1028	1641	2843
Мокшанский	354	385	422	761	1069	1731
Нижне-Ломовский	732	826	480	519	829	1077
Прочие	—	—	—	—	—	37
Симбирская	34400	39053	46419	67654	90069	339077
Буинский	16272	20435	22867	33050	43741	63046
Симбирский	6738	5736	5778	8339	12239	22133
Курмышский	6848	8246	11699	15608	19001	24260
Корсунский	1760	1749	2353	3941	5009	8387
Сенгилейский	1072	941	1596	2935	5000	6894
Сызранский	988	1363	1396	2817	4032	7491
Ардатовский	722	582	730	964	1000	1659
Алатырский	—	1	—	—	47	107
Саратовская	18538	25798	31218	47040	57628	946936
Кузнецкий	9644	11682	13491	18478	20315	35344
Хвалынский	6536	9468	11301	20368	26382	39536
Петровский	1752	3598	4630	6564	8840	12394
Вольский	422	652	948	1511	1926	3173
Саратовский	184	398	554	119	274	1925
Прочие	—	—	294	—	—	2321
Казанская	155444	191854	214671	363094	455278	675419

Губерния, уезд	Годы					
	1762	1782	1795	1833	1857	1897
Казанский	46220	56046	61340	87160	99946	146730
Мамадышский	26350	31416	36010	65464	92581	131732
Лаишевский	13118	15776	19774	43527	49367	73045
Царевококшайский	4956	6962	8114	18661	20924	23789
Тетюшский	23480	29230	30554	50956	56130	91214
Свияжский	9998	11916	12100	19423	23635	37802
Цивильский	2808	3792	4870	60306	10808	16368
Чебоксарский	884	986	1102	1636	2085	3397
Чистопольский	15848	20998	25253	46498	61468	98304
Спасский	11822	14682	15554	25928	35316	52952
Прочие	—	—	—	35	18	72
Вятская	21772	27959	32561	60102	89630	147200
Малмыжский	12628	15349	17724	27166	41897	52228
Уржумский	937	1223	1002	4258	6471	13934
Слободской	1434	1771	1998	2676	3267	4277
Глазовский	924	1343	1698	3805	4621	7884
Елабужский	5345	7437	9132	19144	28411	52239
Сарапульский	504	836	1017	3053	4963	15884
Прочие	—	—	—	—	—	754
Самарская	21717	30314	47245	85444	131554	259820
Бугульминский	13082	18738	27193	40938	61674	137885
Бугурусланский	3971	5409	8405	14246	25093	41580
Ставропольский	4062	5125	7066	18249	24204	38396
Самарский	602	1042	2765	4748	5536	14000
Бузулукский	—	—	1806	2902	6239	11404
Ново-Узенский	—	—	—	2636	6632	13008
Николаевский	—	—	—	1400	2176	3515
Уфимская	82686	112721	140211	254620	373219	609091
Мензелинский	32320	40268	43121	74348	98348	154503
Бирский	15278	18699	25520	42515	76142	127512
Белебеевский	16625	27232	34288	70269	84337	173507
Уфимский	11881	16965	24599	41708	57811	85835
Стерлитамакский	6542	9557	12683	25780	47581	68187
Оренбургская	12229	18491	23995	42638	79388	126225
Оренбургский	8694	13822	14603	25727	46927	71158
Вернехнеуральский	1757	2376	3583	7959	16724	23865
Челябинский	1132	1461	3478	5789	9910	13910
Троицкий	646	832	2331	3163	7844	17286
Пермская	8984	11987	17524	27274	41442	81236
Осинский	2599	3345	4213	6896	7801	16364
Красноуфимский	1999	3317	5233	9715	16400	26046
Кунгурский	1280	1640	2182	1506	1956	2722
Пермский	305	313	418	1274	2360	7054
Екатеринбургский	209	269	448	882	2220	4277
Шадринский	2592	3103	5130	7000	10685	17739
прочие	—	—	—	—	—	6978

**Размещение татар на территории Российской Федерации
в 1950—1980-е годы, тыс. человек**

Регион, республика и другое национально-территориальное образование	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.
I. Северо-Западный регион				
Архангельская обл.	...	4613	4906	5391
Вологодская обл.	...	1028	1582	1843
Калининградская обл.	...	2752	3226	3556
Санкт-Петербург	27178	32861	39416	43997
Ленинградская обл.	4330	5376	6255	7757
Мурманская обл.	5566	7521	9532	11459
Новгородская обл.	...	804	1355	1963
Псковская обл.	...	465	705	1010
Карельская АССР	4692	2603	2611	2992
Долгано-Ненецкая автоном. обл.	...	167	284	526
II. Центральный и Центрально-Черноземный районы				
Брянская обл.
Белгородская обл.	...	575	1217	1539
Владимирская обл.	8268	8447	9202	9214
Воронежская обл.	...	1193	1428	1860
Калининская (Тверская) обл.	...	4712	5196	6256
Костромская обл.	...	3355	3054	2965
Калужская обл.	...	1290	1814	2963
Курская обл.
Ивановская обл.	9851	10511	11061	9910
Липецкая обл.	...	715	749	1000
Москва	80489	109293	132388	158376
Московская обл.	52520	49193	52141	51059
Орловская обл.
Рязанская обл.	...	4057	4334	4922
Смоленская обл.	...	571	1105	2163
Тамбовская обл.	...	2141	2193	2298
Тульская обл.	15431	11500	10306	9551
Ярославская обл.	7166	7211	7400	7162
III. Северо-Кавказский регион				
Краснодарский край	...	17702	26072	34430**
Ростовская обл.	13857	16106	16948	17132
Ставропольский край	...	9405	10610	12951
Адыгейская автоном. обл.	1886	2154	2420	2666
Карачаево-Черкесская автон. обл.	...	1668	1890	2496
Дагестанская АССР	6013	5770	5627	5579

Регион, республика и другое национально-территориальное образование	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.
Кабардино-Балкарская АССР	...	2664	3169	3005
Северо-Осетинская АССР	...	1658	1903	1968
Калмыцкая АССР	1044	1230	1331	1312
Чечено-Ингушская АССР	5225	5571	5484	5102
IV. Волго-Уральский регион				
Нижегородская обл.	66996	71798	68637	58603
Ульяновская обл.	96918	122409	134767	159093
Пензенская обл.	62233	74838	78236	81307
Мордовская АССР	38636	44955	45765	47328
Саратовская обл.	34075	43238	47948	52867
Волгоградская обл.	17744	23518	25531	25973
Астраханская обл.	57230	67062	70781	71655
Кировская обл.	41211	45309	44900	45666
Удмуртская АССР	71930	87151	99141	110347
Коми АССР	8459	11908	17837	25980
Коми-Пермяцкий автоном. окр.	5623	3432	1910	1454
Марийская АССР	38821	40280	40917	43747
Чувашская АССР	31357	36217	37573	35689
Татарская АССР	1345495	1536431	1641607	1765404
Башкирская АССР	768566	944507	940446	1120702
Самарская обл.	74226	93687	103605	115280
Пермская обл.	165829	169372	157726	150460
Свердловская обл.	158222	176029	179347	183781
Оренбургская обл.	120944	145376	151384	158564
Челябинская обл.	190227	216809	219744	224605
Курганская обл.	19567	23932	23507	22567
V. Сибирский регион				
В том числе:				
а) Западная Сибирь				
Тюменская обл.	73306	102861	136757	227423
Ханты-Мансийская автоном. обл.	2938	14046	36899	97689
Ямало-Ненецкий автоном. окр.	3952	4653	8556	26431
Омская обл.	36421	44330	46714	49784
Томская обл.	13449	15226	17630	20812
Новосибирская обл.	24926	28825	28549	29428
Кемеровская обл.	67382	69313	64821	63116
Алтайский край	...	8052	7864	8078
Горно-Алтайская автоном. обл.	334	388
б) Восточная Сибирь				
Красноярский край	39945	46623	49894	54052
Таймырский (Долгано-Ненецкий) автоном. окр.	...	429	522	783
Эвекийская автоном. обл.	141	330

Регион, республика и другое национально-территориальное образование	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.
Иркутская обл.	39061	41500	41474	39609
Усть-Ордынский Бурятский автоном. окр.	4213	5692	4782	4374
Бурятская АССР	8058	9991	10291	10496
Тувинская АССР	...	822	988	1071
Якутская АССР	5172	7679	10980	17415
в) Дальний Восток				
Приморский край	17004	18256	19464	20211
Хабаровский край	14130	14571	16591	17591
Еврейская автоном. обл.	...	1158	1460	1499
Амурская обл.	...	5369	7948	9095
Камчатская обл.	2921	3728	4652	5838
Корякский автоном. окр.	298	353	441	471
Чукотский автоном. окр.	504	1607	1995	2270
Магаданская обл.	3021	5295	6793	8024
Сахалинская обл.	11679	11153	11030	10699

Примечание.

Крымские татары учтены в общем составе татар.

По переписи 1989 г. в числе татар Краснодарского края 17217 человек были крымскими татарами.

ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ

Абыстай — жена мусульманского духовного лица, женщина, читающая Коран и организующая совершение религиозных обрядов. У татар, как правило, занималась обучением девочек.

Автохтон (абориген) — коренной житель.

Адат (гореф-гадат) — обычное право, обычаи, которые наряду с шариатом регулируют жизнь мусульманского сообщества.

Азан — призыв мусульман к молитве. Возвещается муэдзином с минарета мечети, а в небольших мечетях имамом с минарета или непосредственно от мечети.

Аланы — ираноязычное племя, проживавшее в I—III вв. в Северном Причерноморье. После разгрома гуннами частично включены в Великое Переселение народов, отдельными группами расселились в Европе. Основная часть алан отступила в предгорья Северного Кавказа, где создала ряд государственных объединений. Предки современных осетин и частично других народов Предкавказья.

Анахронизм [гр. *anachronismos*, *ана...* — обратно, назад, против + *chronos* — время] — пережиток старины, не соответствующий современному укладу жизни; устарелый взгляд или обычай.

Антропоморфный [гр. *anthropomorphos*] — человекообразный, уподобленный человеку.

Аппликация [от латин. *application*] — прикладывание, способ создания орнаментов, изображений путем нашивания или наклеивания на ткань, бумагу и т.п. разноцветных кусочков материи или бумаги, а также рисунок, созданный таким образом.

Артикуляция [лат. *articulo*] — в музыке способ исполнения на музыкальном инструменте. В пении артикуляция зависит от способа пользования голосовым аппаратом.

Аруз — в тюркоязычной классической поэзии, в арабской и персидской литературе — метр, основанный на чередовании долгих и кратких слогов.

Ассимиляция [лат. *assimilation*] — уподобление, сопоставление.

Разновидность этнических процессов. Слияние одного народа или его части с другим путем усвоения его языка, культуры и т.п. и утраты своего языка, культуры и национального самосознания.

Бармак — палец (тюрк.) — тюркский силлабический род стихосложения, основанный на равном количестве слогов в строке.

Барсилы — тюркоязычное племя, очевидно, связанное своим происхождением с сарматами. Входили в состав Хазарского каганата. В IX в. часть барсил откочевала в Среднее Поволжье, где вошла в состав булгар.

Бишмэт (бешмет) — длиннополая утепленная ватой или овечьей шерстью верхняя одежда из фабричной материи со сплошной приталенной спинкой.

Бортъ — искусственно вырубленное в стволе дерева дупло для привлечения диких пчел.

Брак — форма отношений между мужчиной и женщиной, санкционированная и регулируемая государством, церковью и обществом в целом.

Буддизм — религиозно-философское учение, возникшее в Древней Индии в VI—V вв. до н.э. и превратившееся в ходе его развития в одну из трех, наряду с христианством и исламом, мировых религий.

Булгаристы — условное название историков — сторонников булгарского происхождения современного татарского народа.

Бәби туге — мусульманский обряд наречения имени, проводимый в доме родителей младенца.

Вакуф (вакф) — имущество, переданное владельцем на религиозные или благотворительные нужды общине, государству или частному лицу.

Вариативность — [лат. *variatio*] — изменение, изменчивость.

Вентирь, вентиль — то же, что и морда (см.), но с «крыльями» из сети по бокам.

Воспроизводство — постоянное обновление народонаселения в результате процессов рождаемости и смертности. Выделяется суженное, простое и расширенное воспроизводство населения.

Высокая культура — культура, которая в отличие от народной («низкой») культуры базируется на общем для всего народа (нации) стандартизированном устном и письменном языке, на государственной образовательной системе, имеющей всеобщий, типовой характер.

Генерализованная (обобщенная) форма культуры — часть высокой культуры, формирующаяся на стадии образования национальной культуры на основе «скрещивания» различных элементов, форм народной культуры.

Геральдика — составление, истолкование и изучение гербов; наука, изучающая гербы как особые исторические источники.

Гужево́й извоз — транспортировка грузов при помощи лошадей (волов) на телегах, саних.

Движение абызов — общественно-политическое и религиозное движение татарского духовенства в XVIII—XIX вв. Получило широкое распространение после создания Духовного управления мусульман, которое определенной частью татарского населения было воспринято как административное вмешательство в религиозные дела мусульман.

Дервиш — член суфийского братства.

Джадидизм — [араб. *джадид* — новый] — реформаторское движение среди татар, направленное в конечном счете на создание современной нации; это движение имело ряд этапов: религиозный, этнокультурный, политический.

Джиен — традиционный народный праздник казанских татар, происходивший в конце весны — начале лета, сохранивший в пережиточной форме некоторые признаки родо-племенных, общинных связей.

Диалект — местное наречие, говор.

Жанр музыкальный [лат. *genus* лат.] — характеризует роды и виды музыкального творчества в связи с их происхождением, условиями исполнения и восприятием.

Жилэн (джилян) — верхняя одежда, просторный и длинный прямоспинный халат с небольшим шалевым воротником.

Закят — милостыня, один из столпов ислама; налог, предписываемый шариатом и собираемый на нужды мусульман.

Зернь — способ украшения ювелирных изделий путем напаивания на их поверхность золотых или серебряных зернышек.

Зооморфизм [греч. *zoon*] — животное, представление богов в образе животных.

Зороастризм — древняя религия Ирана, Азербайджана, Средней Азии и ряда стран Ближнего и Среднего Востока. Основателем считается Заратустра, живший примерно в 1500-х гг. до н.э. Для зороастризма характерно представление о борьбе двух начал — добра и зла, почитание огня и т.п.

Идентификация (этническая) — отождествление людьми друг друга и самих себя с определенной этнической группой.

Идентичность [англ. *identity*] — тождественность, подлинность, индивидуальность. Субъективное переживание человеком своей индивидуальности. Обозначает принадлежность к конкретному этносу (народу), осознание такой принадлежности. Иногда в последнем смысле употребляется в форме «этническая идентичность».

Имам — духовный руководитель, глава мусульманской общины.

Индиго — синяя краска, часто используемая в XIX в. для окрашивания крестьянских холстов, сукна.

Иньек капка — ворота из жердей.

Институционализация — учреждение каких-либо общественных институтов; правовое или организационное закрепление тех или иных общественных отношений.

Институциональный — связанный с общественными институтами, имеющий отношение к ним.

Интонация (см. интонирование) — имеет многозначное понятие: 1) выражает звуковое воплощение музыкальной мысли; 2) музыкально и акустически правильное воспроизведение высоты и характера звуков (созвучий).

Интонирование [лат. *intono*] — произносить нараспев, запевать, петь.

Исем кушу — мусульманский обряд наречения имени, проводимый в доме родителей младенца.

Ислам — одна из трех мировых религий. Содержание ислама раскрывается в пяти столпах вероучения: 1) шахада — исповедание веры, единобожия и признание пророческой миссии Мухаммада; 2) намаз; 3) ураза; 4) закят; 5) хадж.

Иудаизм — религия еврейского народа, самая древняя из монотеистических религий. По иудаизму бог — творец всего мира, но имеющий особое отношение к евреям. Их прародителем считается Авраам, заключивший с Богом договор (завет). С тех пор Бог надзирает за евреями, а они, в свою очередь, должны сохранять ему верность.

Кази (кади) — судья, решающий религиозно-правовые проблемы членов мусульманской общины.

Калфак — традиционный девичий и женский головной убор татар Среднего Поволжья и Приуралья. Представляет собой вязаный либо сшитый из бархата калпак. В национальный период бытовал у всех групп татар, кроме кряшен.

Калын, калын малы — предварительно обговоренные предсвадебные дары со стороны жениха, которые состояли из комплекта одежды для невесты, двух перин, определенной суммы денег и набора продуктов, используемых для проведения свадебных церемоний в доме невесты.

Камзол — короткая распашная одежда с приталенной спинкой. Шили на тканевой подкладке, реже — на меху, преимущественно из дорогих материалов (бархат, плюш), без рукавов либо с короткими (до локтя) рукавами.

Канглы — тюркоязычное племя, возникшее в Средней Азии в результате смешения тюркских и местных сако-массагетских племен (государство Кангюй). Частично вошли в состав печенегов и кипчаков, переселившихся в Восточную Европу.

Кечтина — званый обед, устраиваемый родителями по случаю крещения ребенка в церкви у татар-кряшен.

Кидани (кара-китай) — монголоязычные племена, создавшие в X в. в Северном Китае Империю Ляо. После разгрома в начале XII в. чжурчженями, часть киданей бежали в Восточный Туркестан, где создали свое государство.

Кипчаки — конгломерат тюркоязычных племен, возникших в Центральной Азии в результате объединения ряда телесских племен (сиры) и создавших ряд государственных объединений в степях Евразии — Кимакский каганат, Ймекское ханство и т. д. Обобщенное название всех тюркоязычных групп Восточной Европы домонгольского периода.

Клан — род, племя.

Койнэ — общий язык, образующийся на основе смешения ряда родственных диалектов.

Коновал — ветеринар без специальной подготовки, лечащий домашний скот народными, часто бесполезными способами.

Консолидационные процессы — разновидность этнических процессов объединительного характера.

Конфессионализм — самоназвание этноса, этнической или субэтнической группы, образованное на основе религиозной принадлежности.

Конфессия — религия.

Кошма — подстилка, покрывало из войлока — плотно сбитой шерсти.

Кряшены — крещеные татары (самоназв. — керэшен), группа татар, исповедующая православие и сформировавшаяся во второй половине XVI—XVII вв. В связи с определенной обособленностью от татар-мусульман, ее в науке именуют субконфессиональной общностью (по переписи 2002 г. 25 тыс. чел. себя назвали «кряшенами»).

Культурная дистанция — степень близости или отдаленности культур.

Левират — обычай, по которому вдова имела право выхода замуж за брата своего мужа.

Мазхаб — религиозно-правовая школа в исламе.

Маликиты — представители одной из четырех богословско-правовых школ (мазхаба), распространенных среди суннитов.

Манихейство — религиозное учение, возникшее на Ближнем Востоке в III веке и представлявшее собой синтез восточных религиозных учений и христианских мифов.

Мауфактура — промышленное предприятие (ткацкое, кожевенное и т. д.), часто с использованием станков, но без применения механической (паровой, электрической) силы. Следует отличать от фабрики, где станки приводятся в движение механическим двигателем.

Махалля — мусульманская община, обладающая некоторыми элементами административного и религиозного самоуправления. Функционирует по территориальному принципу.

- Медресе** — мусульманское учебное заведение, давало религиозное (иногда с элементами светского) образование.
- Межа** — нераспаханная часть земли, разделяющая два соседних участка пашни, огорода и т.д.
- Мектеб** (мектебе) — начальное мусульманское учебное заведение.
- Ментальный универсум** — мыслимая всеобщность, устанавливаемая сознанием, некоторая всеохватывающая реальность.
- Мессиянство** — религиозная вера в пришествие спасителя (Мессии) с неба для установления на земле «царства божьего». Применяется для обозначения возложения на себя особой роли «спасителя».
- Минорат** — обычай, по которому имущество наследуется младшим из сыновей, берущим на себя заботу о родителях.
- Мифологема** — от греческого «мифология» — совокупность мифов. Общий смысл тот же, что и у слова «мифология», но более узкий, частный, с оттенком отдельного элемента некоторой мифологической системы.
- Мишари** — субэтническая группа волго-уральских татар, имевшая в прошлом культурно-бытовые и языковые особенности (народный говор мишарей образует западный диалект татар. яз.), сейчас сохранившиеся только частично. Вторая по численности после казанских татар группа в составе татарской нации (численность в конце XIX в. — около 600 тыс. чел.).
- Модернизация** — осовременивание, изменение в соответствии с требованием современности.
- Моногамия** — единобрачие, форма брака, предполагающая устойчивое сожителство одного мужчины с одной женщиной.
- Монотеизм** — традиционное обозначение религий, которые признают единого бога.
- Морда** — рыболовная снасть в форме мешка из сети, натянутой на обручи.
- Мударрис** — старший преподаватель в медресе, обычно преподавал мусульманское право.
- Мунажаты** (мунаджаты) — жанр в восточной литературе и фольклоре, с преобладанием мотивов грусти, печали и разлуки.
- Мәһәр** — «брачный контракт», заносимый в официальную книгу регистрации браков. Кроме приданого стороне невесты, калын (договор) включал в себя определенную сумму денег, которую в случае развода по инициативе мужа он должен был выплатить своей жене.
- Найманы** — племенное объединение в Западной Монголии, включавшее монгольские и тюркские кланы. После монгольского завоевания частично переселились в Восточную Европу, Западную Сибирь и Среднюю Азию, став одним из тюрко-татарских кланов в составе Улуса Джучи.

- Намаз** — мусульманская каноническая молитва, которую предписано совершать пять раз в день.
- Национализм паритетный** — разновидность национализма, когда приоритет этнических (национальных) ценностей перед другими ценностями не абсолютизируется из-за признания наличия таких же ценностей др. народа.
- Национально-культурная автономия** — самоопределение народа или его части в нетерриториальной форме. Одна из широко распространенных форм удовлетворения этнических потребностей в условиях этнически перемешанных сообществ.
- Нация** — народ, этническая общность, обладающая высокой культурой и той или иной формой политической организации. В западных странах это же понятие имеет и смысл «граждане одной страны», «согражданство».
- Никах** — мусульманский обряд бракосочетания, который предварял цикл свадебных приемов в доме родителей невесты (никах туй).
- Нуклеарная семья** — семья, состоящая из супругов и их детей (без родителей супругов и других родственников).
- Обереги** — магические формы защиты (ритуалы, орнаменты, предметы) человека, его жилища, имущества, связанные с древними языческими культами, народными поверьями в злых духах, порчу, «сглаз».
- Ойкумена** [гр. *oikumene*] — населяю, совокупность известных в древности населенных областей земного шара.
- Орнамент** — узор, построенный на ритмическом чередовании геометрических или изобразительных элементов; одно из художественных средств в декоративно-прикладном искусстве и архитектуре.
- Патрилокальное поселение** — поселение молодой семьи у родителей мужа.
- Плетень** — изгородь из перевитых, связанных в пучки прутьев.
- Полигамия** — многобрачие (многоженство или многомужество); чаще употребляется в значении многоженства.
- Промилле** — тысячная часть числа, обозначается знаком.
- Прясло** — изгородь из горизонтальных, закрепленных между столбами жердей.
- Раппорт** — [фр. *rapport*] — повторяющаяся часть рисунка на ткани, обоях и т.п.
- Ремесло** — изготовление бытовых предметов и инвентаря, орудий труда, оружия, украшений и т.п. ручным способом без применения машин. Следует различать ремесло домашнее (призванное удовлетворять потребности непосредственно семьи, что особенно практиковалось в эпоху феодализма при натуральном хозяйстве) и кустарное (производство изделий по заказу для односельчан, ближайшей округи, для продажи на

- рынке или для скупщика — организатора ремесленного промысла). Кустарная «промышленность» — то же, что и кустарное ремесло.
- Речитация, речитатив** [итал. recitare] — род вокальной музыки, приближающийся к естественной речи.
- Руки** — мельчайшие единицы аруза (типа древнегреческих стоп), отличающиеся по числу и порядку расположения долгих и кратких слогов.
- Садака** — милостыня в форме единовременных денежных пожертвований или отчислений части доходов, предписанная исламом каждому имущему мусульманину.
- Сармато-аланы** — обобщенное название ряда ираноязычных объединений в степях Восточной Европы в конце IV в. до н.э. — середине IV в. н.э. Разгромлены гуннами в 375 г. и частично вошли в состав их объединения.
- Семруг** — мифическая птица *симруг*, сказочная быстрокрылая птица, помогающая людям в беде; двуглавый орел (геральдическое изображение).
- Сидка смолы, дегтя** — добыча в земляной яме при помощи тлеющего огня смолы из пней, сучков сосны, ели и дегтя из бересты. Распространенный в прошлом в лесных районах Среднего Поволжья промысел.
- Синкретичность** [греч. synkretismos] — соединение, объединение, слитность; сочетание разнородных, несовместимых воззрений.
- Скорняк, скорняжное дело, ремесло** — обработка шкур животных (преимущественно овчины) для последующего пошива верхней одежды — тулупов, шуб и т.д.
- Сложная семья** — семья, состоящая из супругов, их детей и других родственников.
- Слопец** — ловушка-капкан для мелких пушных зверей. Обычно — обрубок тяжелого бревна, настороженного над приманкой.
- Сорорат** — обычай вторичной женитьбы на младшей сестре умершей жены.
- Субконфессиональная общность** — группа в составе народа, выделяющаяся на основе исповедания иной, чем основная масса, религии и из-за этого имеющая существенные культурно-бытовые особенности, а также специфику в самосознании (см. *кряшены*)
- Субэтнос** — этническое образование в составе того или иного народа, кроме культурно-языковых отличий имеющее и собственное групповое сознание (идентичность).
- Суннизм** — одно из двух, наряду с шиизмом, направлений в исламе. Суннитами считают тех, кто признает законными первых четырех халифов, достоверность канонических сборников хадисов и придерживается правил одного из четырех мазхабов.

Сурэкс — традиционный женский головной убор крещеных татар, аналогичный русскому убору — сороке. Надевался в комплексе с волосником (мэлэнчек) и монетными височными украшениями.

Суфизм — мистическое направление в исламе.

Табу — запрет.

Тастар — старинный женский головной убор в виде длинного, обычно домотканого полотенца, концы которого украшались тканым узором, вышивкой, кружевом. Был распространен у мишарей, касимовских татар и молькеевских кряшен.

Татаристы — условное наименование историков и этнологов, считающих, что происхождение современных татар связано в первую очередь с формированием средневекового татарского населения в Улусе Джучи (Золотой Орде), прошедшего позднее целый ряд этнических трансформаций.

Тенгрианство — древняя религия у тюркских народов, основанная на поклонении Тенгре — верховному небесному богу.

Тептяри — многочисленная сословная группа татар Приуралья, сформировавшаяся во второй пол. XVI — сер. XVIII вв. главным образом из казанских татар. В прошлом имели этносословное наименование «типтәр» (от персид. «дэфтәр» — тетрадь, в данном случае, «записанные в особые налоговые книги»).

ТОЦ — Татарский общественный центр, всетатарская общественнополитическая организация, возникшая в феврале 1989 г. Существует по настоящее время. Штаб-квартира в г. Казани.

Тулпар — мифический крылатый конь, обозначает также быстрого коня.

Тухчин — город в Волжской Булгарии, возможно связанный своим происхождением с кипчацким племенем тухчи.

Түрки — правящее племя во главе с кланом Ашина, создавшее Тюркские каганаты в Центральной Азии в середине VI—VIII вв.

Тюрки — поволжский тюрки, старотатарский литературный язык, сформировавшийся в период Золотой Орды, татарских ханств XV—XVI вв. и существовавший до рубежа XIX—XX вв., когда окончательно сложился современный татарский национальный литературный язык.

Уйгуры — одно из главных телесских племен, обитавших в Центральной Азии в VI—VIII вв. и образовавших Уйгурский каганат. После разгрома кыргызами бежали в Восточный Туркестан, где вместе с татарами создали ряд владений.

Улус — тюрко-монгольский термин, обозначающий становище кочевников, табор из кибиток (юртов) или оседлые поселения. Впоследствии — крупная административно-территориальная единица.

- Умма** — мусульманская община. Иногда используется как обозначение таких понятий, как народ и нация.
- Урбанизация** — процесс сосредоточения населения и экономической жизни в городах; распространение черт и особенностей свойственных городу, промышленному центру.
- Уруг** — род, племя (в татар. яз. — ыру)
- Фикх** — мусульманское право.
- Филигрань** — техника изготовления ювелирных изделий из крученых металлических нитей. В татарском ювелирном искусстве известна ажурная, накладная и буторчатая филигрань.
- Фольклоризм** [англ. — folk — lore] — произведения устного народного творчества, в данном случае имеющего смысл «обращения к фольклору, его использование», т.е. вторичное, не подлинное, лишь внешне похожее на фольклор.
- Хадж** — паломничество мусульман в Мекку, один из пяти «столпов» ислама.
- Хальфа** — преподаватель в мектеб или медресе.
- Хасита** (хаситэ) — оригинальное женское нагрудное украшение татарок, которое носилось по типу перевязи через левое плечо. Украшалось драгоценными бляхами, монетами, различными подвесками. К хасите мусульмане часто пришивали мусульманский амулет в виде миниатюрного корана в футляре, а крещеные татары — языческий амулет — обычно раковину каури.
- Черкан** — капкан на мелкого пушного зверя, по устройству напоминающий лук-самострел.
- Чигили** (эсгили) — одно из тюркоязычных центральноазиатских племен. В VI—VII вв. частично втянуто в движение племен и переселилось в Заволжье, где вошло в состав булгар.
- Читек** (ичиги) — традиционная кожаная обувь татар-мусульман — сапоги на мягкой либо твердой подошве. Мужские читек шили из черной юфти, женские — из цветного сафьяна с оригинальной орнаментацией в технике кожаной мозаики. Ныне центром ичижного производства является Арское производственное объединение национальной обуви.
- Шамаль** — каллиграфически (витиевато, искусно) написанное, красочно оформленное на стекле и в раме изречение из Корана с пожеланиями мира и благополучия семье.
- Шариат** — комплекс правил поведения членов мусульманской общины, установленный фикхом.
- Шафиниты** — представители одной из богословско-правовой школы (мазхаба) у суннитов.
- Шахада** — «Ля иляха илла-ллах ва Мухаммаду расулу-ллах» — «Нет божества, кроме Бога, и Мухаммад — посланник Бога» — выражение, отражающее два главных принципа ислама: признание единого Бога и Мухаммада его посланником.

- Шиизм** — одно из двух, наряду с суннизмом, направлений в исламе. Представители шиизма признают единственно законными преемниками Мухаммада только Али (? — 661) и его потомков.
- Экзогамия** — запрет браков в пределах рода, этноса или других общностей.
- Эль (ил)** — владение правящего племени, государство у средневековых тюркоязычных народов Еразии.
- Эндогамия** — брачные связи внутри определенных общностей (этническая эндогамия).
- Этническая группа** — общность, обладающая определенными культурными и языковыми особенностями, но входящая в состав народа. Термин, используемый иногда как синоним понятия «субэтнос».
- Этническая идентичность** — этническое самосознание, см. идентичность.
- Этническая история** — историческое изменение уже возникших народов.
- Этническая общность** — общее понятие для всех типов этнических образований, синоним термина «этнос».
- Этногенез** — от греческого «этнос» (народ) и «генезис» (происхождение). Исторический процесс формирования этноса (народа), приводящий к окончательному сложению его этнических особенностей.
- Этнографическая группа** — часть народа, выделяющаяся по отдельным культурным особенностям. Не обладает групповым самосознанием.
- Этнокультурная трансмиссия** — передача этнической культуры.
- Этноним** — наименование народа.
- Этнос** — понятие, используемое для обозначения основного этнического подразделения. Синоним терминов: «народность», «народ», «нация».
- Язычество** — традиционное обозначение религий, которые признают многобожие.

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Источники

Аннинский С. А. Известия венгерских миссионеров XIII и XIV вв. о татарах и Восточной Европе // Исторический архив.— М., 1940.— Т. 3.— С. 71—112.

Белая книга Татарстана. Путь к суверенитету: сб. офиц. документов (1990—1995).— Казань, 1996.

Герберштейн С. Записки о Московии. М., 1988.

Идегей: Татарский народный эпос.— Казань, 1990.

Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг.— Харьков, 1956.

Казанская история (Ист. повесть XVI в.).— М., Л., 1954.

Книга Марко Поло.— Алма-Ата, 1990.

Козин С. А. Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г.— М., Л., 1941.

Мэн-да бэй-лу (Полное описание монголо-татар). Факсимиле ксилографа /Пер. с кит., введ., коммент. и прил. Н. Ц. Мункуева.— М., 1975.

Поэзия древних тюрков VI—XII вв. (Переводы А. Пролюского; стих. реконстр., науч. перев., сост., вступ. статья, комментарии И. В. Стеблевой).— М., 1993.

Рашид ад-Дин. Сборник летописей. В трех томах.— М., 2002.— Т. 1—3.

Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131—1153 гг.) — М., 1971.

Суверенный Татарстан: Документы. Материалы. Хроника /Под. ред. М. Н. Губогло.— М., 1998.— Т. 1—3.

Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды.— СПб., 1884.— Т. 1.

Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды.— М., Л., 1941.— Т. 2.

Утемиш-хаджи. Чингиз-наме /Факсимиле, пер., транскрипция, текстол. примеч., исслед. В. П. Юдина; Коммент. и указ. М. Х. Абу-сетовой.— Алма-Ата, 1992.

2. Исследования

- Астраханские татары. — Казань, 1993.
- Аль-Хали Амин. Связи между Нилом и Волгой в XIII—XIV вв. — М., 1962.
- Артамонов М.И. История хазар. — Л., 1962.
- Ахинжанов С.М. Кипчаки в истории средневекового Казахстана. — Алма-Ата, 1989.
- Әхмәтжанов М. Нугай Урдасы: татар халкының тарихи мирасы. — Казан, 2002.
- Бартольд В.В. Татары // Собр. соч.: В 9 т. — М., 1965. — Т. 5. — С. 559—562.
- Бернштам А.Н. Очерк истории гуннов. — Л., 1951.
- Бернштам А.Н. Социально-экономический строй орхон-енисейских тюрок VI—VIII вв. — М., Л., 1946.
- Валеев Ф.Т. Сибирские татары. — Казань, 1993.
- Валеев Ф.Х. Народное декоративное искусство Татарстана. — Казань, 1984.
- Валидов Дж. Очерки образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). — Лондон, 1986.
- Воробьев Н.И. Материальная культура казанских татар: Казань, 1930.
- Воробьев Н.И. Казанские татары: Этнографическое исследование дооктябрьского периода. — Казань, 1953.
- Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа IV—X вв. — Л., 1979.
- Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа X—XIII вв. — СПб., 1994.
- Голден П. Половцы дикие // Tatarika. Казань. Зима 1997/98. № 1. — С. 13—25.
- Губогло М.Н., Сафин Ф.Г. Принудительный лингвизм. Социологические очерки по этнополитической ситуации в СССР в 1920—1930-е гг. — М., 2000.
- Губайдуллин Г.С. К вопросу о происхождении татар. // Вестник НОТ. Казань. 1928. № 8. — С. 113—142.
- Гумилев Л.Н. Древние турки. — М., 1967.
- Давлетшин Т.М. Волжская Булгария: Духовная культура. — Казань, 1990.
- Дәүләтшин Г.М. Төрки-татар рухи мәдәнияте тарихы. — Казан, 1999.
- Егоров В.Л. Историческая география Золотой Орды в XIII—XIV вв. — М., 1985.
- Закиров С. Дипломатические отношения Золотой Орды с Египтом (XIII—XIV вв.). — М., 1966.
- Зафарнамәи вилаяте Казан // Кол-Шәриф. И күңел, бу дөнья-дыр. Гәзәлләр, кыйсса. — Казан, 1997. — С. 76—85.

Измайлов И. Л. Некоторые аспекты становления и развития этнополитического самосознания населения Золотой Орды // Из истории Золотой Орды.— Казань, 1993.— С. 17—32.

Измайлов И. Л. Улус Джучи: Взгляд на историю средневековой империи // Татарстан.— 1993.— № 7.— С. 39—48; № 8.— С. 37—44.

Измайлов И. Л. Этнополитическое самосознание булгар X—XII вв. // Панорама-Форум.— 1996.— № 1 (4).— С. 97—113.

Исәнбәт Н. Балалар фольклоры.— Казан, 1984.

Ислам в татарском мире: История и современность.— Казань, 1997.

Исхаков Д. М. Историческая демография татарского народа (XVIII — начало XX вв.).— Казань, 1993.

Исхаков Д. М. Этнографические группы татар Волго-Уральского региона (Принципы выделения, формирование, расселение и демография).— Казань, 1993.

Исхаков Д. М. Татары (популярный очерк этнической истории и демографии).— Набережные Челны, 1993.

Исхаков Д. М. Проблемы становления и трансформации татарской нации.— Казань, 1997.

Исхаков Д. М. Сеиды в позднесолотоордынских татарских государствах.— Казань, 1997.

Исхаков Д. М. Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению.— Казань, 1997.

Исхаков Д. М. От средневековых татар к татарам нового времени (этнологический взгляд на историю волго-уральских татар XV—XVII вв.).— Казань, 1998.

Исхаков Д. М. Татары: Краткая этническая история.— Казань, 2002.

Исхакова-Вамба Р. А. Татарское народное музыкальное творчество.— Казань, 1997.

Катанов Н. Ф. Предания тобольских татар о Кучуме и Ермаке// Ежегодник Тобольского губернского музея. — Тобольск, 1896. Вып. 5.— С. 1—13.

Кляшторный С. Г. Государство татар в Центральной Азии (до чингисова эпоха). // Mongolica: к 750-летию «Сокровенного сказания». — М., 1993 — С. 139—147.

Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г. Степные империи Евразии.— СПб., 1994.

Кузеев Р. Г. Народы Среднего Поволжья и Южного Урала: Этнополитический взгляд на историю.— М., 1992.

Кульпин Э. С. Золотая Орда: Проблема генезиса российского государства.— М., 1998.

Кумекоев Б. Е. Государство кимаков IX—XI вв. по арабским источникам. — Алма-Ата, 1972.

- Кычанов Е. И.* Кочевые государства от гуннов до маньчжуров.— М., 1997.
- Малов С. Е.* Енисейская письменность тюрков.— М., 1952.
- Мусина Л. Н.* Ислам и мусульмане в современном Татарстане // Религия и государство в современной России.— М., 1997.— С. 84—95.
- Мухамедова Р. Г.* Татары-мишари: ист.-этнографическое исследование.— М., 1972.
- Мухамедова Р. Г.* Татарская народная одежда.— Казань, 1997.
- Мухамедьяров Ш. Ф.* Основные этапы происхождения и этнической истории татарской народности // VIII МКАЭН. Токио — Киото, 1968.— Т. 2.— С. 53—56.
- Мухаметшин Р. М.* Ислам в общественно-политической жизни Татарстана в конце XX в.— Казань, 2000.
- Мухаметшин Ю. Г.* Татары-кряшены: ист.-этногр. исследование материальной культуры. Сер. XIX — нач. XX в.— М., 1977.
- Нагайбаки.— Казань, 1995.
- Нигмедзянов М. Н.* Народные песни волжских татар.— М., 1982.
- Новосельцев А. П.* Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа.— М., 1990.
- Плетнева С. А.* Кочевники Средневековья: Поиски исторических закономерностей.— М., 1982.
- Плетнева С. А.* Половцы.— М., 1990.
- Сафаргалиев М. Г.* Распад Золотой Орды.— Саранск, 1960.
- Суслова С. В., Мухамедова Р. Г.* Народный костюм татар Поволжья и Урала: историко-этнографический атлас татарского народа.— Казань, 2000 г.
- Сибирские татары.— Казань, 2002.
- Сагитова Л. В.* Этничность в современном Татарстане.— Казань, 1998.
- Сибгатов Р. Г.* Башкортостан татарлары. Тел, тарих, мәдәният мәсьәләләре.— Казан, 2002.
- Сафин Ф. Г.* Языковые процессы в Башкортостане в XX столетии.— М., 2000.
- Суслова С. В.* Женские украшения казанских татар сер. XIX — начала XX вв. Историко-этнографическое исследование. — М: Наука, 1980.
- Татарская нация: прошлое, настоящее, будущее.— Казань, 1997.
- Татарская нация: история и современность.— Казань, 2002.
- Татары.— М., 2001.
- Татары и Татарстан: Справочник.— Казань, 1993.
- Татары Среднего Поволжья и Приуралья.— М., 1967.
- Томилов Н. А.* Этническая история тюркоязычного населения Западно-Сибирской равнины в конце XVI — начале XX в.— Новосибирск, 1992.

- Трепавлов В.В.* История Ногайской Орды.— М., 2001.
- Уразманова Р.К.* Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (Годовой цикл XIX — нач. XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа.— Казань, 2001.
- Урманче Ф.* Народный эпос «Идегей».— Казань, 1999.
- Урманче Ф.* Татар халык ыжаты. Дәрәслек.— Казань, 2002.
- Урманче Ф.* Лирико-эпос татар Среднего Поволжья.— Казань, 2002.
- Усманов М.А.* Татарские исторические источники XVII—XVIII вв.— Казань, 1972.
- Усманов М.А.* Жалованные акты Джучиева Улуса XIV—XVI вв.— Казань, 1979.
- Фахрутдинов Р.Г.* Очерки по истории Волжской Булгарии.— М., 1984.
- Фахрутдинов Р.Г.* Проблема формирования татарской народности в современной исторической науке // Ислам и этническая мобилизация: национальные движения в тюркском мире.— М., 1998.— С. 89—105.
- Федоров-Давыдов Г. А.* Культура и общественный быт золотоордынских тюрок.— М., 1964.
- Федоров-Давыдов Г.А.* Кочевники Восточной Евразии под властью золотоордынских ханов.— М., 1966.
- Федоров-Давыдов Г.А.* Общественный строй Золотой Орды.— М., 1973.
- Федоров-Давыдов Г.А.* Искусство кочевников Золотой Орды: Очерки культуры и искусства народов евразийских степей и золотоордынских городов.— М., 1976.
- Федоров-Давыдов Г.А.* Золотоордынские города Поволжья.— М., 1994.
- Хаким Р.* Сумерки империи: к вопросу о нации и государстве.— Казань, 1993.
- Хаким Р.* История татар и Татарстана: Методологические и теоретические проблемы.— Казань, 1999.
- Хаким Р.* Кто ты, татарин? — Казань, 2002.
- Хаким Р.* Где наша Мекка? — Казань, 2003.
- Хакимзянов Ф.С.* Язык эпитафий волжских булгар.— М., 1978.
- Хакимзянов Ф.С.* Эпиграфические памятники Вожской Булгарии и их язык.— М., 1987.
- Хаков В.Х.* Татар милли әдәби теленең барлыкка килүе.— Казань, 1997.
- Халиков Н. А.* Хозяйство татар Поволжья и Урала (сер. XIX — нач. XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа.— Казань, 1995.
- Халиков А. Х.* Татарский народ и его предки.— Казань, 1989.
- Хасанов Х.Х.* Формирование татарской буржуазной нации.— Казань, 1977.

Худяков М. Очерки по истории Казанского ханства.— Казань, 1990.

Хузин Ф. Ш. Волжская Булгария в домонгольское время (X — нач. XIII вв.).— Казань, 1997.

Шамильоглу Ю. Формирование исторического сознания татар: Шигабуддин Марджани и образ Золотой Орды // Татарстан.— 1991.— № 10.— С. 21—27.

Шамильоглу Ю. «Карачи беи» поздней Золотой Орды: Заметки по организации монгольской мировой империи // Из истории Золотой Орды.— Казань, 1993.— С. 21—27.

Шарифуллина Ф. Л. Касимовские татары.— Казань, 1991.

Этнотерриториальные группы татар Поволжья и Урала и вопросы их формирования. Историко-этнографический атлас татарского народа.— Казань, 2002.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (Д. М. Исхаков)	3
Введение (Д. М. Исхаков)	5

Глава I. Общие сведения о татарах

§ 1. История этнонима и локальные самоназвания (Д. М. Исхаков)	9
§ 2. Структура татарской этнической общности (Д. М. Исхаков)	10
§ 3. Основные теории этногенеза и важнейшие этапы этнической истории	14
§ 4. Этнодемографическая характеристика (Д. М. Исхаков) ...	55

Глава II. Традиционное хозяйство и материальная культура

§ 5. Хозяйственные занятия татар. Семейный быт (Н. А. Халиков)	63
§ 6. Поселения, хозяйственные постройки и жилище (Н. А. Халиков)	75
§ 7. Народная одежда (С. В. Суслова)	88
§ 8. Пища и домашняя утварь (Р. Г. Мухамедова)	103
§ 9. Семья и семейный быт (Р. Н. Мусина)	110
§ 10. Семейные обычаи и обряды: свадебные, связанные с рождением ребенка, похоронно-поминальные. (Р. К. Уразманова)	127
§ 11. Народные праздники (Р. К. Уразманова)	140
§ 12. Детские игры и развлечения (Р. Ф. Ягфаров)	150

Глава III. Общественные отношения

§ 13. Общественная жизнь (Д. М. Исхаков)	155
§ 14. Участие татар в органах местного самоуправления (Р. Р. Салихов, Р. Р. Хайрутдинов)	158

Глава IV. Духовная культура

§ 15. Культурная трансформация татар на этапе формирования татарской нации (Д. М. Исхаков)	173
§ 16. Система образования. Развитие культуры в начале XX в. (Р. М. Мухаметшин)	179
§ 17. Религия (Р. М. Мухаметшин)	188
§ 18. Народное поэтическое творчество (Ф. И. Урманчеев)	200
§ 19. Мифологические представления (Ф. И. Урманчеев)	208
§ 20. Татарское народное декоративно-прикладное искусство (С. В. Суслова)	214
§ 21. Народная музыка (З. Н. Сайдашева)	227

Глава V. Современное развитие татарской нации

§ 22. Этносоциальное развитие и идентичность современных татар (Р. Н. Мусина)	242
§ 23. Национальное возрождение конца XX — начала XXI вв. (Д. М. Исхаков)	253
Приложение	264
Терминологический словарь	269
Рекомендуемая литература (Д. М. Исхаков)	280

Учебное издание

**ЭТНОГРАФИЯ
ТАТАРСКОГО НАРОДА**

Зав. редакцией *Л. Г. Шарифуллина*
Редактор *А. Г. Аксенова*
Художественный редактор *Л. С. Золондинова*
Техническое редактирование и
компьютерная верстка *М. И. Данилевской*
Корректор *Г. Г. Мухаметзянова*
Компьютерная обработка оригиналов *Л. Р. Вафиной*

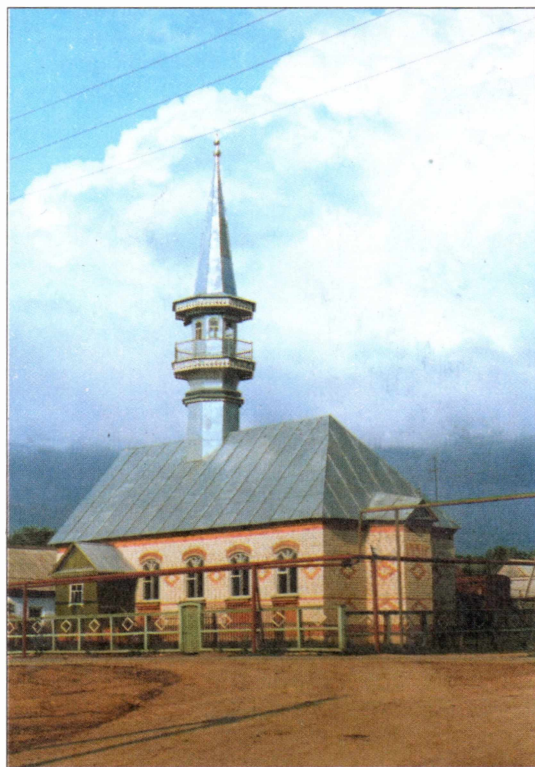
Подписано в печать с оригинал-макета 11.06.2004. Формат 60×90^{1/16}. Бумага
офсетная. Гарнитура «Школьная». Печать офсетная. Усл.-печ. л. 18,0 + вкл. 1,0.
Тираж 5000 экз. Заказ Э-303.

Издательство «Магариф». 420111. Казань, ул. Баумана, 19.
Тел./факс (8432) 92-57-48.
<http://magarif.kazan.ru>
E-mail: magarif@mail.ru

ГУП ПИК «Идел-Пресс».
420066. Казань, ул. Декабристов, 2.



Вид с. Старое Ермаково
Камышлинского р-на
Самарской обл., 1996 г.



Мечеть. С. Камышла
Самарской обл., 1996 г.



Кряшенка. Краеведческий музей г. Альметьевска Республики Татарстан

Казанская татарка (вид спереди и сзади). Копия из книги И. Г. Георги. Конец XVIII в.





Девушка казанских татар в головном уборе чачак калфак. Сер. XIX в.



Горожанка в калфаке и нагрудном украшении яка чылбыры. Сер. XIX в.



Традиционный костюм приуральских татар. XIX в. Реконструкция

Традиционный костюм кузнецко-хвалыньских мишарей. XIX в.



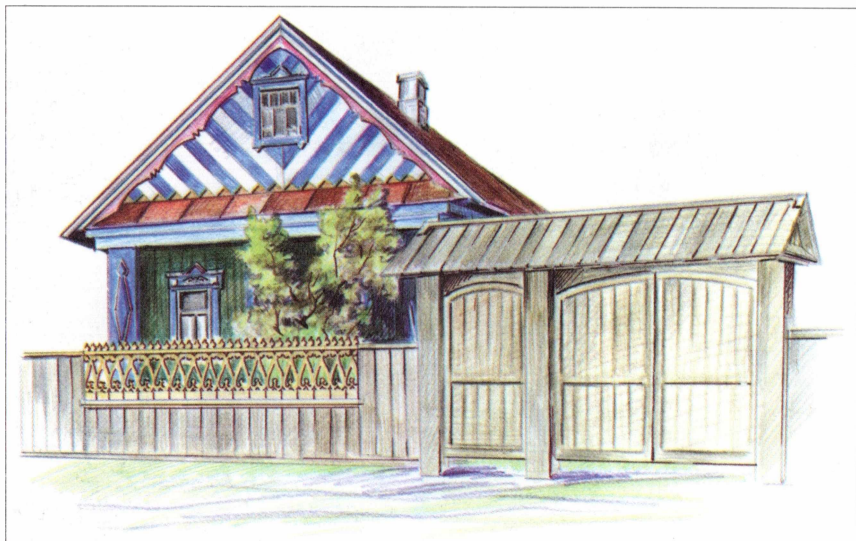
Старушка за прялкой. С. Мочалеевка Самарской области. 1997 г.



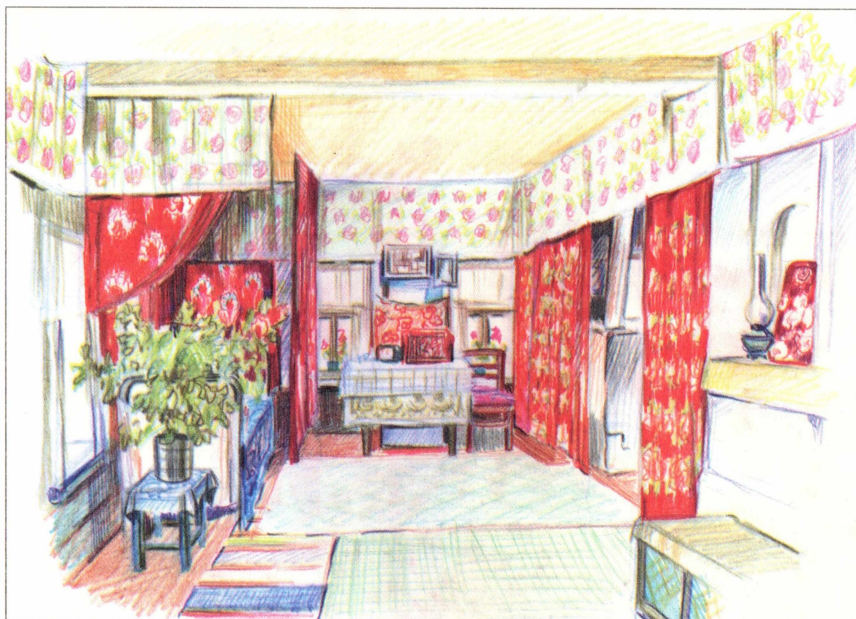
Женский камзол казанских татар. Сер. XIX в. Российский этнографический музей. Г. Санкт-Петербург

Пожилая казанская татарка в головном уборе *орнак*. Сер. XIX в.

Девочка крещеных татар в традиционной одежде к. XIX — нач. XX в. Д. Васильевка Альметьевского района Республики Татарстан



Традиционный дом казанских татар



Интерьер традиционного жилища



Татарский мальчик. Сер.
XIX в.

Молодая татарка. Копия с
гравюры А. Е. Мартынова.
Конец XVIII в.



Традиционный костюм сер-
гачских мишарей. XIX в.
Реконструкция



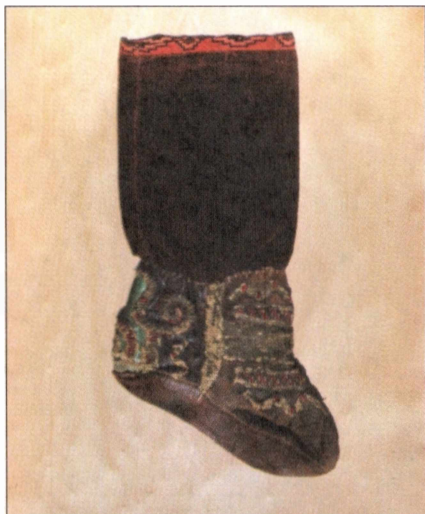
Старинный мужской головной убор *калеч*. Бархат. Золотное шитье. Мишари



Мужской головной убор. Тамбур. XIX в. Приуральские татары



Мужские головные уборы волго-уральских татар



Бархатный сапожок *ату* астраханских татарок. XIX в.



Женский бархатный калфак. Сер. XIX в. Сибирские татары.



Женские сапожки *читек*. Кожаная мозаика. XIX в.



Фрагмент тканого полотенца



Фрагмент нагрудного украшения мишарок *алныча*. Золотное шитье. Сер. XIX в.



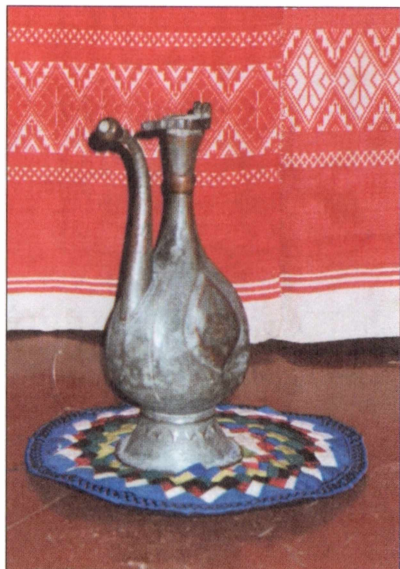
Образцы домашних тканых салфеток



Головной убор сибирских татарок *сарауц*. Бархат, золотное шитье. XIX в.



Головное покрывало *тастар*. Золотное шитье. XIX в. Мишари



Часть интерьера татарского дома. Музей г. Бугуруслана Оренбургской обл.

Каляпушница за работой



Традиционная татарская печь. С. Мансуркино, 1997 г.



Фрагмент женского головного убора астраханских татар. Кара-гаши. Бархат. Золотное шитье. XIX в.



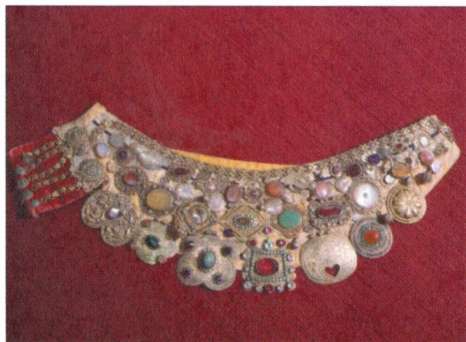
Волосник и накосное украшение мишарок. Золотное шитье. XIX в.



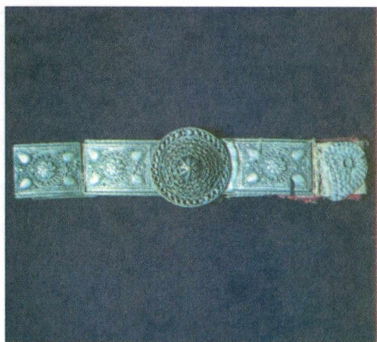
Нижние нагрудники казанских татарок. Тамбур. XIX в.



Накосные украшения татарок *чулпы*. Серебро с позолотой. Скань, зернь, драгоценные камни, бирюза. XIX в.



Нагрудное украшение казанских татарок *хаситэ*. Серебро с позолотой. XIX в.



Женский пояс астраханских татар. Карагаши. Литье, скань. XIX в.



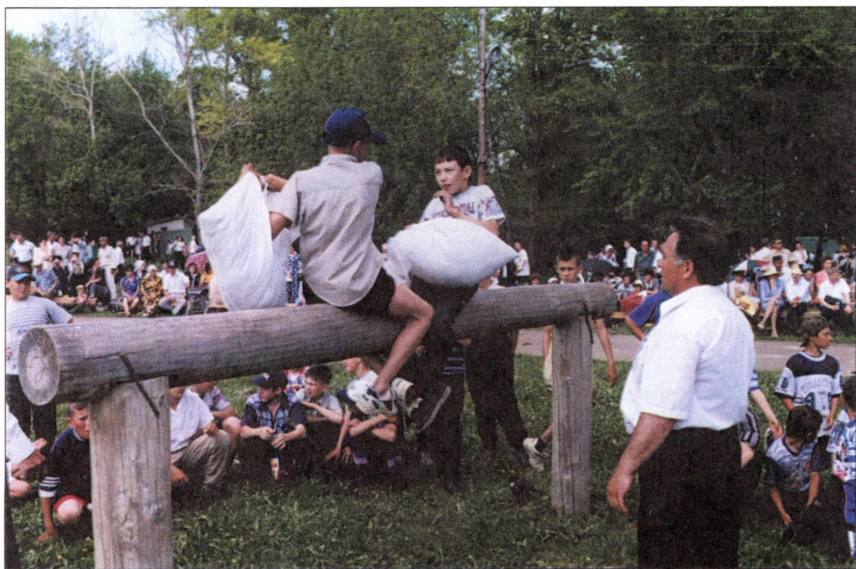
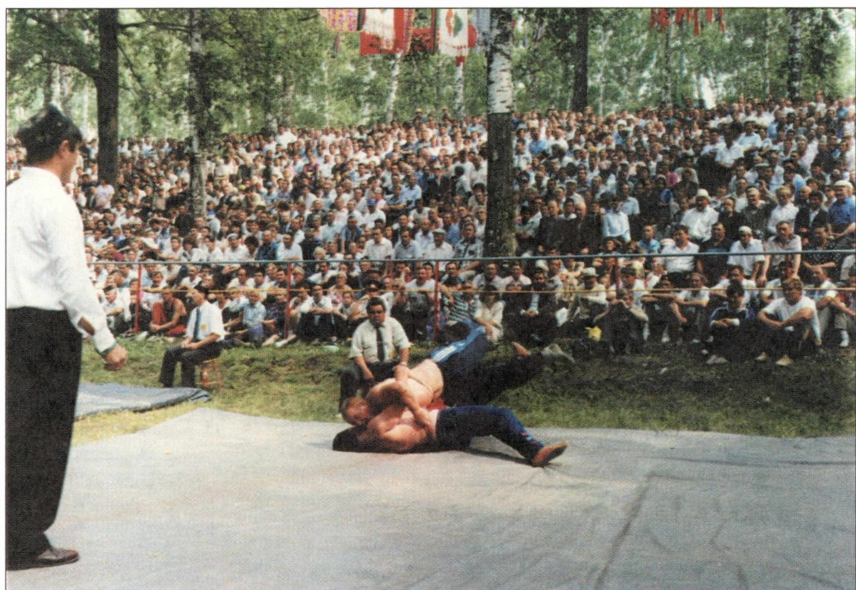
Нагрудное украшение казанских татарок *хэсита* с позолотой. Скань. Драгоценные камни. Бирюза. XIX в.



Нагрудное украшение сибирских татарок *айчык*. Серебро с позолотой. Чеканка, гравировка, самоцветы



Старинное нагрудное украшение *айчык* и браслеты казанских татарок. Серебро с позолотой. Сердолик, бирюза, аметисты



Состязания на Сабантуе

