

РОССИЙСКАЯ  
АКАДЕМИЯ НАУК

АКАДЕМИЯ НАУК  
ТАТАРСТАНА

ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ  
И АНТРОПОЛОГИИ  
им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

ИНСТИТУТ ИСТОРИИ

Серия  
**«НАРОДЫ И КУЛЬТУРЫ»**  
Основана в 1992 году

Ответственные редакторы серии:  
В. А. ТИШКОВ,  
С. В. ЧЕШКО



МОСКВА  
«НАУКА»  
2001

# Татары

Ответственные редакторы:  
Р. К. УРАЗМАНОВА, С. В. ЧЕШКО



МОСКВА  
«НАУКА»  
2001

УДК 391/395  
ББК 63.5  
Т 24

Рецензенты:

кандидат исторических наук Ш.Ф. МУХАМЕДЬЯРОВ,  
кандидат исторических наук В.В. ТРЕПАВЛОВ

Ответственный секретарь  
серии "Народы и культуры"  
Л.И. МИССОНОВА

**Татары.** – М.: Наука, 2001. – 583 с., ил.  
ISBN 5-02-008724-6

В монографии представлены материалы по этнополитической истории, демографии, антропологии и диалектологии, о быте, хозяйстве и духовной культуре татарского народа, второго по численности в Российской Федерации. Хронология охвата – с древнейших времен до конца XX в.; народ – собственно татары Поволжья и Урала, включая группы, расселенные за пределами основных районов их проживания – в Западной Сибири, Астраханской области и т.д., а также другие тюркоязычные группы Российской Федерации, известные сегодня под этнонимом "татары".

Для историков, этнографов и широкого круга читателей.

ТП-2001-1-№ 30  
ISBN 5-02-008724-6

© Издательство "Наука", 2001  
© Российская академия наук  
и издательство "Наука",  
серия "Народы и культуры"  
(разработка, оформление),  
1992 (год основания), 2001  
© Коллектив авторов, 2001



## ПРЕДИСЛОВИЕ

**К**оллективная монография “Татары” – очередной том серии “Народы и культуры”, издаваемой Институтом этнологии и антропологии РАН в рамках долговременного исследовательского проекта совместно с научными центрами Российской Федерации и других государств бывшего СССР. Ранее были изданы тома “Русские”, “Белорусы”, “Украинцы”, “Народы Поволжья и Приуралья: коми-зыряне, коми-пермяки, марийцы, мордва, удмурты”. Готовятся к изданию “Народы Дагестана”, “Прибалтийско-финские народы: саамы, карелы, вепсы, ижора, воль, российские финны” и др.

Опыт работы по проекту показал, что его замысел весьма плодотворен для развития фундаментального знания и международной координации научных исследований в области этнологии. Об успехе серии свидетельствуют отзывы специалистов и большой читательский спрос, а также поддержка со стороны Президиума Российской академии наук, Российского гуманитарного научного фонда и издательства “Наука”.

Жанр энциклопедического этнографо-исторического исследования со времени последнего подобного издания – “Народы мира” (1950–1960-е годы) – далеко не исчерпал себя. Такие исследования дают представление о результатах научных работ за несколько десятилетий, вводят в оборот большие массивы новых данных, обработанных с помощью современных методик и интерпретированных с точки зрения новейших методологических концепций.

Оправдала себя изначально избранная установка на то, что тексты томов должны готовиться в основном региональными или национальными научными коллективами с привлечением, в случае необходимости, ученых из других научных центров при общей координации со стороны Института этнологии и антропологии РАН. Это позволяет максимально полно использовать источниковые материалы и научные разработки, находящиеся в распоряжении этих центров, продемонстрировать профессиональный уровень последних перед широким научным сообществом.

Наличие централизованной организации и методологической координации проекта, осуществляемых ИЭА РАН, оказалось не только необходимым для его реализации, но и весьма полезным для корректировки направлений и концептуальных разработок региональных и национальных этнологических школ. В последние годы этнологические исследования в регионах Российской Федерации развились достаточно интенсивно, но при этом стремление к самостоятельности и самобытности подчас приводило к отходу от должных академических стандартов и к отрыву от современных тенденций развития отечественной и зарубежной науки. ИЭА РАН отказался от прежнего статуса “головного института” и роли цензора в отношениях с другими этнологическими учреждениями страны. В то же время мы наблюдаем рост его авторитета в укреплении, а во многих случаях и в восстановлении научных связей, кооперации ученых России, стран ближнего зарубежья. Об этом свидетельствует, например, тот факт, что, помимо ученых Белоруссии и Украины, к проекту “Народы и культуры” подключились грузинские, армянские и туркменские коллеги. Более реально, чем несколько лет назад, выглядит перспектива участия научных коллективов из других постсоветских государств.

Один из приоритетов проекта включает в себя расширение гуманитарной, просветительской деятельности этнологов и состоит в том, что изданные тома серии убе-

дительно опровергают распространившиеся в последние годы упрощенные и политизированные представления о якобы изначальной “этнической чистоте” того или иного народа, “золотом веке” в его исторической эволюции, будто бы насильственно прерванном русским царизмом или советской властью. Беспристрастное исследование истории народов страны показывает, что их культурное развитие никогда не прерывалось и никогда не протекало в изоляции. Формирование и развитие культур происходили в их тесном взаимодействии. Между этническими культурами издавна контактирующих российских народов, при всей их самобытности, присутствует большое сходство, чем различий. Эта общность многих культурных норм и ценностей обусловлена длительным процессом исторического развития в пределах единого государства, влиянием мировых религиозных систем, миграциями и другими факторами.

Том “Татары” в полной мере отражает отмеченные выше тенденции. Работа, с одной стороны, наглядно демонстрирует возросший уровень этнологии, истории, археологии, языкознания, фольклористики и других гуманитарных дисциплин в Республике Татарстан, стремление татарстанских ученых к утверждению собственной школы изучения тюркских народов. С другой стороны, на примере этой монографии можно судить о тех проблемах, которые могут возникнуть при попытках привнести идеи этнического романтизма и радикального пересмотра отношения к прошлому из области полнотики в фундаментальную науку. Подлинно профессиональная обществоведческая наука не делается по принципу служения той или иной этнической идее, хотя каждый этнограф выполняет свою миссию на основе глубокого уважения традиций изучаемого народа, а также подвержен определенным идеологическим воздействиям и политическим симпатиям. Из работы над данным томом стало особенно ясно, что бесперспективно писать эксклюзивные этнические (“национальные”) истории для каждого народа, поскольку невозможно разделить сами исторические версии, а тем более – территории и культурных героев. Бессмысленно заниматься восстановлением “исторической справедливости”, так как историю нельзя оценить и тем более исследовать с узкосубъективных и ангажированных в пользу современной “нормы” позиций. Подобный подход ведет к недоверию между людьми и дискредитирует саму науку.

Любая история есть не более чем факт прошлого, и это прошлое может учить, но не должно поучать и сеять плоды раздора. Необходимо уважать историческую память и исторические символы, но недопустимо использовать их – по невежеству или сознательно – во вред живущим ныне людям. Куликовская битва являлась одним из самых ярких и драматических эпизодов истории Руси. Но надо ли из года в год организовывать в связи с этим событием праздничные представления? Оборона Казани от войск Ивана IV не менее значимое и трагическое событие с точки зрения многих современных татар. Но надо ли устраивать по этому поводу публичные демонстрации, которые в последние годы нередко выливались в акции антироссийской направленности? Более актуально и продуктивно сосредоточиться на том, как потомки, казались бы, непримиримых врагов (о чем гласит давняя фольклорно-историческая версия) сумели создать единое государство и единое общество, которые выстояли под гораздо более сильными ударами истории, нежели войны феодальной эпохи. Важно увидеть и понять, как эти потомки в массе своей живут мирно и не хотят ссориться, несмотря на безответственные лозунги и политические манипуляции лидеров тех или иных националистических движений.

В начале 1990-х годов, особенно после распада СССР, в отношениях федеральных властей России с органами власти Республики Татарстан возник серьезный кризис, который мог привести к открытому конфликту, в том числе и на этнической основе. Благодаря двусторонним переговорам (автор этих строк и один из авторов тома, Р.С. Хакимов, были в 1992 г. их участниками) и ответственной позиции руководства Татарстана во главе с М.Ш. Шаймиевым, был достигнут определенный компромисс через подписание между сторонами договора в феврале 1994 г. и через достижение ряда частных соглашений.

В последние годы в Татарстане происходили значительные и в целом позитивные процессы в сфере социального обустройства жизни населения и культурного развития. Политический татарский национализм в его радикальных формах отошел на второй план, но он сохраняет свои доминирующие позиции в идеологии и в общественной практике республики. Это прежде всего проявляется в преференциях для татар в сфере доступа к власти и ресурсам. В то же самое время доставляет удовольствие процитировать давнего оппонента и партнера по российско-татарстанским переговорам И.Р. Тагирова: «Многовековая история отношений русского и татарского народов настолько сложна и противоречива, что до сих пор сложно прийти к единому мнению в ее оценке. Этому мешают многие устоявшиеся заблуждения, приобретшие со временем видимость непререкаемых истин. Сегодня для всех нас – и русских, и татар, и других народов Российской Федерации – очень важно, чтобы восторжествовала историческая правда, которая заключается в том, что государство российское создавалось главным образом двумя этносами – русскими и татарами» (НГ. 2001. 27 февр. С. 9).

В последние годы татарстанские ученые опубликовали немало солидных трудов по истории и этнографии татар. Однако данная работа наверняка займет среди них особое место. Она представляет собой комплексное историко-этнографическое исследование, которое включает анализ социально-культурных и политических перемен последнего десятилетия. Работа отличается широтой привлеченных источников, стремлением авторов скорректировать господствовавшие в отечественной историографии представления. Сильной стороной монографии является то, что в нее включены обстоятельные разделы, касающиеся сложных этносоциальных и этнополитических процессов в Татарстане в период 1980–1990-х годов. Иллюстративный материал и солидный научно-справочный аппарат делают работу привлекательной как для широкого круга читателей, так и для специалистов.

В процессе совместной работы над томом были отвергнуты некоторые наиболее сомнительные идеи и оценки, связанные с этногенезом татар, их политической историей, современными национальными движениями. Жанр данной серии предполагает ее использование в течение десятилетий в качестве академического энциклопедического издания. В таком издании авторам приходится ограничивать полет исследовательской фантазии, если теоретические новации и идеологические оценки выглядят недостаточно аргументированными.

Специалисты, вероятно, обратят внимание на существенные особенности книги, которые в равной мере можно толковать и как ее недостатки, и как достоинства. Работа выполнена скорее в жанре очерков, чем коллективной монографии. В значительной степени это объясняется естественным отсутствием среди авторов единых взглядов на рассматриваемые проблемы. Можно отметить чрезмерное внимание авторов соответствующих разделов к сугубо историческим сюжетам, особенно к предьстории и собственно политической истории тюркских и татарских государств, что не вполне соответствует этнолого-исторической направленности серии (по сути, именно таковой должна быть логическая взаимосвязь этнологии и истории в рамках серии). Впрочем, изданные ранее тома серии также отличались указанными чертами, что отражает не только ограничения дисциплинарного поля этнологии, но и специфику отечественной научной традиции рассматривать этнологию (этиографию) прежде всего в рамках исторической науки.

В данном коллективном труде содержится явное предпочтение в пользу материалов по поволжско-приуральским группам татар. Это связано главным образом с лучшей степенью их изученности. Однако следует заметить, что в серии предусмотрено издание томов, в которых будут специальные разделы по крымским татарам и по группам сибирских татар, подготовленные другими авторами и научными коллективами.

Один из спорных моментов – классификация татарских этнических общностей, представленная Д.М. Исхаковым в главе «Татарская этническая общность». Иерар-

хия этих общностей, соотношение категорий “этнос”, “этнотерриториальная общность”, “субэтнос”, “этнографическая группа” построены на сугубо примордиалистском видении феномена этничности, что не отражает более сложную динамику и подвижность этнических идентичностей, а также саму культурную сложность как норму истории. Употребление же понятия “нация” представляет собой соединение традиционного для отечественной этнографии подхода (нация – как тип этнической общности) и этатистского понимания нации как многоэтнического гражданского сообщества. Применительно к современным российским реалиям для авторов остается неясным, существует ли в России гражданская *российская нация*, а в Татарстане *татарстанская нация*, о существовании которой иногда говорят в республике, и как эти *нации* соотносятся с *татарской этнонацией*. Но это тот случай, когда научные редакторы тома не сочли нужным навязывать собственные подходы.

Можно приветствовать стремление многих авторов тома уйти от явно идеологизированных оценок советской историографии политической истории Золотой Орды и Казанского ханства и их взаимоотношений с Русью, положения татарских областей в составе России. Вместе с тем трудно согласиться, что ревизия этих оценок сопровождается в ряде случаев по сути заменой оценочных полюсов. Такой подход крайне уязвим и недолговечен. Несмотря на наличие подобных спорных моментов, редакторы серии и тома вполне осознанно взяли на себя ответственность за его публикацию, поскольку научная и общественно-политическая ценность книги намного перевешивает ее дискуссионные моменты, тем более что дискуссионность – непереносимое условие существования науки. Том “Татары”, как и все прочие тома серии, является фундаментальным научным исследованием, а не каионическим учебником. Цель серии – отразить состояние отечественной этнологии при всех ее достижениях и недостатках, а не сформулировать некие “правильные” установки на историю народов страны.

Редакторы серии “Народы и культуры” выражают особую благодарность за работу над книгой директору Института истории АНТ Р.С. Хакимову, ответственному редактору тома от ИИ АНТ Р.К. Уразмановой, рецензентам Ш.Ф. Мухамедьярову и В.В. Трепавлову, ответственному секретарю серии “Народы и культуры” Л.И. Миссоновой, эксперту по научно-справочному аппарату О.Л. Миловой, а также заведующей редакцией истории издательства “Наука” Н.Л. Петровой, ведущему редактору Л.М. Кузнецовой.

В.А. Тишков

## ВВЕДЕНИЕ

**Т**атары – второй по численности народ в составе Российской Федерации. Они компактно проживают в Поволжье, Приуралье, Западной Сибири и дисперсно практически не только во всех областях России, но и в странах ближнего и дальнего зарубежья.

На современном этапе о татарах невозможно говорить без Республики Татарстан, являющейся эпицентром татарской нации. Имея глубокую историю и тысячелетние культурные традиции, в том числе и письменности, татары связаны со всей Евразией. Более того, будучи самым северным форпостом мусульманства, татары и Татарстан выступают и как часть исламского мира и великой цивилизации Востока.

Богатое культурное наследие и своеобразный быт татарского народа издавна привлекали внимание исследователей. Поэтому естественно, что им посвящено большое число трудов как дореволюционных авторов, так и исследователей XX в. Многие работы дореволюционного, да и советского времени хотя и дают весьма ценные сведения, но в основном содержат лишь общую характеристику быта или освещают быт какой-нибудь локальной либо этнической группы, чаще всего ограничиваясь описанием материальной культуры. В 1967 г. в издательстве “Наука” вышла монография “Татары Среднего Поволжья и Приуралья”, подготовленная коллективом этнографов Казанского института языка, литературы и истории Академии наук СССР совместно с представителями смежных наук. На основе литературных и главным образом полевых материалов, собранных во время экспедиций, в ней впервые была предпринята попытка осветить все стороны традиционной (конец XIX – начало XX в.) материальной и духовной жизни народа.

На сегодняшний день этнографами накоплено много нового, в том числе полевого и архивного, материала по народному быту и культуре, обстоятельно исследованы многие периферийные группы татар, ранее не описанные или почти не описанные в научной и популярной литературе. Переосмыслены многие теоретические положения этнической истории народа. Собран богатый материал о трансформации традиционного быта и культуры народа в XX в.

Настоящая монография является, по существу, сводом сведений о татарском народе, прежде всего – о его традиционном быте, хозяйстве, материальной и духовной культуре, в том числе народно-поэтическом, музыкальном творчестве, декоративном искусстве во всем их богатстве и многообразии. Для полноты картины привлекаются данные по антропологии, диалектологии, архитектуре и т.д. В качестве исторического фона и в целях показа традиций культуры народа, условий ее формирования и развития, предусмотрены разделы по этнополитической истории татар, а также по этнодемографическому развитию народа с древнейших времен и до конца XX столетия. Особый раздел посвящен анализу проблем идентичности современных (1980–1990-е годы) татар.

Монография подготовлена в отделе этнологии Института истории Академии наук Татарстана. Авторский коллектив состоит из сотрудников института и специалистов других научных учреждений Казани. Их фамилии указаны в оглавлении.

Описанием охвачены собственно татары Поволжья и Урала, включая территориальные группы, расселенные за пределами основных районов их проживания – в

Западной Сибири, Астраханской области и т.д. По мере возможности, исходя из научной целесообразности, доступности материала, включены и другие тюркоязычные группы Российской Федерации, известные сегодня под этнонимом “татары” (сибирские татары, астраханские татары). Хронологически работа охватывает период с древнейших времен, с начала этногенеза, до конца XX столетия. Но основное содержание монографии падает на середину – конец XIX – начало XX в.

Главы монографии представляют собой очерки по отдельным разделам культуры татар. Редакторы сочли возможным оставить точку зрения авторов на отдельные, до конца не решенные, порой спорные проблемы, в частности касающиеся этнической истории народа.

В редактировании третьей части книги – “Хозяйство и материальная культура XIX–XX веков” – принимала участие С.В. Сулова; четвертой части – “Семейный быт и праздники” и шестой части – “Татары и Татарстан: проблемы идентичности в 80–90-е годы XX века” – Р.Н. Мусина. Она же является автором идеи шестой части. Раздел “Сельские поселения и жилища” написан Н.А. Халиковым на основе подготовленного Ю.Г. Мухаметшиным одноименного тома историко-этнографического Атласа татарского народа, ответственным редактором которого является Н.А. Халиков.

В главах, освещающих традиционную культуру, использовано административное деление начала XX в. (уезды, губернии).

Иллюстрации подготовлены авторами соответствующих глав.

В конце книги помещена библиография, составленная из работ, упомянутых в тексте. Кроме того, туда включены отдельные, с точки зрения авторов монографии наиболее значимые, труды по этнокультуре, этнической истории татар, опубликованные как в России, так и за ее пределами.

Ссылки на источники и литературу составлены по установленному для серии “Народы и культуры” принципу. В тексте после приведения использованных данных в скобках указываются фамилия автора и страница его работы, из которой взяты эти данные. У авторов-однофамильцев указаны инициалы. При отсылке к авторам, у которых имеется несколько исследований, ставится год издания работы. Если у какого-либо автора в один год вышло несколько работ, то приводятся начальные слова названия его статьи или книги. По начальным словам даются также названия коллективных монографий, сборников и других подобных изданий.

В тех случаях, когда отсылка подразумевает общее раскрытие какой-либо темы, вопроса, проблемы, указывается лишь фамилия автора сочинения или название коллективной работы.

*Р.К. Уразманова*

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ТАТАР



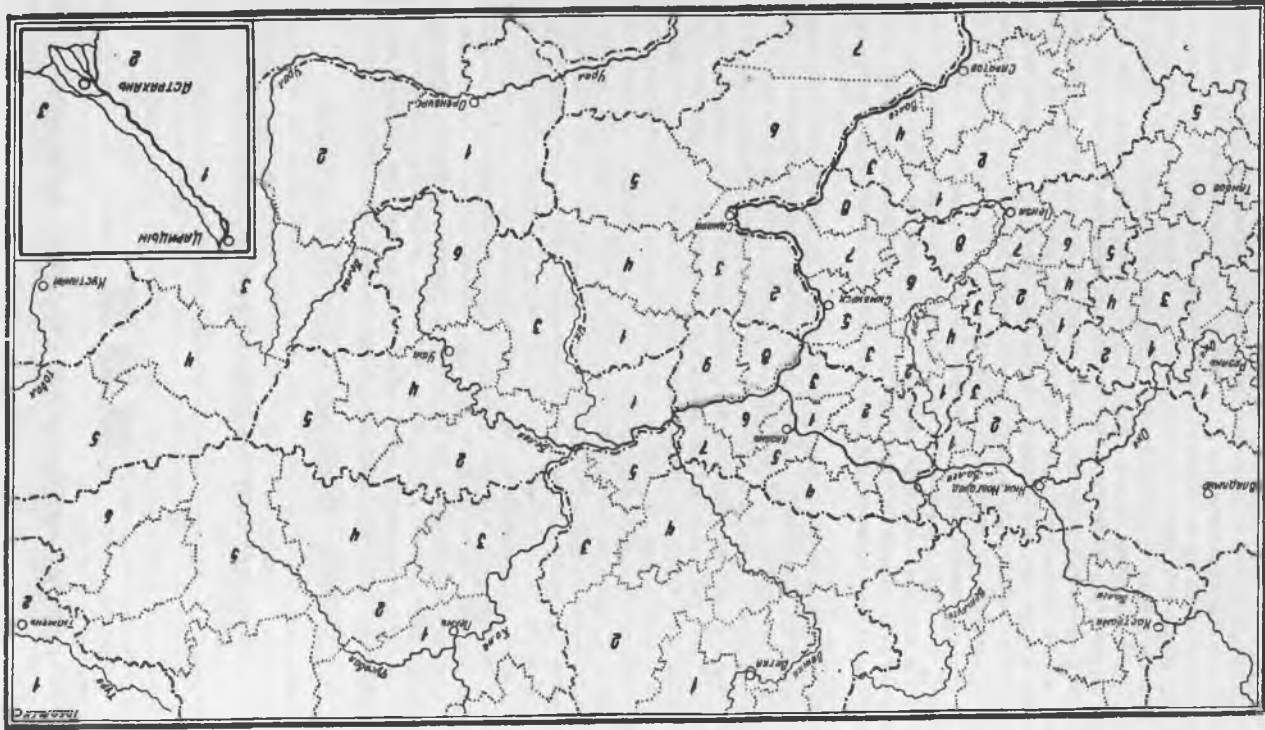
### ГЛАВА 1

## ТАТАРСКАЯ ЭТНИЧЕСКАЯ ОБЩНОСТЬ

### СТРУКТУРА ТАТАРСКОЙ ЭТНИЧЕСКОЙ ОБЩНОСТИ

**Т**атарская 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 историкографическую традицию расширительного применения термина "татары" (*Кеплен*, 1834; *Народы России...* С. 121; *Бартольд*. Т. 5. С. 560; *Катанов*, 1894; *Алфавитный...*; *Тюрко-татары*. С. 347–350; *Корш*. С. 114–117; *Патканов*. С. 55–56; *Благоева*. С. 11–24; и др.). К началу XX в. этноним "татары" окончательно закрепился в качестве самоназвания тюркоязычного населения Волго-Уральского региона, Крыма, Западной Сибири и потерявшего свой родной язык тюрко-мусульманского населения исторической 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. Сама проблема сложности строения этносов и существования в их структуре определенной иерархии этнических и этнокультурных таксонов в научном плане должным образом не проработана. 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 в границах СССР (*Бартольд*. Т. 5).

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 (*Татары Среднего...* С. 8, 19; *Народы СССР*. С. 23; *Токарев*. С. 171; *Томилов*, 1978, 1981, 1992; *Валеев Ф.Т.*, 1980, 1993; *Валеев, Томилов; Арсланов*, 1976, 1977; *Sosnovsky; Исхаков*, 1992, 1994; *Черенков; Грыцкевич*) 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 (*Мухамедова, Халиков; Хасанов; Тумашева; Исхаков*, 1993). 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 выяснить отношение всех групп с этнонимом “татары” между собой и 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 (*Бочагов*. С. 33–35, 98). Язык их самостоятелен (*Баскаков*, 1960. С. 154–155, 158–161; *Севортян*), а в культурно-бытовом отношении они обладали значительным своеобразием (*Воробьев*, 1964. С. 634). Нами высказывалось мнение, что в силу своей относительной малочисленности (в начале XX в. – около 200 тыс. человек) крымские татары до начала XX в. переживали процесс сложения в народность буржуазного типа (*Исхаков*, 1983. С. 57). Однако активное национальное движение в 1917 г. и создание Крымской Народной Республики (*Бочагов*; *Возгрин*. С. 394–395), а затем Крымской АССР (1921) показывают, что к этому времени речь надо вести о крымско-татарской нации (*Rorlich*, 1988).

Хотя литовских татар отдельные исследователи предлагали считать уже в XVI в. самостоятельной народностью (*Грыцкевич*. С. 84), 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 “лпка”), что говорит о некоторой тенденции к отождествлению ими себя с более широкой татарской общно-

- ←
- Рис. 1. Расселение татар по губерниям и уездам. Конец XIX – начало XX в.
- Астраханская губ.*: 1 – Черноярский; 2 – Астраханский; 3 – Красноярский уезды  
*Вятская губ.*: 1 – Слободской; 2 – Глазовский; 3 – Сарапульский; 4 – Малмыжский; 5 – Елабужский уезды  
*Казанская губ.*: 1 – Цивильский; 2 – Свияжский; 3 – Тетюшский; 4 – Царевококшайский; 5 – Казанский; 6 – Ливиневский; 7 – Мамадьшинский; 8 – Спасский; 9 – Чистопольский уезды  
*Нижегородская губ.*: 1 – Васильсурский; 2 – Княгининский; 3 – Сергачский уезды  
*Оренбургская губ.*: 1 – Оренбургский; 2 – Орский; 3 – Верхнеуральский; 4 – Троицкий; 5 – Челябинский уезды  
*Пензенская губ.*: 1 – Краснослободской; 2 – Инсарский; 3 – Саранский; 4 – Наровчатский; 5 – Керенский; 6 – Нижнеломовский; 7 – Мокшанский; 8 – Городищенский уезды  
*Пермская губ.*: 1 – Пермский; 2 – Кунгурский; 3 – Осинский; 4 – Красноуфимский; 5 – Екатеринбургский; 6 – Шадринский уезды  
*Рязанская губ.*: 1 – Касимовский уезд  
*Самарская губ.*: 1 – Бутульминский; 2 – Ставропольский; 3 – Самарский; 4 – Бугурусланский; 5 – Бузулукский; 6 – Николаевский; 7 – Новоузенский уезды  
*Саратовская губ.*: 1 – Кузнецкий; 2 – Петровский; 3 – Хвалынский; 4 – Вольский уезды  
*Симбирская губ.*: 1 – Курмышский; 2 – Алатырский; 3 – Буинский; 4 – Ардатовский; 5 – Симбирский; 6 – Корсунский; 7 – Сенгилеевский; 8 – Сызранский уезды  
*Тамбовская губ.*: 1 – Елатомский; 2 – Темниковский; 3 – Шацкий; 4 – Спасский; 5 – Борноглебский уезды  
*Тобольская губ.*: 1 – Тобольский; 2 – Тюменский уезды  
*Уфимская губ.*: 1 – Мензелинский; 2 – Бирский; 3 – Белебеевский; 4 – Уфимский; 5 – Златоустовский; 6 – Стерлитамакский уезды

Схема 1

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			
Казанские татары	Касимовские татары	Татары-мишари	Кряшены
Центральная	Белый аймак	Северная	Казанско-татарская
Тептяро-башкирская	Черный аймак	Южная	Елабужская
Юго-восточная	Черные зипуны	Лямбирская	Нагайбакская
Пермская	Бастанская	Приуральская	Молькеевская
Чепецкая			Чистопольская
Ичкинская			

стью. После длительного перерыва, в условиях начавшегося возрождения татарской нации в 1980–1990-е годы, у литовских татар расширились контакты с волго-уральскими татарами, появилось даже стремление изучать литературный язык. Подобные факты требуют своего дальнейшего осмысления.

Более сложным является вопрос об отношении астраханских и сибирских татар к волго-уральским, а через них и к татарской нации. Историко-этнографические материалы показывают (Астраханские...), 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 тут также испытали заметное воздействие местного татарского населения (Арсланов, 1976. С. 6; 1980; Астраханские... С. 5–33.). Тем не менее этническая консолидация разных групп астраханских татар к первым десятилетиям XX в. еще не была завершена, полностью не закончен даже процесс этнического сближения юртовских и волго-уральских татар.

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 конфессионизм “мусульмане” (как и у волго-уральских татар), а затем и этноним “татары”, имевший в условиях Западной Сибири интегративный характер, так как к началу XX в. тут иерархичность самосознания местных татар еще сохранялась. 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 (Исхаков, 1993(г). С. 26–32). Однако к первой четверти XX в. консолидационные процессы между сибирскими и волго-уральскими татарами еще не были окончательно завершены. Поэтому дальнейшая тенденция этнического развития татарской нации зависела от совокупности многих факторов, которые определились уже после 1920-х годов.

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 продвинутой 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* таксонов 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.

## ВОЛГО-УРАЛЬСКИЕ ТАТАРЫ

**Проблема этнокультурной дифференциации волго-уральских татар.** При выделении в составе общности татар Волго-Уральского региона таксонов этнического и этнокультурного характера мы будем опираться на проведенный ранее общетеоретический анализ проблемы (Исхаков, 1993(з)). Он показывает, что наивысшая этническая единица, с которой мы в данном случае имеем дело, – это общность волго-уральских татар, выступающая в двух ипостасях – этнической и этнографической (этнокультурной). В этническом плане она может быть определена как *ядро татарской нации*. При рассмотрении ее в этнокультурном разрезе эта же общность выступает как особая *историко-этнографическая область татар Волго-Уральского региона*, состоящая из тех элементов традиционной культуры, которые являются общими для всех волго-уральских татар. Но уже при рассмотрении круга вопросов, связанных с этнокультурным размежеванием волго-уральских татар, возникает следующая трудность: единые с татарами по культуре и языку так называемые

мые северо-западные башкиры при наличии собственного этнического самосознания не могут рассматриваться в системе этнической структуры татар региона, но они оказываются с ними в едином этнокультурном (включая и языковое поле) пространстве. В итоге конкретное размежевание татар и башкир из-за запутанности в ряде районов Северо-Западного Приуралья этнической идентификации среди татароязычных групп оказывается сильно затрудненным (Приуральские...).

На следующей ступени в этнической структуре ядра татарской нации выделяются основные *этнические* подразделения волго-уральских татар, которых предлагается называть *субэтносам*. Их *три*: казанские татары, мишари и касимовские татары. Как уже отмечалось, образование этих этнических общностей связано с этническими процессами XV–XVI вв. В этнографическом ракурсе субэтносы дают определенные этнокультурные ареалы – *подобласти*. Имеется и языковое выражение субэтнических общностей: на западном диалекте татарского народно-разговорного языка говорят мишари, на среднем – казанские татары. Сложнее с касимовскими татарами, культура которых имеет общность как с мишарями, так и с казанскими татарами, а говор занимает переходное положение между двумя указанными выше диалектами. Но следует заметить, что на субэтническом уровне полного соответствия этнического и языкового параметров не наблюдается. Во-первых, в ряде районов Приуралья мишарские говоры испытали сильное воздействие со стороны носителей среднего диалекта и во многом потеряли свои специфические черты. Во-вторых, для Северо-Западного Приуралья вообще характерна этническая неоднородность татароязычного населения. Кроме того, и в Среднем Поволжье в этноконтактных зонах мишарей и казанских татар языковые особенности мишарей стали невыразительными.

На субэтническом уровне имеются еще две достаточно неординарные проблемы, первая из которых связана с взаимодействием всех трех субэтносов, а вторая – с существованием конфессиональных различий внутри общности волго-уральских татар. Что касается первого аспекта, то речь идет о том, что субэтносы сформировались в географически определенных ареалах, в пределах которых они и дают четкие этнокультурные подобласти. Между тем в результате миграционных процессов часть представителей субэтносов широко расселилась, более того, вошла в этнокультурные контакты друг с другом. В итоге возникли “вторичные” этнокультурные зоны – Средневолжская и Приуральская, которые хотя и могут быть объединены в единую *смешанную подобласть*, но в содержательном отношении различаются между собой. Первая зона отражает в основном взаимодействие казанско-татарской и мишарской подобластей, тогда как Приуральская зона имеет более сложную структуру: в ней наряду с культурным взаимовлиянием двух основных (первичных) подобластей обнаруживается и воздействие культуры местного населения Приуралья.

Конфессиональная общность крещеных татар (кряшен) целиком не укладывается в рамки ни одного из трех субэтносов и их этнокультурных ареалов, имея как бы “сквозной” характер. Поэтому крещеных татар следует считать особой *субконфессиональной* общностью. Именно такая постановка вопроса позволяет учесть как “сквозной” характер данной группы, дающий возможность поставить ее на один уровень с субэтносами, так и наличие у нее выраженных черт субэтнического характера, особенно этноконфессионального самосознания. В то же время общность крещеных татар отличается от субэтносов. Наиболее важным отличием следует признать присутствие крещеных татар как самостоятельной единицы (таксона) при этнографической классификации и проблематичность их существования в этническом “разрезе” волго-уральских татар. Понятно, что это связано с тем, что в прошлом отдельного “кряшенского” этнического образования не было. Не случайно в этнокультурном отношении крещеные татары находятся ближе к уже отмеченным “вторичным” подобластям.

Таким образом, в составе этнокультурной общности волго-уральских татар выделяются следующие подобласти: казанско-татарская, мишарская, касимовско-та-

тарская, крещенотатарская и смешанная (см. схему 1). Особенностью крещенотатарской подобласти является отсутствие у нее сплошной территории, что связано с историей формирования субконфессиональной общности кряшен.

Обратимся к выявлению этнокультурных общностей нижеследующего порядка – уровня этнографических групп.

**Этнографические группы волго-уральских татар.** Этнографические группы, по нашей классификации, образуют внутреннюю структуру субэтнических общностей татар Волго-Уральского региона. Субконфессиональная общность крещеных татар имеет свои структурные подразделения, которые также целесообразно именовать этнографическими группами, хотя они и несколько отличаются от выделяемых в рамках субэтносов групп. В этнокультурном отношении выражением существования этнографических подразделений волго-уральских татар являются определенные этнокультурные районы, общая картина которых представлена в схеме 1. При обсуждении вопроса об этнографических группах надо иметь в виду несколько его аспектов. Во-первых, при выделении этнокультурных районов смешанная подобласть начинает дробиться и некоторые ее части оказываются в составе первичных подобластей, отчетливее проявляются переходные зоны. А у некоторых групп, например у касимовских татар, из-за их малочисленности этнокультурные районы вообще не обнаруживаются, более того, сама касимовско-татарская подобласть сближается с районом. Тут этнографические группы приходится выделять по другим принципам. Во-вторых, густота культурных изоглосс у разных этнокультурных районов оказывается неодинаковой – они гуще у более древних (первичных) районов по сравнению со вторичными. Наконец, и на уровне этнокультурных районов далеко не все параметры совпадают друг с другом. Поэтому этнокультурными районами приходится признавать те ареалы внутри подобластей, а в некоторых случаях – между ними, в пределах которых изогаммы, отражающие разные элементы культуры, дают относительно большее совпадение. Отсюда вывод: этнографическими группами волго-уральских татар следует считать ареалы таких “сущностей” культурных особенностей. Их не так много.

В казанско-татарской подобласти выделяются *четыре* этнокультурных района: центральный, чепецкий, пермский и сарапульский. Последний имеет признаки смешанности культурных параметров (переходность между чепецким, центральным и пермскими районами), что и дает ему статус особого района.

Татарское население Предкамско-Предволжского ареала, образующее единый этнокультурный район, является *центральной* этнографической группой казанских татар. Она представляет собой наиболее многочисленную (в середине XIX в. – свыше 0,5 млн человек) и древнюю часть субэтноса казанских татар, восходя по меньшей мере к периоду Казанского ханства.

О выделении в составе казанских татар *чепецкой* этнографической группы писал еще Н.И. Воробьев (Татары Среднего..., 1967. С. 44–45). Она соответствует чепецкому этнокультурному району и является численно небольшой группой (в начале XX в. – около 24 тыс. человек). Ряд исторических данных говорит о том, что предки чепецких татар до середины XV в. входили в состав центральной группы. Но не позже середины XV в. они обособились от нее и в дальнейшем развивались самостоятельно. В условиях удаленности от центральной группы чепецкие татары выработали специфические культурные черты (Новое...). К тому же у чепецких татар суперстрат был связан с *кыпчаками*, а субстрат – с так называемыми бесермянами (группа болгарского происхождения, смешанная с южными удмуртами). К началу XX в. чепецкие татары не менее чем на треть являлись бывшими бесермянами, к тому времени почти полностью утратившими свою этническую специфику.

Татароязычное население, которому соответствует пермский этнокультурный район, образует *пермскую* этнографическую группу казанских татар. Ее именуют и пермскими татарами (Пермские татары). У этой группы (в середине XIX в. ее численность – 20 тыс. человек) имеется одна особенность, связанная с ее локализацией

на северо-западе Приуралья: часть татароязычного населения, для которой характерны элементы культуры, относящиеся к пермскому этнокультурному району, по этнической принадлежности считается башкирами (по старому административному делению это население относилось к Осинскому и Красноуфимскому уездам Пермской губернии). У пермских татар можно выделить три этнических компонента: ранний – тюрко-угорский (отсюда их наименование в источниках XVI – начала XVII в. “эстязки”), более поздний – ногайско-кыпчакский и затем – поволжско-татарский. Этнические границы между “татарской” и “башкирской” частями пермской группы во многом были условными уже в XVIII в. В дальнейшем этническое смешение между ними было постоянным. К началу XX в. в результате этнических процессов часть пермских башкир стала считать себя татарами. В то же время другая часть башкир бывшего Осинского уезда (сейчас Бардымский район Пермской области) сохранила за собой этноним “башкиры”, хотя и имеет весьма расплывчатое этническое самосознание, например именуется себя “башкирскими татарами” (Пермские татары. С. 147). В целом группа пермских татар сформировалась довольно рано – не позже середины XVII в., поэтому могла бы считаться первичной (генетической). Но в XVII–XVIII вв. сюда переселились татары из Среднего Поволжья, что придало группе в некоторой степени “вторичный” характер.

Теперь обратимся к тем группам, которые в этническом отношении относятся к казанским татарам, но по культуре входят в смешанную подобласть. Таких три группы: *тептяро-башкирская*, *ичкинская* и *юго-восточная*. Исторически они образовались в результате переселения казанских татар из Среднего Поволжья в XVI–XVIII вв. Однако в Приуралье татары перемешались с более ранним местным тюркским населением, которое состояло не только из башкир. К тому же переселенцы, являвшиеся выходцами из разных этнографических групп казанских татар, на новом месте потеряли свои этнокультурные особенности. По этим причинам при строгом подходе отнесение приуральских групп казанских татар к данному субэтносу несколько затруднено. Но, учитывая генетическое родство татарского населения Предволжско-Предкамского и Приуральского ареалов (оно отчетливо подтверждается данными языка и культуры), мы определили место перечисленных групп в структуре субэтнуса казанских татар.

Наиболее многочисленную группу татар Приуралья, входящую в состав казанских татар, образуют *тептяри* – в прошлом особая сословно-этническая группа (Исхаков, 1979). Представители же этой группы в северо-западных районах Приуралья, где они в основном и расселяются, были теснейшим образом связаны с другой сословно-этнической группой – башкирами. В итоге широкомасштабных этнических процессов к началу XX в. более 150 тыс. башкир тут были ассимилированы татарами. Этническое взаимодействие татар и башкир на северо-западе Республики Башкортостан продолжается и сейчас (Исхаков, 1985; Татары и Татарстан. С. 6–32). Исходя из реалий, данную этнографическую группу, являющуюся в составе казанских татар второй по численности (в середине XIX в. – 240 тыс. человек), следует именовать *тептяро-башкирской*. Но важно подчеркнуть, что, несмотря на единство культуры и языка башкир с татарами на северо-западе Приуралья, в тех случаях, когда представители этих двух групп идентифицируют себя с разными этносами, их необходимо рассматривать в этнической структуре собственных этнических общностей. Правда, на практике из-за фактического отсутствия тут этнических границ сделать это часто бывает затруднительно (Приуральские татары. С. 4–12). Тептяро-башкирская группа относится к типу вторичных, начав формироваться со второй половины XVI в. Но в связи с тем, что она вобрала в себя и местный компонент (“башкиры” различного происхождения), у нее обнаруживаются и признаки группы “первичного” (генетического) типа.

В число этнографических групп казанских татар входят и татары ичкинские, названные по их групповому локальному самоназванию “эцкеннэр”. Представители ичкинской группы расселяются в 11 населенных пунктах в Зауралье (Шадринский

уезд Пермской губернии и Челябинский уезд Оренбургской). По культурным особенностям, которые, впрочем, не слишком представительны, они входят в Зауральский район. Говор у них самостоятельный, но он испытал определенное влияние со стороны как мишарского (западного), так и сибирско-татарского (восточного) диалекта. Основными этническими компонентами ичкинских татар являлись, видимо, выходцы из различных групп казанских татар, оказавшихся в Зауралье довольно давно – около 1585–1586 гг., и были они казаками. Возможно, устойчивое сохранение у них самоназвания “эцкеннэр” связано с их былой принадлежностью к привилегированному служилому сословию. Из-за того что в конце XVIII в. часть из них были объединены в составе I мишарского, а остальные – III башкирского кантонов “Башкирского войска”, ичкинских татар временами называли как мишарями, так и башкирами. С 40-х годов XIX в. одно селение ичкинских татар оказалось в составе земель Оренбургского казачьего войска, они стали казаками. Но этническое самосознание ичкинцев не изменилось – по данным переписи 1926 г., они называли себя татарами (Населенные... С. 76). Эта группа была небольшая (в 1857 г. – 12,5 тыс. человек), она до сих пор устойчиво сохраняет татарское самосознание.

Итак, мы имели дело с вполне оформившимися этнографическими группами казанских татар. Но в структуре этого субэтноса имеется и одна не вполне сложившаяся этнографическая группа, которую Н.И. Воробьев называл *юго-восточной* (Татары Среднего..., 1967. С. 41). На самом деле ей соответствуют *два* этнокультурных района – юго-восточный смешанный и оренбургский. Несмотря на территориальную близость этой группы с тептяро-башкирской группой, ареал распространения юго-восточного и оренбургского этнокультурных районов в содержательном плане не уместается в понятие “тептяро-башкирская группа”, что объясняется особенностями заселения тех районов, где выделяются эти культурные ареалы. Татары в указанных зонах появились относительно поздно – в 30-40-е годы XVIII в. Кроме того, тут к моменту заселения или не было более раннего тюркского населения (например, в западных частях Бугульминского, Бузулукского и Бугурусланского уездов), или оно обладало существенными культурно-бытовыми особенностями (в Оренбуржье), затруднявшими взаимодействие татар с башкирами. Наконец, в юго-восточных районах Среднего Поволжья, где находится стык двух зон смешанной этнокультурной подобласти, встретились миграционные потоки выходцев из различных субэтносов волго-уральских татар, оживших и некоторое воздействие населения Казахстана (в Оренбуржье). Из-за недостаточной консолидированности юго-восточную группу в целом описывать довольно сложно. Отметим только, что в нее входят такие составные, как татары-казаки (Оренбургское и Уральское казачьи войска), сеитовские татары и “ямские” татары (ямщики, “чемо-данные” татары). С татарами-казаками связана едва ли не основная часть этнокультурной специфики татар юго-восточной группы. Еще одну подгруппу, успевшую приобрести некоторые особенности, образуют крепостные татары (Елабужский уезд Вятской губернии, затем Белебеевский уезд Уфимской губернии). В целом юго-восточную группу надо считать вторичной, начавшей формироваться лишь в XVIII в. и до конца не успевшей сложиться. Основную роль в ее этническом оформлении сыграли казанские татары, поэтому она относится к субэтносу казанских татар. Но нельзя отрицать и определенные включения в состав татар юго-восточной группы мишарей и касимовских татар. Еще одним компонентом части этой группы, расселенной в Оренбуржье (главным образом у татар-казачков), стали ногайцы. Незначительные включения имелись и из среды тюркского населения Средней Азии, Казахстана. Юго-восточная группа образовала третью по величине этнографическую единицу в структуре субэтноса казанских татар (в 1857 г. – 187 тыс. человек).

В мишарской подобласти обнаруживаются *два* этнокультурных района: *южный* (теминиковский) и *переходный* (теминиковско-пензенский). Последний является переходным прежде всего в отношении к *северному* (*сергачскому*) району, выделяемому в рамках зоны I смешанной подобласти. Еще один *переходный* этнокультурный

район в смешанной подобласти – *средневожжский*. Мишарей, относящихся к темниковско-пензенскому району, нецелесообразно относить к самостоятельной этнографической группе. Границы этого ареала весьма зыбкие. Поэтому носителей культурных особенностей, присущих этому району, скорее следует считать несколько обособившейся частью *южной* (темниковской) группы. Самостоятельной этнографической группой вторичного характера является население, локализованное на территории распространения культурных особенностей средневожжского смешанного района. В формировании этой группы основную роль сыграли выходы из первичных (генетических) подразделений мишарей, особенно из северной группы. Еще одна группа в этнокультурном отношении, хотя и является всего лишь частью южного района (имея статус подрайона), из-за культурно-языковых особенностей, а именно из-за сохранения ряда элементов традиционной культуры, характерной для северной группы мишарей (*Исхаков, 1993(з)*). С. 87–88), должна быть выделена в ранге самостоятельной этнографической группы (*лямбирская группа*).

К настоящему времени наиболее приемлемой представляется гипотеза о существовании в составе мишарей вплоть до XVI – начала XVII в. двух этнокультурных компонентов, взаимодействие которых еще продолжалось. В результате больших миграций XVI–XVII вв. этот процесс географически “расщепился”: в тех районах, где более сильным оказалось влияние буртасского (можарского) субстратного компонента, сформировался *северный* (сергачский) район (по языку – чокающие мишари); в тех ареалах, где большее значение приобрел собственно “татарский” (золотоордынско-тюркский) суперстрат, сложился *южный* (темниковский) культурный район (по языку – чокающие мишари). В одном случае в силу, скорее всего, относительного равновесия двух отмеченных составных мишарской общности образовался вариант смешанного этнокультурного типа, представленный у *лямбирской группы*. В итоге первичными (генетическими) этнографическими группами в составе субэтноса мишарей следует признать *северную* (сергачскую) и *южную* (темниковскую). *Лямбирская группа* является более поздней (вторичной), но она не лишена и некоторых черт формирований генетического характера, что пока не может быть объяснено.

**Средневожжская группа** образовалась позднее остальных этнографических групп мишарей (XVII–XVIII вв.), испытав заметное влияние казанских татар. Особое место в структуре волго-уральских татар занимают *приуральские* мишари, полностью потерявшие многие культурно-языковые особенности. Будучи служилым населением полусословного характера, они тем не менее довольно долго сохраняли собственное этническое самосознание (скорее этносословного типа). Поэтому *приуральскую* группу мишарей можно было бы определить как этносословную группу. Тем более что в этом случае лучше объясняются ее значительная территориальная распыленность (не характерная для этнографических групп) и определенная языковая дробность.

Следует подчеркнуть, что провести четкую границу между основными – северной и южной группами мишарей трудно даже в ареалах исторической Мещеры. Наиболее показательна в этом отношении ситуация с *лямбирской группой*. Тем не менее языковые и этнокультурные особенности наряду с некоторым своеобразием этнического самосознания – характерные собственно “мишарского” самосознания в большей мере для *северной* группы и *лямбирских* мишарей – при большей распространенности у представителей южной группы самосознания принадлежности к общности “*тэмэн*”, позволяющая утверждать, что основополагающее значение у мишарей имеет подразделение их на две указанные генетические (первичные) группы.

Как уже говорилось, касимовские татары в рамках смешанной подобласти выделяются как отдельный этнокультурный район, т.е. по статусу они близки к этнографической группе. Однако касимовские татары четко отделяют себя от соседних мишарей, выделяясь как в языковом (касимовский говор в целом относится к среднему диалекту), так и в культурно-бытовом (*Шарифуллина, 1991*) отношении. Поз-



тому, несмотря на небольшие размеры (численность к началу XX в. — 4,5 тыс. человек), у касимовских татар были выделены собственные этнографические подразделения, основанные на внутригрупповом противопоставлении, а также на некоторых особенностях традиционной культуры. Таких групп при строгом подходе насчитывается три: *ак аймак*, *кара аймак*, *кара зыбыннар*. Кроме того, в составе касимовских татар можно выделить и четвертую, *бастанскую* группу, которая, однако, занимала обособленное положение и в собственно "касимовский народ" *качим халкы* не включалась. Зато по ряду культурно-бытовых особенностей бастанцы сближаются с темниковской группой мишарей. Групповое самосознание в наибольшей мере было присуще в прошлом представителям "белого" и "черного" аймаков, что следует оценивать как пережиток старого деления на социальные "верхи" и "низы". Особое положение "бастанцев" в этнокультурной структуре касимовских татар свидетельствует о переходном положении их между субэтносоми мишарей и касимовских татар. Не следует забывать, что касимовские татары во многом являлись в прошлом социальной верхушкой Касимовского ханства, где шел процесс этнического становления единого тюрко-татарского (мишарского) этноса. Отметим также, что в силу малых размеров субэтноса касимовских татар их внутренние подразделения (особенно три основных) отчасти напоминают этнографические подгруппы.

При выделении этнографических групп в составе крещеных татар (кряшен) необходимо учитывать субконфессиональный характер рассматриваемой общности. Эта особенность данной общности приводит к тому, что крещенотатарская подобласть, соответствующая кряшенам, не имеет сплошной территории, образуя анклав в пределах казанско-татарской и смешанной подобластей. В такой ситуации неизбежна определенная связь этнокультурных таксонов кряшен и татар-мусульман. Во-первых, крещеные татары до христианизации являлись в основном частью татарского населения, образующего указанные подобласти. Даже если из-за особенностей этнической истории будущие кряшены не входили в общие с соседними татарами-мусульманами этнокультурные структуры, в силу длительного проживания в их окружении они позже подверглись влиянию более многочисленных мусульманских групп. К тому же к началу XX в. около половины кряшен отпало обратно в мусульманство, усилив близость татарско-мусульманских и татарско-христианских групп. Во-вторых, вполне определенно можно говорить о наличии в культуре кряшен двух довольно четко локализованных этнокультурных традиций, одна из которых больше связана с субэтносом казанских татар, а другая — с мишарями. Хотя в последнем случае этнокультурные признаки, характерные для мишарского субэтноса, довольно стерты, что объясняется локализацией таких групп кряшен в смешанной подобласти.

Всего в составе субконфессиональной общности крещеных татар четко можно выделить пять этнографических групп: *казанско-татарская*, *елабужская*, *нагайбакская*, *молькеевская* и *чистопольская*. С казанскими татарами большую близость имеют первые три, а с мишарями — последние две группы. Молькеевские кряшены и нагайбаки выделяются достаточно отчетливо по этнокультурным параметрам, им соответствуют самостоятельные культурные ареалы (районы). Нагайбаки имеют и специфическое групповое самосознание, сохраняющееся до сих пор. Это объясняется этносоциальным характером данной группы до 1917 г. — принадлежностью к Оренбургскому казачьему войску. Дифференциация остальных групп кряшен требует анализа этнокультурных данных. В этом случае возникают трудности, так как прочие группы кряшен не характеризуются четко очерченными культурными ареалами, оставаясь скорее определенными "сгустками" не вполне совпадающих между собой элементов культуры. Тем не менее более древней (первичной) следует считать казанско-татарскую группу кряшен, имеющую самую сложную внутреннюю структуру из четырех подгрупп, одна из которых является переходной по отношению к елабужской группе. Аналогичные связи могут быть между молькеевскими кряшенами и чистопольской группой. Однако у первых имеется значи-

тельный чувашский компонент, и эти две группы сближаются, надо думать, за счет общего мишарского составного. Несмотря на то, что молькеевская группа в силу особенностей этнической истории (близка к первичным (генетическим) образованиям, из-за поздней христианизации (первая половина XVIII в.) она не может быть к ним отнесена. Вообще из-за относительно недавнего процесса христианизации татар (были две волны крещения – в XVI–XVII вв. и в первой половине XVIII в.) субконфессиональная общность кряшен является новообразованием, следовательно, и ее структурные подразделения надо рассматривать как поздние (вторичные) формирования. Приведем и некоторые данные демографического характера. В целом доля крещеных татар в 1920-е годы, когда их учли в последний раз в графе “кряшен”, в составе волго-уральских татар составляла 4,8% (около 120 тыс.). В их числе особо были выделены нагайбаки, которых по переписи 1926 г. насчитывалось 11,2 тыс. Численность молькеевских кряшен по той же переписи была около 7,4 тыс. Подсчитывать численность других групп довольно сложно из-за определенной нечеткости их этнокультурных параметров. Во всяком случае, основную по демографическим параметрам группу составляет казанско-татарская группа крещеных татар.

## АСТРАХАНСКИЕ ТАТАРЫ

Вопрос о характере этнической общности астраханских татар в донациональный период остается неисследованным. Имеющаяся информация о татарском населении Нижнего Поволжья скорее создает впечатление, что в лице астраханских татар мы имеем дело с несколькими не до конца сконсолидированными группами, нежели с единой общностью. Из-за того, что традиционная культура астраханских татар изучена далеко не полностью (наиболее детальное исследование принадлежит казанским этнографам, см.: Астраханские татары), выделение их этнографических подразделений методом атласной картографии представляется пока невозможным. В такой ситуации при анализе поставленного вопроса приходится опираться на исторические и этнокультурные данные, которые в целом позволяют татар Астраханской области подразделить на *местных* и *пришлых*. Однако такая классификация, как будет ясно из дальнейшего материала, достаточно условна.

**Местные группы.** К местным астраханским татарам традиционно относят *юртовских татар* и *карагашей*. По одной историографической традиции обе эти группы относятся по происхождению к ногайцам (Арсланов, 1976, 1977; Калмыков, Керейтов, Сукалиев). Но имеется и другая линия историографии, которая увязывает юртовских татар с потомками населения периода Астраханского ханства, несводимого только к ногайцам. Главное отличие между рассматриваемыми группами заключается в том, что юртовские татары были полуседлыми уже во второй половине XVI в. (часть юртовцев в XVI в. более или менее постоянно проживала в Астрахани), тогда как карагаши выходили на кочевку даже в конце XIX – начале XX в. У юртовцев в прошлом бытовали два эндоэтнонима – *юрт татарлары* (юртовские татары) и *нугай*. У карагашей этноним звучал как “карагач-нугай”. По ряду культурно-бытовых особенностей карагаши в прошлом достаточно сильно отличались от юртовских татар (Александров; Пятницкий). Проведенные в последние годы исследования показали, что в состав юртовских татар вошли ряд групп (по-видимому, с XVIII в.), этнически с ними первоначально не связанные (кундровские татары; бешаульские татары и др., из которых сформировалась группа “алабугатских татар”). Частично они являются ногайцами по происхождению, но среди них имеются и выходцы из состава казахов, туркмен.

По данным середины XIX в., юртовские татары были сосредоточены в 15 селениях в окрестностях Астрахани (Царевское, Зацаревское, Башмаковка, Каргалинское, Ексамтовское, Три Протока, Семиковское, Осыпно-Бугорское, Машаик, Келе-

чи, Солянка, Биштубья, Кулаково, Бобровское и Есаульское; у двух последних имеется и общее название – Тулугановка). В середине XVIII в. насчитывалось около 4,2 тыс. юртовцев. С XVIII в. карагаши располагались в двух селениях (Сеитовка и Ходжетаевка), позже к ним добавились другие деревни (Беркет, Аралык, Найма, Акмечеть, Харивань, Каняли, Лапас, Кечкене Керемчек, Улькум Керемчек). Совместно с другими тюркскими группами карагаши к началу XX в. жили еще в населенных пунктах Уч-тамак, Кырык-уйле и Джана-аул. Численность карагашей между 1760–1780-ми годами составляла 3–3,2 тыс. человек.

**Ранние мигранты и смешанные группы.** В их числе прежде всего следует выделять “емешных татар”. К XVIII в. представители этой группы были в личной зависимости от мурз (в 1762 г. – 300 семей). Это были потомки пленных, взятых астраханскими татарами во время войн с “крымскими и казанскими татарами”. Позже, возможно, к ним прибавились и другие пленные (“арапы”, “лнтовского и немецкого полуно”). Представители рассматриваемой общности (фактически этнословенной группы) уже в первой трети XIX в. числились в составе юртовских татар, которыми были ассимилированы достаточно рано. Их доля среди юртовцев довольно высокая (по данным С.Г. Гмелина, в 1760-е годы на 1006 семей юртовцев приходилось 300 семей “емеков”, см.: *Гмелин. С. 173*).

К ранним мигрантам следует отнести и “*татар трех дворов*” – “Агрыжанско-го”, “Гилянско-го” и “Бухарско-го” (в XVIII в. – слободы). Эти “татары” жили в Астрахани уже в 1570-е годы. В “агржанцах” надо видеть *индийцев-индуистов*, выходцев из г. Мултана (Западный Пакистан). В Астрахани они пережились на татарках (60–70-е годы XVIII в.). Население “Гилянско-го двора” образовали выходцы из провинции Гилян, из этнической группы *татов* (христиане). Но уже к 30-м годам XIX в. они исповедовали ислам. Жители “Бухарско-го двора”, бывшие мусульманами, сформировались на основе узбеков (возможно, сартов, которых именовали и “тезиками”). Татары “трех дворов”, занятые торговлей и жившие в Астрахани, выделялись до 1860-х годов (в 1744 г. численность этой группы составляла 1,5 тыс. человек), но в результате этнического смешения, прежде всего с юртовскими татарами, они растворились в их составе (см. об этом: *Небольсин, 1852. С. 389*).

**Поздний компонент из волго-уральских татар.** Татары из Среднего Поволжья в XVIII–XX вв. стали одним из важнейших слагаемых астраханских татар. Уже к 1702 г. в Астрахани отмечается проживание “казанских татар” (в отдельной Казанской слободе), многие из которых были женаты на местных татарках. Сельская группа волго-уральских татар сформировалась в результате миграции второй половины XVIII–XIX в. (селения Каменный Яр, Чапурники, Курченко, Старая Кучергановка, Линейное, Турхменка, Янге-Аскер, Новая Кучергановка). Иногда переселенцы селились в смешанных селениях с местными татарами (д. Тат. Башмаковка). Имелись ряд хуторов и мелких населенных пунктов, где также жили переселенцы – татары из Среднего Поволжья. Мигрировавшие в Нижнее Поволжье волго-уральские татары были выходцами из всех трех субэтносов, имелись и крещеные татары. Уже к 1830-м годам переселенцы составляли не менее пятой части татарского населения Астраханской губернии, а к началу XX в. – более трети (причем около 10 тыс. из них проживали в Астрахани). Этнические процессы между волго-уральскими и коренными астраханскими татарами, в первую очередь юртовскими, к началу XX в. в Нижнем Поволжье были уже свершившимся фактом.

## СИБИРСКИЕ ТАТАРЫ

Относительно характера этнической общности сибирских татар средневекового и более позднего времени в литературе единого мнения не выработано, на что уже обращалось внимание. Одни исследователи полагают, что сибирские татары начали консолидироваться в “народность” (феодалного типа) в XV–XVI вв., сфор-

мировавшись на рубеже XIX–XX вв. в так называемую “буржуазную” народность (Валева Ф.Т., 1980. С. 22, 44; 1993. С. 42). Другие считают, что даже к началу XX в. единого этноса (народности) сибирских татар не существовало, они представляли собой не до конца консолидированную – метаэтническую общность (Томилов, 1978. С. 150–151; 1992. С. 212–213). Существующие разногласия относительно уровня консолидации сибирских татар в разные исторические периоды сильно затрудняют решение вопроса о внутренней этнокультурной структуре данной общности. Ситуация усугубляется тем, что при неплохой изученности татар Западной Сибири их традиционная культура до сих пор не описана с использованием методов атласной картографии. Следовательно, иерархия этнографических образований сибирских татар на собственно культурологическом материале пока не может быть раскрыта в полной мере. Поэтому варианты выявления таких групп, которые предлагаются в литературе (Томилов, 1992), опираются в основном на исторические данные, что явно недостаточно. Но, учитывая состояние исследованности традиционной культуры сибирских татар, приходится исходить именно из этих выводов, хотя и не абсолютизируя их. В итоге татар Западной Сибири можно подразделить на три группы: местные татары (коренное население), ранние мигранты и поздние переселенцы.

**Местные татары.** В их составе можно выделить следующие группы: тюменская (*туралы*), тобольская (*табулык*), тарская (*тарлык*), барабинская (*параба*). Более поздним образованием, также имеющим статус самостоятельной группы, являются томские татары. Первая, тюменская группа связана с Тюменским ханством (столица Чимги Тура, т.е. Тюмень), сложившимся уже к концу XIV – началу XV в., которое вошло затем в состав Сибирского ханства (численность на рубеже XVI–XVII вв. – около 2,9 тыс. человек). Вторая, тобольская группа занимала центральное положение в Сибирском ханстве, образуя ядро тюркского населения государства. Именно на территории этой группы находилась столица ханства – г. Искер (Сибирь, Кашлык). Численность группы в конце XVI в. достигала почти 4,8 тыс. человек, среди которых было много служилых татар. Третью группу коренных сибирских татар – тарскую, некоторые исследователи склонны дробить на два самостоятельных образования – *курдакско-саргатскую* и собственно *тарскую* группы (Томилов, 1981. С. 113–155; 1992. С. 42–48). Думается, что это нецелесообразно, так как в традиционной культуре этих групп много общего. Отличительной чертой тарских татар является большее сохранение в их хозяйственной деятельности животноводства. Есть основания полагать, что в период Сибирского ханства эта группа была еще полукочевой. Да и родоплеменная номенклатура тарской группы (коурдак, тав, карагай, аялы и т.д.) показывает ее связь с кочевниками Дешти-Кыпчака (особенно этническая близость наблюдается с северо-восточными группами башкир – племенем *ай* и др.). К концу XVI – началу XVII в. тарских татар насчитывалось около 3,6 тыс. Наконец, *четвертую* группу сибирских татар образуют *барабинцы* – коренное тюркское население Барабинской степи. У этой группы достаточно явно прослеживаются среднеазиатские, алтайский и, видимо, монгольский компоненты. Характерная особенность барабинцев – их поздняя (в XVIII в.) исламизация. Точных данных относительно численности барабинских татар в конце XVI в. нет. В первой четверти XVII в. их насчитывалось менее 500 человек.

Группа томских татар начала формироваться лишь ближе к концу XVI в. за счет выходцев из тобольской и, возможно, тарской групп. Но ко времени их переселения в окрестности будущего города Томска там уже проживали некоторые тюркские племена, например чаты (бывшие, скорее всего, частью барабинцев). Затем к ним в 1670-е годы добавились так называемые белые калмаки – *калмаклар* из телеутов. В результате этнических процессов постепенно формировалась томская группа сибирских татар, на завершающей стадии испытывавшая сильное воздействие волго-уральских татар. К середине XVII в. томская группа составляла около 1,5–1,7 тыс. человек (Томилов, 1981).

**Ранние мигранты.** К числу ранних мигрантов среди сибирских татар можно назвать *бухарцев*. Эта группа начала формироваться в конце XIV–XV в. за счет выходцев из Средней Азии. Группа выходцев из “Бухары” прибыла с ханом Кучумом (особенно духовенство – шейхи, сеиды, муллы, см.: *Исхаков, 1997(а)*). Но основная часть бухарцев переселилась в Сибирь уже после падения Сибирского ханства. Они были выходцами из Бухары, Самарканда, Ташкента, Ургенча, Хивы, Коканда и т.д. (*Зияев, 1968*). Это – торговцы. Затем из их среды появились и ремесленники, а также крестьяне. Из-за того, что бухарцы имели определенные налоговые льготы, они постепенно начали превращаться в особую этнословенную группу, напоминавшую тептярей в составе волго-уральских татар. Если в начале XVIII в. их насчитывалось 1,1 тыс. человек, то в конце XIX в. – уже 11,5 тыс. (*Валеев, Томилов. С. 46*). Вплоть до 1926 г. они еще выделялись в качестве отдельной народности – “бухарцев” (*бухарлык*), численностью 11,7 тыс. человек. Но этническое смешение с коренными сибирскими татарами, отчетливо прослеживаемое уже с XVIII в., привело к их слиянию в общем составе татар Западной Сибири. Хотя до настоящего времени многие сибирские татары помнят, что их предки были *сартами* или *бухарцами*.

**Поздние переселенцы.** Под этой группой имеются в виду волго-уральские татары. Следует, однако, заметить, что считать их поздними мигрантами верно лишь отчасти. Дело в том, что волго-уральские татары переселялись в Западную Сибирь еще в период существования татарских ханств: в источниках, как указывалось, имеются сведения по меньшей мере о двух таких переселениях – в конце XV в. и в период правления хана Кучума (*Томилов, 1992. С. 89–90; Валеев, Томилов. С. 52–53; Исхаков, 1998. № 3. Б. 84–88*). Эти ранние переселенцы из Поволжья растворились среди коренных сибирских татар, но некоторые элементы их культуры, отчасти и историческая память о районах выхода, сохранились. В XVII–XVIII вв. волго-уральские татары продолжали переселяться в Западную Сибирь, что исследователями прослежено достаточно полно (*Валеев Ф.Т., 1980. С. 38; Томилов, 1992. С. 90–95; Валеев, Томилов. С. 53–58; Исхаков, 1997. № 1. Б. 87*). Во второй половине XIX – первых десятилетиях XX вв. наблюдается усиленное переселение татар из Волго-Уральского региона в Западную Сибирь. В итоге на рубеже XIX–XX вв. численность волго-уральских татар в Западной Сибири превысила 12–13 тыс. (коренных сибирских татар тогда насчитывалось 62 тыс.) Уже к концу XIX в. пришлые группы татар проживали почти в половине населенных пунктов местных татар. Кроме того, они основали в Западной Сибири около двух десятков собственных селений. В такой ситуации этническое смешение волго-уральских и сибирских татар проходило достаточно интенсивно, что для XX в. во многих случаях не позволяет выделить поздний компонент из переселенцев от коренных сибирских татар (обзор этой проблемы см.: *Исхаков, 1993(г). С. 26–32*).

## ТАТАРСКИЕ ДИАЛЕКТЫ

Татарский язык относится к кыпчакской группе тюркских языков. Он является одним из древнеписьменных языков с многовековой литературной традицией.

Диалектная система татарского языка включает в себя *западный* (мишарский), *средний* (казанско-татарский) и *восточный* (тоболо-иртышский, барабинский, томский) диалекты. Из них *средний* является опорным диалектом татарского литературного языка, особенно его фонетической системы и лексического состава, в сложении же грамматического строя литературного языка большую роль сыграл *западный* диалект.

Основные лексические, фонетические и грамматические особенности татарского языка были заложены еще в древнетюркском языке, многие элементы которого, хотя и неравномерно, продолжают бытовать в говорах современного татарского языка.

Татарский язык является старописьменным языком, имеет давнюю непрерывную письменно-литературную традицию, восходящую к древнетюркской письменности, основанной на рунике. Об этом свидетельствуют, в частности, обнаруженные в Поволжском регионе памятники рунической письменности, которые были расшифрованы Х.Р. Курбатовым (*Истоки...* 1988. С. 12, 14, 17 и др.).

Как считают многие исследователи, еще в Волжской Булгарии в результате консолидации кыпчакских и булгарских племенных диалектов сложилось диалектное койне, легшее в основу татарского устного литературного языка (*Залый*, 1954. С. 26; *Хаков*, 1977. С. 26; *Закиев*, 1977. С. 103–105; 1988. С. 6–7; *Хакимзянов*, 1985. С. 80). Окончательно он сформировался в XV–XVI вв. (*Хисамова*, 1991. С. 63).

В болгарский период сложилась и письменная форма литературного языка, в которой отразилось сильное влияние письменной традиции карахандско-уйгурского литературного языка. Позднее, т.е. в периоды Золотой Орды и Казанского ханства, этот язык имел много общего с хорезмско-тюркским литературным языком (*Хакимзянов*, 1983. С. 19; *Теншиев*, 1979. С. 81; *Хисамова*, 1991. С. 66.). Анализ языка письменных памятников старотатарской литературы, начиная с сочинения XIII в. “Кисса-и Юсуф”, показывает постепенное проникновение в эти памятники элементов общенародного разговорного языка, что, в свою очередь, сыграло большую роль в возникновении в Поволжско-Приуральском ареале регионального тюркского, в частности старотатарского, литературного языка, названного позже некоторыми исследователями “поволжский тюрки” (*Фасеев Ф.С.*, 1976. С. 172; *Хисамова*, 1991. С. 66).

В конце XIX – начале XX в. складывается татарский национальный литературный язык, в котором преобладают понятные всему татарскому народу черты. Эти черты сложились в Казани и других городах – городское койне и в селениях вокруг них – сельское койне, не имеющие резких отличий между собой (*Закиев*, 1988. С. 6–8). В ходе развития татарского литературного языка некоторые традиционные формы были утрачены, но они сохранились в говорах и рассматриваются как диалектальные явления: употребление *э* вм. лит. *и* (*нэж* – ник ‘зачем’, *мэна* – мина ‘мне’, *кэрэк* – кирэк ‘нужно’), узкий вариант исх. падежа (*алладин* – алладан ‘от бога’, *баргачтин* – диал. баргачтан/баргачтын ‘после того, как ходил’), глагольные формы *-ды/-де + исэ* (*килде исэ* – килгэч или килсэ), *-мага/-мэгэ*, *-макка/-мэккэ* (бармага, бармакка ‘идти’), *барамсын* (барасынмы ‘идешь ли’), *-ды + иде* (*бардым ий* – лит. барган идем ‘ходил было’), взаимозаменяемость показателей *-нын*, и *-ныкы*

(*сэн бәнен* – син минеке ‘ты моя’), ряд диалектизмов (*мән-мәнлек* ‘тщеславие, спесь’, *илсә* ‘рукавица’ и т.д.) и др. Общие со старотатарским литературным языком формы более активно употребляются в локальных фольклорных произведениях, особенно в обрядовых песнях. Такой факт ярко свидетельствует об устойчивости в горах традиций письменного литературного языка, имеющего свою тысячелетнюю историю. Это указывает на то, что литературный язык и общенародный разговорный язык были близки между собой (Закиев, 1976. С. 313–318; Тумашева, Усманов, Хисамова. С. 51).

Ряд особенностей, встречающихся в памятнике XIII в. “Кисса-и Юсуф” (Хаков, 1969. С. 17), в поэмах Мухаммедьяра (XVI в.) и др., сохранились в горах, однако носят узколокальный характер.

Важно подчеркнуть, что особенности, типичные для старотатарского литературного языка, активнее и более системно употребляются в периферийных говорах, что указывает на значительную роль книжно-письменного татарского литературного языка в формировании и сохранении диалектных языков как татарских.

Носители среднего диалекта – казанские татары, основной исторической территорией формирования которых являются Республика Татарстан и прилегающие к ней регионы. К настоящему времени (по разным историческим, экономическим и другим причинам) они расселены в пределах всего бывшего Советского Союза. Их язык, в котором первоначально, возможно, преобладали огузские элементы, о чем свидетельствуют диалектные особенности говоров, позднее, еще в домонгольский период, испытал сильное воздействие кыпчакских языков.

Средний диалект распространен на довольно значительной территории и распадается на большое число говоров. Это объясняется целым рядом исторических причин: ассимиляция болгар кыпчакскими племенами, многовековые тесные взаимосвязи и взаимовлияния с соседними финно-угорскими (удмурты, мари), тюркскими (башкиры, чуваш), славянскими (русские) народами, частичная ассимиляция этих народов татарами, изоляция части татарского населения в религиозном отношении (крещение), территориальная изолированность отдельных групп населения, влияющие мишарей и т.д. Однако по ведущим фонетическим особенностям подавляющее большинство говоров среднего диалекта незначительно отличается от литературного языка (Махмутова, 1969. С. 7).

Особенно близки к литературному языку центральные говоры, распространенные в районах Заказанья (балтачский, мамадышский, ланшевский и др., параньгинский – в Республике Марий-Эл) и Нагорной стороны Татарстана (нурлатский, камско-устынский, тарханский) (Бурганова, 1955 и др.). В этом же ряду – мензелинский (охватывает ряд восточных районов Татарстана и западные районы Башкортостана), бирский – часть северо-западных районов Башкортостана (Махмутова, 1962. С. 57–85; Рамазанова, 1984). Современные территории северо-запада Башкортостана и юга Пермской области с X в. входили в поволжские государственные образования (Булгария, Казанское ханство, Казанский приказ и Казанская губерния). Именно в этот регион происходило переселение болгарских племен после монгольского нашествия, а позднее, после падения Казанского ханства, – казанских татар. На новых местах они сохраняли ведущее положение как в культурно-экономическом, так и в языковом отношении.

В контактной зоне с башкирским языком в результате переселения татар из различных уездов Уфимской губернии, сложились златоустовский (Хайрутдинова, 1985) и тепекеевский говоры, испытывавшие влияние башкирского языка (Рамазанова, 1988. С. 20–43; 1998). В Зауралье (Курганская область) распространен ичкинский говор, испытывавший влияние сибирско-татарских диалектов (Юсунов, 1979), на Южном Урале – каргалинский говор, сформировавшийся в результате переселения в первой половине XVIII в. татар из Казанской губернии, и абдуллинский – татар из Казанской и Уфимской провинций в XVIII – второй половине XIX в. (Садыкова, 1985). Исследования свидетельствуют о близости говоров Приуралья к татарскому

литературному языку. Характерна общность и в области материальной и духовной культуры, внешнего облика, хозяйственного уклада.

На территории Нижнего Поволжья и Ставрополья распространен (Арсланов, 1995. С. 9–10) астраханский говор, отдельные островки которого в различной степени подвергались влиянию западного диалекта.

В среднем диалекте выделяется группа реликтных говоров – нукратский (Бурганова, 1962), пермский (Рамазанова, 1996), касимовский (Махмутова, 1952), крышенские (Баязитова, 1986.). Наличие в этих говорах ряда объединяющих их древних черт свидетельствует о том, что основные специфические черты разговорного языка казанских татар начали складываться еще в период развития их в составе одного административно-территориального объединения (Закиев, 1977. С. 103; Хакимзянов, 1985. С. 80) до переселения их носителей на современные территории их обитания (Махмутова, 1962. С. 223; Бурганова, 1985. С. 18).

Наиболее древними местами обитания носителей западного (мишарского) диалекта (Махмутова, 1978) были бассейны рек Цна и Мокша, возможно, и восточные районы Мордовии. В их языке преобладали кыпчакские элементы, сохранилось больше древних черт. Этот диалект в меньшей степени подвергался внешним влияниям, и говоры его по сравнению с говорами среднего диалекта более единообразны. Западный диалект делится на две группы говоров – ч-окающую и ц-окающую. К ц-окающим относятся сергачский (Нижегородская область), дрожжановский (Татарстан, Чувашия), байкибашевский (Башкортостан) говоры, к ч-окающим – темниковский, лямбирский (Мордовия), кузнецкий (Пензенская область), хвалынский и мелекесский (Ульяновская область), чистопольско-крышенский (Татарстан), стерлитамакский (Башкортостан), шарлыкский (Оренбургская область), волгоградский (Волгоградская, Астраханская области). Смешанный характер имеет чистопольский говор (Татарстан), сформировавшийся в пределах Закамья, куда переселялись мишари из различных районов, носители как ц-окающих, так и ч-окающих говоров.

Возникновение этих говоров связано с постепенным, в течение четырех столетий, государственным и вольным переселением мишарей, входивших в служилое сословие, в процессе расширения Русского государства в восточном, южном и юго-восточном направлениях, строительства новых защитных линий для охраны его границ и с раздачей новых земель в качестве вознаграждения за военные заслуги. В результате взаимодействия носителей различных говоров между собой и с местным населением возникали новые говоры.

Восточным диалектом татарского языка было принято называть язык татар, населяющих Тюменскую, Омскую, Новосибирскую, Томскую области. Исследованиями Д.Г. Тумашевой (1961, 1977) установлено, что здесь выделяются тоболо-иртышский (с тюменским, тобольским, тарским, заболотным, тевризским говорами), барабинский и томский (с калмакским и зуштинско-чатским говорами) диалекты. Как показывают исследования историков и лингвистов, в формировании носителей этих диалектов участвовали три компонента: местный тюркский (кыпчакские, позднее и восточнотюркские племена), бухарский (выходцы из Средней Азии, проникавшие с ранних периодов до первой половины XIX в. с торговыми, миссионерскими и другими целями), поволжско-татарский (с XV по XX в.). Последний оказал сильное влияние на хозяйственный уклад жизни, на материальную и духовную культуру местного населения и, что очень важно, на язык. Это привело к значительному изменению древнетюркской шкалы гласных сибирских диалектов в поволжско-уральскую, т.е. татарскую, систему (Тумашева, 1977. С. 28).

Исследования показывают, что, хотя и средний и западный диалекты сыграли решающую роль в формировании татарского литературного языка, все пять диалектов не могут быть противопоставлены друг другу. Еще в конце 60-х годов XX в. Л. Г. Махмутова пришла к выводу, что в основе среднего и западного диалектов лежит один и тот же древнетюркский язык кыпчакского типа. После прихода булгар в Поволжье предки мишарей и носителей среднего диалекта пошли по несколь-



иному пути развития (Махмутова, 1969. С. 26). В результате тщательного анализа особенностей сибирских диалектов Д.Г. Тумашева также делает вывод, что в основе их лежит кыпчакский язык (Тумашева, 1977. С. 185, 246, 254, 260). Однако каждый из указанных диалектов татарского языка в отдельные исторические периоды прошел в определенной степени самостоятельный путь развития.

Таким образом, в диалектах татарского языка в качестве общей основы лежит древнекыпчакский. Но в каждом из них имеются различные включения. Например, как указывалось выше, в состав казанских татар вошли как этнический элемент болгарские племена, в сибирских диалектах выделяется значительный слой, общий с алтайскими языками, и др. Необходимо отметить, что выводы диалектологов, находят свое подтверждение в архивных и письменных источниках и в изысканиях историков последних лет.

**Фонетика. Вокализм.** При артикуляционно-акустической характеристике гласных выявляется вариантность фонемы *a*: оглубленный вариант – *a<sup>0</sup>*, присущий литературному языку и большинству говоров среднего диалекта, тевризскому, тобольскому говорам тоболо-иртышского диалекта, открытой *a* – западному диалекту тюменскому, заболотному, тарскому говорам тоболо-иртышского диалекта, барабинскому, томскому диалектам и очень открытой *a* – дубьязскому, нукратскому, касимовскому, бастанскому, пермскому, кряшенским говорам среднего диалекта. В тоболо-иртышском диалекте отмечен палатализованный вариант *a'* (*па'кца* – лит. бакча 'сад', *ка'йна* – кайда 'где', *a'к* – ак 'белый' и др.) как результат влияния узбекского языка (Тумашева, 1977. С. 37).

В западном диалекте все гласные характеризуются некоторой продвинутостью вперед (Махмутова, 1978. С. 32); гласные *y*, *y* иногда имеют дифтонгоидный характер: *урман/урман* 'лес', *д'урм/д'урм* 'четыре', и т.д. В сергачском говоре иногда они качественно совпадают с общетюркскими \**o*, \**e*: *ормин* – лит. урман 'лес', *к'өн* – кен 'день' и др.

Значительная группа соответствий гласных связана с возникновением и степенью утверждения в говорах поволжско-уральской шкалы гласных, т.е. с употреблением в татарском языке *o*, *ө* вм. *y*, *y* других тюркских языков и, наоборот, *y*, *y* общетюркских *o*, *e*, а также с переходом древнетюркских *e* в *э* и *и*. Все это реализовалось в диалектах и говорах в виде соответствий *o* – *y*, *y* – *o*, *ө* – *y*, *y* – *ө*, *и* – *э*, *э* – *и*, *э* – *и*, *и* – *э*, *э* – *э*, *э* – *э*, проявляющихся в ограниченном количестве слов: в западном диалекте *осак* – лит. усак 'осина', *тэк(л)е* – тикле 'до', в среднем диалекте *токмач/тукмач* – 'лапша' и др.; по направлению к востоку такие соответствия охватывают большой круг слов, это объясняется тем, что древнетюркские особенности сохранились под влиянием окружающих башкирских говоров в Приуральском регионе и алтайских, среднеазиатских тюркских языков в сибирских диалектах: *оторау* – лит. утрау 'остров'; *жөгин/жугин* – йөгэн 'узда', *толкын/тулкын* – дулкын 'волна', *күчле* – көчле 'сильный', *кәпрән* – 'наперник', *сәксән* – лит. сиксән 'восемьдесят' и т.д. В барабинском диалекте эти соответствия носят довольно системный характер, т.е. здесь "вокализм, смешанный с преобладанием старотюркского" (Тумашева, 1977. С. 29).

**Дифтонги** возникли из соответствующих древнетюркских сочетаний звуков (Radloff. С. 19–20; Ряснен, 1955. С. 66–70, 98–118), однако их развитие в диалектах шло по несколько отличающимся друг от друга направлениям, что привело к возникновению диалектных различий.

В западном диалекте в отличие от литературного языка, а также от среднего и сибирских диалектов у дифтонгов *-ай*, *-ой*, *-уй* в позиции перед переднеязычными *д*, *л*, *р*, *н*, *с*, *т*, *ч* (*и*) полугласный *й* опускается, а последующие согласные палатализируются: *кан'ар* – кайнар 'горячий', *сал'а* – сайла 'выбирай', *кор'ок/кур'ик* – койрык 'хвост', *мун* – мусен 'шея', *ул'а* – уйла 'думай' и т.д.

Употребление *-ү* вм. дифтонга *-өй* имеет несколько большую территорию распространения, но в ограниченном числе слов: *сүлә* – лит. сөйлә 'рассказывай',

*сүрә* – сөйрә ‘волочи’, *үрә* – өйрә ‘похлебка’ и т.п. Эта особенность является одной из основных отличительных черт западного (мишарского) диалекта от среднего и восточных, в которых, как и в литературном языке, дифтонг *-өй* в основном сохраняется.

В касимовском, при- и зауральских говорах и сибирских диалектах гласные *и, у, ү* открытого слога могут произноситься и как дифтонг: *кей* – лит. *ки* ‘одевай’, *барыө* – бару ‘идти’, *сөвелек* – сөлек ‘пиявка’, *ыгьрак* – урак ‘серп’, и др.

В пермском, подберезинском, нукратском, нурлатском говорах нисходящие дифтонги *-ау/-әу* (< др.-тюрк. *-ауу/-әуу*) сужаются до полного редуцирования: *тышау* > *тышоу/тышу* – ‘путы’, *бозау* > *бозоу/бозу* – ‘теленок’, *икәү* > *икөү/ику* – ‘двое’. пермский *теркәү* > *теркөү/терку* – ‘приданое’ и т.п. (сближаются с чувашским, алтайским языками).

**Консонантизм.** Пб составе согласных фонем татарские диалекты также не отличаются ни друг от друга, ни от литературного языка. Исключение составляет закономерный переход заднеязычных – увулярных *к, х, г* в гортанный смычный (\*) в касимовском говоре: (*ар’а* – лит. карга ‘ворона’). Аналогичные явления наблюдаются в ряде говоров западного и среднего диалектов, но лишь в конце слов или слогов. В мамадышском (факультативно) и мензелинском (системно) говорах в м. переднеязычного *з* употребляется интердентальный [d]: *дурәк* – лит. зирәк ‘смышленный, смекалистый’, *бед* – без ‘мы’, *йадыгыд* – языгыз ‘пишите’ и т.п.

Одними из ярких особенностей, имеющих системно-закономерный характер, являются: употребление разных вариантов согласных *к, х, г* (заднеязычные – в западном и увулярные – в среднем и сибирских диалектах) и позиционно неограниченное оглушение звонких звуков в сибирских диалектах; а также *ж*-оканье – в среднем и й-оканье – в западном и сибирских диалектах и др.

Диалектные различия проявляются: в более полном сохранении древних консонантных сочетаний “сонорный + глухой смычный” в сибирских диалектах и телекевском говоре, в озвончении в определенных позициях согласных *п, к, с, т, ч, ш* и др.; в сокращении двояных согласных и некоторых других.

**Морфология.** Татарская диалектная система характеризуется единством и грамматического строя. Различия наблюдаются в вариативности форм грамматических категорий и в их семантических оттенках и др.

Передача субъективной оценки имен существительных во всех диалектах осуществляется с помощью афф. *-кай/-кәй*, его вариантами *-ка/-кә* (сибирские диалекты, пермский), *-ку°й* (нукратский), *-качай/-кәчәй* (мензелинский). Однако основная форма в сибирских диалектах: *-цак/-цәк, -цыгац/-цегәц* и *-ац/әц* (после основ на -к): *кысыгәц* – ‘девчоночка’, *йастыгәц* – ‘подушечка’ и др.

Аффикс *-ныкы/-неке* в нукратском, пермском говорах, сибирских диалектах иногда сохраняет исконную форму: *киленнеке* – киленнеке – у невестки, *үзбөзбөнеке* – үзбөзбөнеке – свой. В ряде говоров эта форма употребляется в функции определения, заменяя собой форму родительного падежа в составе изафетной конструкции: *миннеке шәл* – лит. *минем шәл* ‘мой платок’.

Достаточно широко распространены диалектные различия в аффиксах притяжательного падежа по линии конечного согласного (*алманың/алманын*); в сохранении древнего варианта афф. исходного падежа (*-дийн/-дин*) и *-д* после носовых (*көндән* – лит. *көнән*); в употреблении огузско-кыпчакских окончаний винительного падежа имен существительных, снабженных аффиксами принадлежности I и II лиц ед. ч. (*кулыңы* – лит. *кулыңны* ‘твоей руки’, *илеме* – илемне ‘моей родины’) и т.д.

В отдельных говорах сохранились древние формы дательного-направительного падежа личных местоимений I и II лиц ед.ч.: *мәңә* – лит. *мина* ‘мне’, *сәңә* – *сиңә* ‘тебе’ (лямбирский, нурлатский, зуштинско-чатский), *мага, сага* (бастанский, сибирские диалекты), *ма’а, са’а* (касимовский).

Диалекты дифференцируются по способу образования III л. ед.ч. настоящего времени изъявительного наклонения: в литературном языке и в среднем диалекте

-а/-э, -ый/-и(й)) в западном диалекте сохранилась более древняя форма *-адыр/-эдер, -ыйдыр/-и(й)дер* (*аладыр* – лит. ала ‘берет’, *эшлдер* – эшли ‘работает’), в сибирских диалектах *-аты/-эте/-айты/-айте* (*параты* – лит. бара ‘идет’, *эшлайте* – эшли ‘работает’).

В приуральских говорах, сибирских диалектах иногда употребляются формы настоящего времени на *-а торган* (иртүк китэ торган – ‘обычно уходит рано утром’), настоящего времени на *-п утыра* (йэйзүләп килеб утыра – ‘идет пешком’), *-п йата* (кайтып йата – ‘возвращается’; также и в заказанских говорах среднего диалекта).

Для выражения внутреннего желания (лит. и в среднем диалекте *-асы/-эсе + килэ*) в западном (мишарском) диалекте употребляются конструкции *-гыл/-зел/-кыл/-ке/-к + келэ-* и *-ма/-мэ + келэ-*, где *келэ-* – ‘хотеть’ (в отрицательном аспекте *келэми*): Укыклары кели – ‘Им хочется учиться’; Йэйзү баргысы келэми – ‘Не хочется ему идти пешком’.

В повелительном наклонении во II л.ед.ч. (лит. *ач* ‘открой’, *бир* ‘дай’, т.е. нулевая форма) в ряде говоров всех диалектов сохранился древний афф. *-гын/-ген*, придающий приказанию, повелению или просьбе оттенок большей категоричности, настойчивости: *Ачкын ишекне ‘Открой же дверь’; Утырыгын, чай эчеп алыык ‘Садитесь-ка, давайте чайку попьем’*. Во II л.мн.ч. в северной части западно-приуральского ареала, в ичкинском говоре (Зауралье) и в сибирских диалектах, как и в памятниках старотатарской письменности, употребляется афф. *-ын/-ен/-ң*: *Сез жатып жоклаң ‘Вы ложитесь спать’*.

Определенное прошедшее время (*-ды/-де/-ты/-те*) характерно для всех говоров. В нагорной группе говоров и пермском говоре среднего диалекта эта форма в сочетании с вспомогательным глаголом *ийе* (< *иде*) передает значение давнопрошедшего времени: *Кичэ килд ийе* (килгэн иде) ‘Приехала вчера’.

Для передачи неопределенного прошедшего времени в ряде говоров западного диалекта, в сибирских диалектах и нукратском говоре среднего диалекта употребляется форма на *-ын/-ен/-п* (отрицательный аспект: *-мап/-мәп*): *Сонарып киленсез ‘Пришли, оказывается, с опозданием’; Атамнан кырык көнлек калыпмын имеш ‘Говорят, что я остался от отца сорокадневным ребенком’*.

Преждепрошедшее время (*-ган иде*) в сибирских диалектах в результате стяжения приобретает своеобразные фонетические варианты: *алгайны, алганты, алгайты, алгаты* (< *алган ите* – лит. алган иде).

В барабинском диалекте бытует прошедшее несовершенное иа *-галак ите*: *Мин сестән порон эцкән итем, сес торгалак итегес әле ‘Я пил чай до вас, вы тогда еще не встали’*.

В татарских диалектах бытуют различные формы инфинитива: в западном *-ырга/-ергә*, в среднем *-ырга/-ергә, -мага/-мәгә, -мап/-мә, -асы/-эсе, -малы/-мәле*, в сибирских диалектах *-ырга/-ергә, -галы/-гәле/-калы/-кәле*; отрицательный аспект во всех случаях: *-маска/-мәскә*. Из приведенных вариантов формы на *-мага/-мәгә, -мап/-мә* активно употреблялись в произведениях старотатарской литературы вплоть до начала XX в.

Отклонения от литературных норм в области залогов сводятся к употреблению одной залоговой формы вм. другой (приуральские и зауральские говоры бетү – лит. бетерү ‘заканчивать’, *йазышу* – язу ‘писать’, *суу* – сууну ‘остыть’ и др.), к более активному применению того или иного типа окончаний понудительного залога: в западном диалекте, в частности, *-гыз/-гез...* (*күргәз, кергез, белгез*), в среднем диалекте соотв. *күрсәт* ‘покажи’, *керт* ‘впусти’, *белгерт* ‘дай знать’, ‘сообщи’ и т.д.; в сибирских диалектах, пермском говоре среднего диалекта позиционно *-кыр/-гыр* вм. лит. *-тыр/-дыр* (*ускарлузгар* ‘проведи’, *паскыр* ‘поставь на ноги’, *пискер* ‘отучи’ и т.д.).

Диалекты несколько различаются наличием или отсутствием в них отдельных послелогов, союзов, частиц или их вариативностью: в западном диалекте *ката*,

*сэтэ* – лит. буе (на): *кыш ката* ‘всю зиму’, *көн сэтэ* – ‘весь день’, *сартын* – ‘для’, ‘ради’ и др.; в сибирских диалектах *куй/гуй*, в пермском, златоустовском говорах *кый* ‘ведь, же’, в западном *ман*, в сибирских диалектах *мэн/ман/пан/пэн* – лит. белэн ‘с’ и т.п.

Обращает на себя внимание расширение семантики союза *исэ*, выступающего в татарских говорах Приуралья и Зауралья, как и в произведениях старотатарской литературы, в сочетании с формой прошедшего категорического времени (-ды + *исэ*) и выражающего причинно-следственные, условные или временные отношения между действиями: *Килде исэ* (лит. килү белэн) эйт ‘Как только придет, скажи’; *Жауын жауды исэ* (яуса) эплэйр уңа ‘Если будут дожди, хлеба уродаются’.

**Словообразование.** Состав словообразовательных аффиксов в диалектах и в литературном языке в основном одинаков. Вместе с тем по интенсивности употребления отдельных словообразовательных аффиксов в говорах отмечаются и некоторые различия: *-ма/-мэ* (в пермском говоре *кутэrmэ* – ‘крыльцо’, *бакыртма* ‘свисток’); *-лык/-лек* (в балтасинском, тепекеевском говорах *кашыклык* ‘планка на стене для ложек’, в заказанских говорах *атлык* ‘конский щавель’); *-гыч/-геч/-кыч/-кеч* (в крышешенских, чистопольском *биккеч* – ‘запор’, пермском *жабугыч* ‘крышка’) и др.

В говорах наблюдается употребление производных слов в м. составных и наоборот: в сибирских диалектах *могылла* – лит. чүмэлэ салу ‘делать копыты’, *кунакла* – кунак булу ‘гостить’, *пуыйн пул* – буйсыну ‘подчиниться’ и т.п. В говорах остаются продуктивными некоторые аффиксы, ставшие в литературном языке мертвыми. Например, *-гары/-гәре/-кары/-кәре*: *аткары* ‘вверх, наверх’, *эчкаре* ‘вниз’; *-мыш/-меи*: *аталмыш* ‘знаменитый’, *катмыш* ‘бестолковый’ и т.п.; в сибирских диалектах *-а/-э*: *төшэ* (где *төш* ‘сон’ + *-э*) – лит. төш күрү ‘видеть сон’, *куса* (где *кус* ‘горючие угли’) ‘помешивать горящие угли’, в тепекеевском *-сар*: *кулсар* ‘любящий поднимать руку, склонный к избиению’. Аффиксы могут варьироваться: в сибирских диалектах *тарга* – лит. *тарал* – ‘рассыпаться’, в мензелинском *жотма* – лит. *йоткылык* ‘зев, глотка’ и т.д.

Диалектные слова образуются и на основе архаичного – безаффиксального типа изафета: *үкэртэ* (ү < өй ‘дом’ + *кэртэ* ‘ограда’) ‘двор’, *дымкорт* (*дым* ‘влага’ + *корт* ‘червь’) ‘мокрица’ и т.д.

**Синтаксис.** В говорах распространен древний, безаффиксальный тип изафета: *сыйыр сөт* – лит. сыер сөте ‘коровье молоко’, *милеш бәлеш* – милэш бәлеше ‘пирог из рябины’, *нес йак* – безнең як ‘наша сторона’ и др.

В приуральских говорах определения, выраженные прилагательными, местоимениями и числительными, принимают аффиксы принадлежности или падежа в том случае, если определяемое является безаффиксальным прямым дополнением: *төрлөсә зиләр зиллим* (лит. төрле эшләр эшлим) ‘выполняя разные работы’; *ике-не кэбин артык салдык* ‘сметали на два стога больше’; *озонно күлмәк кигән* ‘надела длинное платье’. В указанных случаях сохранился более древний этап исторического развития категории принадлежности (*Серебренников, Гаджиева*, 1979. С. 269).

Во многих говорах глаголы движения управляют не дателью-направительным (лит.), а основным падежом: Мин Куwandык (лит. Куwandыкка) киттем ‘Я поехала в Куwandык’; Казан (Казанга) төшәбәз ‘Едем в Казань’; Базар (Базарга) китте ‘Пошла на базар’.

В говорах западного, а также в нукратском и касимовском говорах среднего диалекта частица вопроса присоединяется к тому члену предложения, на который падает логическое ударение: *Озаккамы килдегез?* – лит. Озакка килдегезме? ‘Надолго (ли) приехали?’, *Сезме кердегез?* ‘Вы что ли зашли?’, *Бикме белгез кели* ‘Очень что ли хочется знать?’

В отдельных говорах западного и среднего диалектов сохранилась и активно употребляется характерная для языка письменных памятников старотатарской литературы особенность – вопросительная частица *-мы/-ме* (а в дубязском говоре среднего диалекта и сибирских диалектах *-ма/-мэ*) у глаголов II л.ед. и мн.ч. настоя-

щего и будущего времен изъявительного наклонения, в отличие от литературного языка присоединяется непосредственно к основе: Тыныгыб аламсың (лит. аласыңмы) 'Отдохнешь что ли?; Син ашамамсың шәңгә? (ашамассыңмы) 'Ты будешь есть шаеижки?'; Алма ашыйымсың?' (ашыйсынмы) 'Ты будешь есть яблоко?'

В отдельных говорах наблюдаются случаи, когда связь предикатива с субъектом осуществляется вообще без грамматических показателей: Мин курган (лит. минем курганем) жук 'Я не видала'.

Вопрос, наряду со способами, характерными для литературного языка, может быть выражен и одной интонацией: Кунаклар? 'Гости что ли?' и т.п.

Как известно, в диалектной речи порядок слов более свободен, чем в литературном языке. Наиболее распространенными отклонениями являются различные типы инверсии, бессоюзный способ связи простых предложений в составе сложного, большое значение имеет интонация (например, в вопросительных предложениях) и др.

В западном диалекте наблюдается аналитический тип связи членов предложения или компонентов сложного предложения: Качан кен йылытыр, шунда йула чыгам 'Когда дни станут теплыми, тогда тронусь в путь'; Бабай кайа эшли, шунда китме 'Дед ушел туда, где работает' и т.п.

**Лексика.** Словарный состав татарских диалектов в основе своей общий. Однако по диалектам и говорам имеются и некоторые различия.

В ряде случаев собственно диалектным словам одного диалекта в другом соответствуют их литературные эквиваленты: в западном куй, нүгеш, нәркәмәс, йомшак – в лит. языке и среднем диалекте соотв. сарык, почмак, эрем, күмәч и др.; в западном бусага, в сибирских пусага, в среднем диалекте тупса – лит. бусага 'порог' и др.

Отдельные диалектизмы имеют ограниченную территорию распространения: жасман (подберезинский говор) 'тонкое мучное изделие, подаваемое с медом'; жусуы (дубьязский) 'направление'; йадаш (касимовский) 'родная сестра'; ул бала (пермский) 'младший деверь' и др. Ряд диалектизмов распространен на значительной территории: йорт 'двор' (в западном, сибирских); мөгөш (в приуральских говорах); мийеш (касимовский говор); мөгеш (сибирские диалекты); нүгеш 'угол' (в западном) и др.

Во многих говорах в той или иной степени сохраняются архаичные слова или выражения (пермский говор: *кодок* 'прорубь'; сибирские диалекты: *коток* 'журавль колодца'; мензелинский говор: *койо* 'родник', 'маленький ручеек, вытекающий из родника', лит. *кое* 'колодец'); древние значения: западный *печу/пецу*, крышанские *печу* 'кроить', нагайбакский *пысу* 'пилить', 'резать', 'кроить', златоустовский, ичкнинский говоры *пысу* 'пилить' (ср.: др.-тюркск. быч- 'резать', 'рубить', 'косить') и т.д.

Одни и те же слова в диалектах и говорах могут иметь разные значения: *ил* 'страна' (лит. и во всех диалектах), 'село' (нагорные, заказанские, нагайбакский, темниковский, кузнецкий, хвалынский говоры), 'родная сторона, родные края' (западный диалект), 'чужая сторона', 'другая деревня' (пермский), 'направление, сторона' (мамадышский) и др.; *чабу* 'рубить' 'косить' (лит.), 'рубить сруб', 'служить кучером' (пермский), 'расчесывать козий пух' (каргалинский), 'мотыжить' (приуральские) и др.

Татарские диалекты богаты междиалектными омонимами и синонимами. Так, слово *чабу* имеет еще другие семантические функции, омонимичные к рассмотренным выше значениям: 'подол, пола' (общетатарское), 'луг' (нукратский, пермский говоры), 'сенокос, косьба' (нукратский), 'луг, покос' (тарханский), 'постельные принадлежности' (подберезинский) и др.

Значение "плод шиповника" передается в говорах с помощью следующих синонимов: *гөләп*, *гөляф*, *гөл жыләге*, *гөлжимеш*, *саваплы жимеш*, *этборон*, *үгез борын*, *элморон*, *каз бырны(сы)*, *айу камыр*, *дөгәнәк*, *тэгәнәк*, *алпут жыләге*, *гөл алмасы*, *шип*, *шипар*, *шупин*, *шыгай*, *шыган чийәсе*, *үгез үтмәге* и др.

Диалектная синонимия наблюдается в названиях этнографических реалий. Например, значение "перевязь" передается словами *хасита, кэсила, кэсилта, буйто-мар, бут'мар, буйынча/буйынса, хэйка, дэшт/дэгшт/дэгшт* и др. Обряд моления дождя в засушливое лето называется *сабан боткасы, йаңгор боткасы, чук иту, чүмәчлеки, чүпкә кыйу, карга боткасы, сүс быткасы, чүп быткасы, жаңгыр быткасы* и т.п.

По составу русских, арабских, персидских заимствований татарские говоры различаются между собой незначительно. Выявлены случаи проникновения в татарские говоры русских диалектизмов из окружающих говоров (Тумашева, 1961. С. 48; Махмутова, 1969. С. 13.) с сохранением особенностей говоров-источников. Например: зап. *пәнүк* 'пенюк' – рус. диал. *пянок, сәстра* 'сестра' – рус. диал. *сястра* (в других говорах *пинүк, систра* и т.п.).

Говоры отличаются друг от друга по источникам заимствований. Так, в говоры западного диалекта проникли отдельные слова из мордовского языка: *кәркеш* 'оборки лаптей', *пәзе/пәзи* 'посконь', *паңгы* 'гриб' и др.; в средний – из финно-угорских языков: *пипә* 'бабочка' (нукратский), *өмөжө* 'малина', *мал* 'ягода' (пермский), в подберезинском, нурлатском говорах бытуют слова, общие с чувашским языком: *кэкий* – мясо и др. В сибирских диалектах выделяются пласты, общие с узбекским и уйгурским (*каныт* 'сахар', *пийас* 'лук', *көрөң* 'рис'), с восточнотюркскими языками (*тет: тет агац* 'лиственница', *тап* 'щепка', *меңге* 'богатство, состояние') и др. На юге распространения татарских говоров зафиксированы казахские слова: *тамыр* 'друг' (в каргалинском) и др.

Таким образом, в татарских диалектах продолжают бытовать особенности, параллели которых обнаруживаются в древнетюркских, старотатарских письменных источниках.

В настоящее время идет интенсивный процесс урбанизации, смешения диалектов и говоров, исчезают уникальные говоры, а вместе с ними и характерные для них специфические особенности.

## АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ОБЛИК ТАТАР

История научного изучения физического облика татар насчитывает более ста лет и начало его относится к 70–80-м годам XIX в., когда в 1869 г. при Казанском университете образовалось Общество естествоиспытателей. Инициатором этих исследований выступил известный ученый и педагог П.Ф. Лесгафт, определивший важность изучения антропологического состава народов Среднего Поволжья и Приуралья для выяснения вопросов их происхождения. Реальное воплощение идей П.Ф. Лесгафта было осуществлено на практике преподавателем Казанского, а затем и Томского университета Н.М. Малиевым и его учеником С.М. Чугуновым. Антропологическое изучение населения сопровождалось сбором краниологического (черепного) и палеоантропологического материала с последующим его использованием в качестве исторического источника по проблемам этногенеза местных народов. Работы этих исследователей заложили фундамент и определили основные направления для будущих изысканий в области этнической антропологии татар (Алексеев, 1963).

Первая работа по соматологии татар была опубликована в 1879 г., в ней дается описание физического облика касимовских татар (Безенгер, 1879). В 1886 г. И. Благоевиковым публикуются материалы по антропологии симбирских татар, а в 1891 г. Ю. Талько-Гриневич представил данные по татарам Уфимской губернии (*Благоевиков*, 1886 г.); Талько-Гриневич, 1891). В 1904 г. вышла из печати докторская диссертация А.А. Сухарева по исследованию татар Казанского уезда (Сухарев, 1904). Более частной проблеме – о пигментации татар Лаишевского уезда – посвящена статья М. Никольского (Никольский, 1912). Итоги по изучению антропологии поволжско-приуральских татар в дореволюционный период подведены в обзорной статье М.М. Хомякова (Хомяков, 1915).

Исследования по антропологии сибирских татар связаны с деятельностью известных к тому времени казанских антропологов Н.М. Малиева и С.М. Чугунова, переведенных в Томский университет. Если Н.М. Малиев занимался в основном антропологическим обследованием местного коренного населения, то С.М. Чугунов уделял большее внимание изучению и сбору палеоантропологического и краниологического материала. Результаты этих работ нашли отражение в 15 выпусках "Материалов по антропологии Сибири", вышедших из печати с 1893 по 1905 г. (Розов, 1959). С прекращением их научной и педагогической деятельности исследования по антропологии сибирских татар практически сходят на нет и носят случайный характер (Дебец, 1948).

В антропологическом отношении слабо изученными оказались астраханские татары. Из работ дореволюционного периода в путевых записках П.И. Небольсина приведены визуальные описания антропологического облика карагайской, относящихся к монголоидному типу, а в работе медико-статистического характера А. Даллингера исследованы рост и окружность груди у татар Астрахани (Небольсин, 1852; Даллигер, 1887).

Главным выводом антропологических обследований конца XIX – начала XX в. явилось положение о смешанности татар в расовом отношении.

Следующий этап в изучении антропологии татар в основном связан с многолетней научной деятельностью Т.А. Трофимовой. Ей впервые удалось провести соматологические исследования основных групп татарского народа по единой методике. Так, в 1929–1936 гг. в рамках антропологической экспедиции Института антропологии МГУ проводилось изучение физического облика поволжско-приураль-

ских татар (*Трофимова*, 1949). В 1937 г. в составе Западносибирской экспедиции ею исследованы группы тобольских и барабинских татар (*Трофимова*, 1947). Результаты этих экспедиций нашли отражение в ряде статей и обобщены в монографии “Этногенез татар Поволжья в свете данных антропологии”, где впервые не только дана исчерпывающая характеристика физического облика татар и выделены основные антропологические типы, но и предпринята попытка на основе имевшихся к тому времени палеоантропологических материалов проследить этапы расогенеза татар в тесной увязке с этнополитической историей (*Трофимова*, 1949). К сожалению, в послевоенные годы исследования по соматологии татар практически прекратились, не считая попутного изучения некоторых групп мишарей и сибирских татар (*Алексеева*, 1963; *Mark*, 1970; *Розов*, 1961). В связи с расширением археологических работ в эти годы акцент антропологических исследований сместился в область изучения палеоантропологического материала, что позволило наметить в общих чертах этапы сложения физического облика татарского народа и выявить его этногенетические истоки (*Трофимова*, 1956; *Акимова*, 1964, 1968, 1973; *Алексеев*, 1969, 1971; *Постникова*, 1987; *Яблонский*, 1987; *Ефимова*, 1991; *Багашев*, 1993; и др.).

В последние десятилетия наряду с традиционными методами антропологических исследований (соматология, краниология и палеоантропология) стали входить в широкую практику исследования по дерматоглифике, одонтологии, серологии, генетике и др. Эти методы, в той или иной степени, были апробированы при исследовании всех групп татар за исключением астраханских (*Рычков*, 1965; *Хитъ*, 1983, 1990; *Ефимова*, *Томилов*, 1990; *Рафикова* и др., 1990; *Шнейдер* и др., 1995).

Обобщая итоги более чем столетнего изучения антропологического облика татар, отметим их расовую неоднородность как внутри основных этнических групп, так и между ними, что, вероятно, отражает специфику их расогенеза и этногенетических связей. Так, в составе поволжско-приуральских татар выделяются *четыре* основных антропологических типа.

*Понтийский тип* – характеризуется мезокефалией, темной или смешанной пигментацией волос и глаз, высоким переносьем, выпуклой спинкой носа, с опущенным кончиком и основанием, значительным ростом бороды. Рост средний с тенденцией к повышению.

*Светлый европеоидный тип* – характеризуется суббрахикефалией, светлой пигментацией волос и глаз, средним или высоким переносьем с прямой спинкой носа, среднеразвитой бородой, средним ростом. Целый ряд морфологических особенностей – строение носа, размеры лица, пигментация и ряд других – сближает этот тип с понтийским.

*Сублапоноидный тип* (волго-камский) – характеризуется мезо-суббрахикефалией, смешанной пигментацией волос и глаз, широким и низким переносьем, слабым ростом бороды и невысоким, среднешироким лицом с тенденцией к уплощенности. Довольно часто встречается складка века при слабом развитии эпикантуса.

*Монголоидный тип* (южно-сибирский) – характеризуется брахикефалией, темными оттенками волос и глаз, широким и уплощенным лицом и низким переносьем, часто встречающимся эпикантусом и слабым развитием бороды. Рост, в европеоидном масштабе, средний.

Каждый из этих типов ни в одной из групп не выражен в чистом виде, но реальность их в составе татар подтверждается накоплением признаков соответствующих типов в отдельных территориальных группах. Только европеоидный тип с относительно светлой пигментацией не имеет отчетливой географической локализации в составе татар и может предполагаться лишь в виде примеси. По данным Т.А. Трофимовой среди всех исследованных татар преобладает темный европеоидный (понтийский) тип (33,5%), затем – светлый европеоидный (27,5%), сублапоноидный (24,5%) и, наконец, монголоидный (14,5%) (*Трофимова*, 1949. С. 231).

При сопоставлении данных по соматологии поволжских татар с таковыми соседних народов выявляется общее типологическое сходство, различающееся по сте-



пени выраженности отдельных типов. Так, светлым европеоидным типом татары связываются с мордвой-эрзей, частично марийцами, удмуртами, чувашами и русскими. Сублапоноидный тип объединяет татар с удмуртами, мари и некоторыми группами русских. Темный европеоидный тип понтийского облика прослеживается у некоторых групп мордвы-мокши и отчасти у южных чувашей. Монголоидный компонент южносибирского типа, наиболее ярко выраженный у татар Арского района Татарстана, наблюдается только у тюркских народов данного региона – чувашей и башкир. Материалы по дерматоглифике, одонтологни, серологнии и генетике народов Среднего Поволжья и Приуралья также выявляют общие черты в расогенезе населения данного региона.

Таким образом, формирование антропологического облика поволжско-приуральских татар и соседних народов шло в тесном этногенетическом взаимодействии, которое имело разную направленность и интенсивность в зависимости от конкретной исторической ситуации в данном регионе.

Среднее Поволжье и Приуралье, занимая географически выгодное положение между Европой и Азией, между лесом и степью и обладая богатыми биоресурсами, издревле являлось зоной контактов между народами, различающимися не только по происхождению, языку и культуре, но и по антропологическому облику. Так, судя по материалам палеоантропологии, первые контакты на генетическом уровне между лесным населением (представителями западных вариантов уральской расы) и жителями степной зоны, в целом характеризующимися европеоидным обликом, фиксируются уже в эпоху неолита и энеолита (*Яблонский, 1992*). В эпоху бронзы и раннего железа исследуемый регион становится ареной миграционных потоков, идущих как в широтном, так и в меридиональном направлении. В результате этих миграций и широких брачных связей между местным и пришлым населением шло формирование того антропологического типа, который выделяется среди поволжских татар как сублапоноидный. Этот тип в различных его вариантах является основным для местного финноязычного населения (*Акимова, 1973; Ефимова, 1991*).

С началом тюркской эпохи и приходом болгар на Среднюю Волгу наблюдаются активные этнокультурные и этногенетические взаимоотношения между тюркоязычными племенами и финно-угорским населением в рамках новообразованного государственного объединения – Волжская Булгария. Эти ассимиляционные процессы, длившиеся более 300 лет, накануне монгольского завоевания привели к образованию новой этнической общности – волжских болгар.

Анализируя краниологические серни волжских болгар домонгольского периода, можно выделить те морфологические комплексы, которые впоследствии прослеживаются в антропологическом облике современных поволжских татар. При этом следует сказать, что выявление прямых аналогий между антропологическим типом живого населения и типом, определяемым по костным остаткам, не всегда корректно (из-за несопоставимости признаков) и требует определенных допущений и специальных оговорок. Так, мезокефальный темный европеоидный (понтийский) тип, преобладающий у татар, и особенно у татар-мишарей, может быть связан с длиннголовым европеоидным типом, который был характерен для населения Хазарского каганата, проживающего на территории распространения так называемой салтово-маяцкой культуры. С упадком Хазарского каганата часть этого оседлого тюркоязычного населения, в основном алано-сарматского происхождения, переселяется на Среднюю Волгу, где оно становится одним из основных компонентов в составе волжских болгар и определяет ремесленно-земледельческий характер экономики Волжской Булгарии. Собственно болгары, связанные своим происхождением с тюркоязычными племенами Центральной Азии, Алтая и Южной Сибири, сыгравшими решающую военно-политическую роль в образовании ряда государственных объединений, в том числе и Волжской Булгарии, имели несколько иной антропологический облик. Он характеризовался в целом смешанными европеоидными типами с включением монголоидных элементов южносибирского морфокомплекса.

Данный тип прослеживается и в более поздних материалах по антропологии волжских булгар, являясь одним из основных в его антропологической структуре. Возможно, выделяемый среди поволжских татар незначительный монголоидный компонент происходит от ранних булгар и более поздних групп степного населения, главным образом кыпчакского происхождения, вошедших в состав домонгольских булгар.

Сублапоноидный и светлый европеоидный компоненты в составе волжских булгар и татар, вероятнее всего, связаны с местным финно-угорским населением. Если сублапоноидный (субуральский) тип характерен прежде всего для населения прикамско-приуральских истоков, то светлый европеоидный был распространен, скорее всего, у западных и северо-западных групп древнефинского населения, активно контактировавших с древнебалтскими и славянскими племенами. Не исключено, что европеоидное население со светлой пигментацией проникало на территорию Волжской Булгарии из северных областей Древней Руси и из древнерусских княжеств в составе военных дружин, торговцев и ремесленников, растворившихся впоследствии в местной тюркоязычной среде.

Завоевание монголами Волжской Булгарии и вхождение ее в состав Золотой Орды не внесли кардинальных изменений в физический облик волжских булгар и соседних народов. Вместе с тем влияние Золотой Орды на ход этногенетических процессов в Среднем Поволжье и Приуралье выразилось в целенаправленной политике ханской администрации по регулированию миграционных потоков, что не могло не отразиться на соотношении разных антропологических компонентов. В частности, произошло некоторое увеличение монголоидной примеси южносибирского облика в золотоордынский период и у тюркоязычного населения Среднего Поволжья и Приуралья.

Немногочисленные антропологические материалы по эпохе Казанского ханства и последующим периодам также свидетельствуют о европеоидной основе казанских татар и об их генетической близости к предшествующему, болгарскому населению (Ефимова, 1991. С. 72; Алексеева, 1971. С. 254).

Таким образом, антропологическая структура татар Среднего Поволжья и Приуралья складывалась в главных чертах еще в домонгольское время, в рамках Волжской Булгарии. Основным фактором расообразования явилась метисация между пришлым, тюркоязычным и местным, финно-угорским населением. Политические, экономические, культурные и особенно языковые изменения, произошедшие на Средней Волге в золотоордынское время и в последующие исторические эпохи, не внесли существенных изменений в расовый облик местных народов. В то же время соотношение антропологических типов, выделяемых среди поволжско-приуральских татар, не всегда было одинаковым и менялось от конкретной исторической ситуации в данном регионе на протяжении последнего тысячелетия.

Среди татар Западной Сибири выделяется несколько расовых типов. Так, уральский тип (монголоидный, с европеоидными особенностями) является основным для всех групп сибирских татар, занимающих северный ареал их проживания, и в качестве компонента прослеживается у более южных татар. Монголоидный тип южносибирского облика характерен прежде всего для татар Барабинской степи и в качестве примеси отмечается почти у всех сибирских татар, имея тенденцию к увеличению у южных, степных групп и к уменьшению у северных, лесных. Монголоидный компонент центральноазиатского типа зафиксирован только у барабинских татар, а своеобразный, так называемый чулымский тип отмечен лишь у некоторых групп тобольских и томских татар. И наконец, европеоидный тип (по мнению Т.А. Трофимовой, понтийского облика) больше проявляется у городских жителей и в меньшей мере у сельских.

По основным расово-диагностическим признакам сибирские татары занимают промежуточное положение между населением лесной зоны Западной Сибири (носители уральского антропологического типа) и тюркоязычным населением Южной

Сибири и Алтая–Саян (представители южносибирского морфотипа). Различное соотношение антропологических типов в расовом составе отдельных групп сибирских татар может указывать как на разные их генетические истоки, так и на характер генетических связей с окружающими народами.

Судя по языковым данным и материалам археологии, этнографии и письменных источников, ближайшими историческими предками сибирских татар явились кыпчакские тюркоязычные племена, часть которых в конце I тыс. н.э. освоила современные места обитания основных групп сибирских татар, вступая в различные связи с местным аборигенным населением. Проникновение тюркоязычных элементов в местную среду продолжалось и в более позднее время (*Валеев Ф.Т.*, 1993; *Конинов*, 1982). Однако палеоантропологические и краниологические материалы с территории расселения сибирских татар рисуют несколько иную картину формирования их антропологического типа (*Багашев*, 1993).

Выделенный среди сибирских татар как основной уральский антропологический тип и так называемый *чулымский* могут быть связаны с местным угорским и самодийским аборигенным населением. Южносибирский монголоидный компонент, видимо, был привнесен степными племенами кыпчакского круга и поздними группами тюркоязычного населения из Южной Сибири и с Алтая. Монголоидные черты центральноазиатского происхождения, прослеживаемые у барабинских татар, являются, вероятно, следствием тесных контактов этой группы татар с калмыками в течение XVII в. (*Трофимова*, 1947. С. 209). Усиление европеоидных черт у сибирских татар – итог смешения с поволжско-приуральскими татарами и выходцами из Средней Азии, так называемыми *бухарцами*.

Таким образом, формирование антропологического облика сибирских татар шло на основе местного субстрата, на который на протяжении всего II тыс. н.э. насаивался пришлый компонент различного этногенетического происхождения. Участие этого компонента в расогенезе сибирских татар не всегда и не везде было одинаковым, а в целом наблюдалась тенденция к его уменьшению с юга на север. Тюркизация местного края, проходившая в рамках Кимакского каганата. Золотой Орды и Сибирского ханства, не обязательно сопровождалась массовым переселением тюркских племен и ограничивалась, вероятно, политическим, экономическим и культурно-идеологическим воздействием на местное население.

Среди входящих в состав астраханских татар Т.А. Трофимовой выделены *три* антропологических типа – монголоидный южносибирский, монголоидный центральноазиатский и европеоидный. Если южносибирский тип прослеживается у поволжско-приуральских татар в виде примеси, а у сибирских в виде самостоятельного компонента, то у карагашей он является основным. Остальные типы в чистом виде почти отсутствуют и отмечаются лишь в качестве примеси (*Трофимова*, 1949).

Судя по лингвистическим данным и историческим источникам, карагаши до переселения в нижневолжские степи в конце XVIII в. входили в конгломерат ногайских племен, происхождение которых тесно связано с кыпчакским населением эпохи освоения южнорусских степей, Золотой Орды, а затем и Ногайской Орды (*Арсланов*, *Викторин*, 1995). Не противоречат этому антропологические и палеоантропологические материалы. Так, среди всех групп ногайцев были выделены те же самые антропологические типы, что и у карагашей (*Трофимова*, 1949). Небольшое различие объясняется концентрацией европеоидных признаков. По сравнению с ногайцами карагаши более европеоидны, что, вероятно, связано с их поздними контактами с окружающим европеоидным населением, татарами-переселенцами из Поволжья и Приуралья и выходцами из Средней Азии. Не исключено, что европеоидная примесь у ногайцев и карагашей генетически восходит к местному европеоидному населению, которое было включено в состав тюркоязычных племен при продвижении их с востока на запад. Монголоидные черты центральноазиатского происхождения, прослеживаемые у карагашей и, в большей мере, у ногайцев, могут быть результатом расогенеза южносибирского типа (смещение европеоидных и

монголоидных типов, при превалировании последних), влияния монголоидного населения в рамках Золотой Орды и поздних связей с калмыками (*Трофимова*, 1949). Таким образом, в основе формирования антропологического облика одной из групп астраханских татар лежит южносибирский монголоидный тип, характерный для тюркоязычного населения степей Евразии.

Резюмируя вышеизложенное, отметим, что территориальная приуроченность отдельных антропологических типов в составе поволжско-приуральских и сибирских татар отражает характер этногенетических связей между пришлым тюркоязычным и местным, в основе финно-угорским, населением. Наиболее активное генетическое взаимодействие между этими компонентами происходит в рамках раннефеодальных государственных образований – Волжской Булгарии и Кимакского каганата. Сложение антропологического типа астраханских татар непосредственно связано с формированием южносибирского монголоидного типа, которое протекало в эпоху первых Тюркских каганатов к востоку от современного их местообитания. Последующий ход исторических событий не внес существенных изменений в антропологическую структуру населения. Таким образом, сложение физического облика татарского народа завершилось в основном задолго до их нынешнего этнического оформления.

Что же объединяет в расовом отношении татар России? Во-первых, южносибирский и европеоидный антропологические типы, выделяемые у всех этнографических групп татар. Если первый тип во многом связан с ранней историей тюрков, то второй – с поздними этапами этногенеза татарского народа. Во-вторых, межрегиональные и межэтнические брачные связи татар ведут к нивелированию их физического своеобразия среди окружающих народов, в первую очередь русского, что является реальной историей наших и будущих дней.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ  
ЭТНИЧЕСКАЯ  
И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ТАТАР



ГЛАВА 4

ЭТНОПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ТАТАР  
В VI – ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XV ВЕКА

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 сравнительно мало освещен в письменных источниках, что затрудняет полноценное изучение древних и средневековых этапов этногенеза. В немалой степени острота проблемы объясняется сложностью и неоднозначностью трактовки этнических процессов средневековья специалистами различных наук.

По традиции роль важнейшей дисциплины, призванной выявлять и анализировать источники по ранним периодам истории этносов, играет археология. Однако механическое отождествление археологических реалий с исторической социальной действительностью (хозяйственно-культурные типы, этнокультурные общности и т.д.) ведет к искажению истории происхождения этносов и процессов их изучения. Кроме разнобразных чисто источниковедческих ошибок и противоречий, концепции “археологической этногенетики” имеют один общий недостаток – отсутствие теоретической проработанности общих и единообразных понятий, ведущее к противоречивости применяемых разными авторами терминов и методик реконструкции прошлого. Особенно это касается понятий теоретической археологии и этнологии, что выражается в произвольном, часто квазинаучном употреблении таких определяющих терминов, как “археологическая культура”, “тип памятника”, “этнос”, “племя”, и их соотношения. Незавершенной остается и проблема эвристических возможностей археологии, конкретно, самой логики и этапов реконструкции этнических процессов на базе археологии (Кнабе; Арутюнов; Клейн; Шницерльман, 1984, 1993). Теоретическая несопоставимость и случайность в употреблении базовых понятий науки и их неадекватность побуждают к перескакиванию через промежуточные стадии анализа материала и стимулируют появление упрощенных трактовок характера этнических процессов в древности и средневековье. Очевидно, что построение современной концепции этногенеза и этнической истории татарского народа требует развития исследований в области изучения символов и образов этничности, развернутых описаний сюжетов и мифологем, характерных для этнополитической истории древних татарских обществ, а также их отражения в материальной, предметной этнокультурной сфере.

**История этнонима и локальные самоназвания.** Этноним “татары” является общенациональным и употребляется всеми группами, образующими татарскую этническую общность, – Поволжья и Приуралья, Западной Сибири, Крыма, Буджака (Румыния) и исторической Литвы. В прошлом у всех этнотерриториальных групп татар имелись и локальные этнонимы: у поволжско-приуральских татар – *месел-*

ман, казанлы, мишэр (мещеряк), тилтэр, керэшен, нагайбэк, кэчим и др.; у астраханских – нугай, карагаи, юрт татарлары и др.; у сибирских – тоболлык, туралы, бараба, төмәнлек, бохарлы и т.д.; у литовских – мөслим, липка (литва), липка татарлары.

Первые этноним “татар” появился у тюркских и монгольских племен Центральной Азии в VI–VIII вв. 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 (Золотая Орда) в XIII–XIV вв. численно преобладали кыпчаки, 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 “татар” в качестве экзоэтнонима использовался на Руси, в Европе и в мусульманских странах для обозначения всего населения Золотой Орды. Возникшее в его среде этнополитическое самосознание (официальная историография, символы и мифологемы общности и т.д.) сыграло ключевую роль в распространении этнонима “татары” на обширной территории Золотой Орды, особенно в среде кочевой и чинювной джучидской знати.

**Основные теории этногенеза.** Дискуссии об этапах и ключевых точках этнической истории татарского народа имеют давние корни. Можно выделить три основные концепции происхождения татар.

**Булгаро-татарская теория** базируется на положении, что этнической основой татарского народа являлся болгарский 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 булгарское общество. Важнейшим следствием господства Улуса Джучи стал распад единого государства Волжской Булгарии на ряд владений, а единой булгарской народности – на две этнотерриториальные группы (“булгаро-буртасы” улуса Мухша и “булгары” волго-камских булгарских княжеств). В период Казанского ханства булгарский (“булгаро-казанский”) этнос упрочил раиние домонгольские этнокультурные особенности, которые продолжали традиционно сохраняться (включая и самоназвание “булгары”) вплоть до 1920-х годов, когда этносу татарским 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 годы с появлением теории стадийности развития языка и автохтонного происхождения народов (“учение Марра о языке”) (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 годы (А.П. Смиринов, 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. Томилев и др.).

**Теория татаро-моңгольского происхождения** татарского народа основывается на факте переселения в Европу кочевых татаро-моңгольских (центральноазиатских) этнических групп, которые, смешавшись с кыпчаками 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 болгарское население было частично истреблено или, сохранив языкчество, сдвинулось на окраины, а основная часть подверглась ассимиляции со стороны пришлых мусульманских групп, принесших городскую культуру и язык кыпчакского 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. Дмитриев, 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 и Хазарского каганата, Волжской Булгарии, кыпчакско-кимакских и татаро-моңгольских этнических групп степей Евразии. Основным элементом в процессах этногенеза и этнической истории ее сторонники считают факторы становления и развития самосознания (выражающегося в этнониме, исторических представлениях и традициях), религии, государственности, письменной культуры и системы образования, указывая на более широкие этнокультурные корни общности татарской ииации, чем Урало-Поволжье.

В качестве ключевого момента этнической истории татарского этноса данная теория рассматривает период Улуса Джучи, когда на основе пришлых моңголо-татарских и предшествующих местных – болгарских и кыпчакских традиций возникла новая государственность, культура, литературный язык. В Улусе Джучи, в первую очередь в среде мусульманизировавшейся военно-чиювовой 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, конечно, 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 ииации. Результатом культурно-интеграционных процессов явилось формирование современной (“этнополитической”) ииации, что выразилось в сложении 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. Наджиб, 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. Измайлов и др.

В истории становления средневекового татарского этноса можно выделить следующие этапы: образование основных этнических компонентов (середина VI – середина XIII в.) и формирование татарской этнополитической общности (середина XIII – первая четверть XV в.). 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 позднезолотоордынских государственных образований. 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.

## ПРЕДЫСТОРИЯ ТАТАРСКОГО ЭТНОСА. ОБРАЗОВАНИЕ ОСНОВНЫХ ЭТНИЧЕСКИХ КОМПОНЕНТОВ ТАТАР (VI – СЕРЕДИНА XIII ВЕКА)

**Тюрки евразийских степей.** Прототюркский этно- и глоттогенез охватывал обширную область Центральной Азии и Южной Сибири. В формировании этнокультурных и антропологических, а во многом и языковых особенностей этого населения основную роль сыграло постепенное смешение монголоидных тюрко-монгольских групп с европеоидным иракским и индоевропейским, а также с субстратным угро-финским, самодийским, кетоязычным населением. Процесс этого взаимодействия, протекая в течение длительного времени, начался, очевидно, с эпохи каменного века.

Тюркские 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, 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.) (*Вайнштейн*. С. 283–290; *Кляшторный, Савинов*. С. 6–7). Именно в эту эпоху уходят корнями истоки основных этнокультурных и этнополитических компонентов татарского этноса.

Этническая ситуация в евразийских степях в I тыс. до н.э. – первой половине I тыс. н.э. может быть охарактеризована как сосуществование и постепенное смешение ираноязычных и тюркоязычных скотоводческих племен, представленных



различными археологическими культурами. Эта картина изменилась в начале I тыс. н.э. с появлением племени гунов. Объединение кочевых племен хунну (сиюну), этноним которых в Европе стал звучать как гуины, сформировалось в степях Монолии и Забайкалья. Испытав давление Китая, хунну в III в. до н.э. консолидировались и, подчинив соседние тюрко-монгольские племена (сянби, дунху и др.), создали свою державу. Государственность хунну и ее институты испытали влияние китайской цивилизации, но развивались на собственной оригинальной основе. Власть принадлежала правителю – *шаньюю*, которая делилась на два крыла (западное и восточное), управляемые особыми князьями – родственниками *шаньюя* (*Кляшторный*, 1982. С. 243–254; *Кычанов*, 1997. С. 6–38). Установление господства клана хунну над другими народами потребовало выработки сложной государственной системы управления и социальной структуры, а также создания идеологической системы легитимации власти (*шаньюю* как правитель “порожденный Небом и Землей, поставленный Солнцем и Луной”), что вызвало внутреннюю консолидацию хунну, которая, очевидно, усиливалась в ходе противостояния Китаю и ираноязычным народам (*юечжи*). В результате войны юечжи были разбиты и изгнаны в Среднюю Азию, что открыло эпоху господства тюркских народов в степях Евразии и ускорило процессы их расселения. В середине I в. н.э. держава хунну распалась (*Бернштам*, 1940; 1951; *Гумилев*, 1960; *Кляшторный*, 1982). Одна часть хунну подчинилась Китаю, другая – двинулась на запад, вовлекая в движение различные тюркские (огурские), тюркские и иранские племена.

В середине II в. и.э. античные источники (Дионисий, Птолемей) фиксируют появление иарода “хунны” к востоку от Каспийского моря. Несомненно, гуины, достигшие границ античного мира, были уже не теми хуннами, которые обитали в Центральной Азии, как в культурно-бытовом, так и в языковом отношении. Недаром так остро стоит вопрос о соотношении азиатских хунну и европейских гуинов (о культуре и языке гуинов см.: *Иностранцев*, 1926; *Засецкая*, 1994; Зарубежная тюркология; *Хауссиз*, 1977). Очевидно, что у гуинов в значительной мере сохранились лишь социальная организация и этноним. Характерные черты этой эпохи – возникновение тюркских этнополитических объединений, распространение элементов общевразийской культуры, касающейся в первую очередь социально престижных деталей костюма, оружия и быта, богато украшенных золотом и обильно инкрустированных драгоценными и полудрагоценными камнями, а также элементов духовной культуры, выражавшихся, в частности, в сходных типах погребального обряда, представлениях о социальной исключительности (обряд деформации черепа), в формах государственности и политической идеологии. В этот период началось резкое усиление тюркизации в Евразии и продвижение на запад, в Европу, кочевых групп и кланов из Центральной Азии (*Бернштам*, 1951; *Ермолова*, 1999; *Петрухин*, *Раевский*. С. 140–144).

В середине III в. гуны стали реальной силой, а в 375 г. они вышли к границам Римской империи, сокрушив аланов и готов, частично покорив их, частично выдвинув в пределы империи. Это послужило толчком к Великому переселению иародов, разрушившему античный мир, на развалинах которого возникли различные варварские королевства. Держава европейских гуинов, возникшая в Паинионии, включала, видимо, европейские степи вплоть до Волги. Конгломерат разноязычных народов был непрочен. Вскоре после гибели их вождя Атиллы (452) держава распалась, а восставшие народы нанесли поражение гуннам в битве при Недао (454), заставив гунноское племя *акацир* отступить в Поволжье (*Иордан*. С. 37, 262–263), где их поглотила новая сила – *болгары*. Возможно, именно в это время или несколько ранее одна из групп огуру-тюркских племен, разбитая в степи, отступила в леса Окско-Свияжского междуречья, дав начало формированию современных чувашей.

Первоначально болгарские племена, бывшие частью племенного союза *теле* и входившие в союз огуруских племен, обитавшие, очевидно, в лесостепной и степной зонах Казахстана и Западной Сибири, испытали влияние социальных изменений,

связанных с движением гунов. Первое упоминание об этих народах в Восточной Европе содержит хронография Приска Панийского, который отмечал, что около 463 г. откуда-то из глубин Азии в Причерноморье вторглись некие неизвестные до того племена – *огуры (уроги), сарагуры и оногуры (Кляшторный, Савинов, 1994. С. 63; Ермолова, 2000. С. 133–137)*. Их вторжение было вызвано натиском савир в середине V в., которые были сдвинуты в результате движения в Европу авар (вероятно, *жуаньжуани* китайских источников) (Материалы..., 1984. С. 278, 404; Савинов, 1984. С. 26–28,50), потерпевших поражение от тюрков.

Огурский союз, в котором усилились *болгары*, после распада державы гунов во главе с Аттилой стал главенствовать в Северном Причерноморье. Начало этого периода письменные источники фиксируют 480 г., когда византийский император Зенои обратился к болгарам за помощью против остготов. Это было важным свидетельством геополитической значимости болгарских племен (*кутригуров и утигуров*) для Византии, которая привлекала их для борьбы с балканскими соседями, так как в конце V – начале VI в. они представляли собой главенствующую силу в причерноморских степях (*Гадло, 1979. С. 58–59, 78–88; Golden, 1980. Р. 30–34*). Во второй половине VI в., подорвав силы в войнах с Византией и в междоусобицах, кутригуры и утигуры были завоеваны аvaraми, создавшими свой каганат в Пондавье.

Племя *савир (сувар)* появилось на Северном Кавказе в начале VI в. (*Гадло, 1979. С. 88–92*). Около 515 г. за влияние на это объединение в своих политических целях уже соперничали Византия и Сасаниды. Есть данные о том, что савиры имели этнические контакты с огурскими племенами (*Golden, 1980. Р. 34–36*). Среди тюркских племен Предкавказья в арабских источниках упоминаются *баланджарь/баранджары* (*Гадло, 1979. С. 120–126; Golden, 1980. С. 38*). С приходом авар в 558 г. объединению савир был нанесен мощный удар. Они утратили главенство в степи, позднее войдя в состав Хазарского каганата. Господство авар оказалось недолгим, и в 568 г. они отступили в Паннонию под натиском тюрков, завоевавших степи Северного Кавказа (*Гумилев, 1967. С. 36–39; Эрдели, 1982. С. 50–58; 1986. С. 317–33*).

**Тюркский каганат (551–603)**, в период наивысшего подъема имевший огромную территорию – от Маньчжурии до Северного Причерноморья, от верховьев Енисея до верховьев Амударьи, позднее распался на Восточный (603–630) и Западный (ок. 583–657 гг.). Тюркские каганаты, которые спустя некоторое время были разбиты империей Таи. Но затем тюрки под руководством клана Ашина восстали и на короткое время создали II Тюркский каганат (687–745), который позднее пал под ударами китайцев и восставших покоренных племен (*Кляшторный, 1995, 1995(а)*).

Сами создатели этого государства – *тюрки*, повествуя о возникновении своего народа и государства, в официальной истории, которая сохранилась в строках надписи на надгробии в честь военачальника Кюль-тегина, в 732 г. писали о начале своей истории:

*Когда сверху возник свод Неба голубой,  
а бурая земля раскинулась внизу,  
меж ними род людской был утверждён и жил.  
Тот род людской сперва хранил Бумян-каган,  
а Истеми-каган продолжил труд его*

(Поэзия... С. 27–28)

Легенды связывают происхождение тюрков с Восточным Туркестаном и позднехунскими племенами. Китайская историческая хроника “Чжоу-шу” пишет: “Тузюе (*тюрки*) есть особое племя хуину (сюину). Их родовое имя ашина”. Согласно этой легенде, предки тюрков, жившие на краю большого болота, были истреблены воинами соседнего племени. Уцелел лишь изуродованный врагами 10-летний мальчик, которого выкормила волчица, ставшая его женой. Скрываясь от врагов, убивших покаленного воина, волчица бежит в горы к северу от Турфа-

ия (Восточный Туркестан). Там и рождаются у нее 10 сыновей, которые женятся на девушках из Турфана. Один из этих сыновей, по имени Ашина, стал вождем нового племени и дал ему свое имя. Позднее, в середине V в. вожди племени *ашина* уводят своих сородичей на Алтай, где они, возглавив местные племена, принимают имя *тюрк*. Название племени ашина стало династийным именем тюркских каганов. (Кононов, 1947; Кляшторный, 1964. С. 103–106, 108–112).

Тюрки Ашина к середине V в. подчинили часть племенного союза *теле*, из состава которых вышли огузские и огурские племена. Новое объединение, состоявшее из 12 племен, стало называться Тюркским государством – *Тюрк эль*. Под предводительством вождя Бумына из рода Ашина тюрки восстали против жуаньжуаней (авар) и в 551 г. нанесли им поражение. После победы Бумын принял титул кагана и основал новую державу (Гумилев, 1967. С. 26–30; Кляшторный, 1995. С. 60–61). Надпись в честь Кюль-тегина (732), передавая тюркскую историографическую традицию, так повествует об известности и могуществе основателя каганата:

*Каганы, отходя в мир мертвых,  
всем живым старались завещать устроенную жизнь.  
На погребенье их – оплакивать и почитать –  
с восхода шел союз беклийских степняков,  
с других углов земли – тибетцы, татабы,  
табгачи шли сюда, отуз-татары шли,  
уч-куруканы, рум, кидани – не счесть  
народов, что влеклись на погребальный сход:  
так тюркский каганат был славен и силен,  
так был каган его силен и знаменит*

(Поэзия... С. 28–29)

Прямых свидетельств проникновения тюрков в Поволжье практически нет. Несомненно, что Южный Урал и Нижнее Поволжье входили в состав каганата. Труднее с археологическими доказательствами. С одной стороны, археологи не всегда ясно представляют критерии именно тюркских этносов древности, а с другой – в Среднее Поволжье доходили лишь отголоски событий, бушевавших в Великой степи: новые элементы культуры, вторжение новых племен, выброшенных потоком событий из степи, и т.д. (Генинг, Халиков, 1964; Халиков А.Х., 1971, 1989; Казаков, 1999).

Уже к 560-м годам Тюркский каганат включается в мировую систему дипломатических и экономических отношений с Византией, Ираном и Китаем.

В 571 г. Истеми-каган перенес военные действия за Волгу, завоевал Северный Кавказ и вышел к Керченскому проливу, подчинив себе алан, болгар и другие народы Предкавказья. Тем самым каган расчищал себе обходной путь в Византию через Хорезм, Поволжье и Кавказ. Интенсивность контактов между тюрками и византийцами резко возросла, в течение 10 лет после приезда Мааниаха страны регулярно обменивались посольствами, каждое из которых сопровождалось торговой миссией (Гумилев, 1967. С. 33–36; Кляшторный, 1995. С. 61; Кляшторный, Савинов. С. 20–22).

Устойчивости кочевой империи тюрков, сохранению ее единства способствовали сложная социальная система и жесткая организация власти. Государь тюрков из рода Ашина носил титул *каган*, жена имела титул *катун/хатун*. Тюркские каганы, согласно официальной традиции, получили свое место в мироздании по воле Неба, они были «рождены Небом» и одновременно «подобны Небу». Бильге-каган титулует себя «Небopodobный, неборожденный тюркский мудрый каган» (Кляшторный, 1981. С. 136–137; Трепавлов, 1993. С. 66–70; Кычанов, 1997. С. 247–254).

Кагану в управлении *эле* (государством) помогал клан его сородичей. В целом тюрки были правящим социальным слоем, возвышавшимся над всеми другими народами степи, но внутри, в свою очередь, они имели сложную социальную структу-

ру. Судя по древнетюркским надписям, выделялись четыре категории “управляющих”: члены правящего клана; правители союзных тюркам племен; чиновники-администраторы, располагавшиеся справа от кагана; чиновники-администраторы, располагавшие слева от кагана. Ближайшее окружение кагана составляла гвардия, именовавшаяся “волки” по ее знамени, украшенному золотой волчьей головой (*Бернштам*, 1946. С. 87–147; *Кляшторный, Савинов*. С. 66–72; *Кычанов*, 1997. С. 101–107).

Вся территория каганата была разделена на три части – центр, в котором сидел каган – глава государства, и два “крыла” – восточное и западное, которыми управляли два других члена рода Ашина с титулом “каган”. Внутри “крылья” также делились на части. Например, в Западнотюркском каганате каган разделил страну на 10 частей, каждому правителю которой в качестве символа власти была дана стрела из каганского колчана и с тех пор западная часть каганата стала именоваться “десять стрел”/“он ок”. Все “десять стрел”, в свою очередь были разделены на левое (пять кочевий племен *дуло*) и правое (пять кочевий племен *нуишиби*) “крылья”. Это традиционное, еще с хунских времен, деление страны на части обеспечивало стабильность управления и концентрацию военной мощи в условиях господства кочевого скотоводства, а также способствовало относительно стабильности правящего дома, когда наиболее опасные соперники кагана получали в управление свой удел. Но одновременно наличие других каганов, кроме верховного, ограничивало центральную власть и привело позднее к разделению тюрков на западных и восточных (*Кляшторный, Савинов*. С. 18–19; *Кычанов*, 1997. С. 101–107).

Постепенно каганат утрачивал военную силу и могущество. Уже к 634 г. он потерял свои владения к западу от Сырдарьи. Государство вступило в полосу затяжного кризиса, главной причиной которого была борьба за власть между знатно различными племенными объединениями. В 638 г. племена *дуло* провозгласили каганом одного из присланных к ним приицев. После тяжелой и кровопролитной войны между племенами *дуло* и *иуишиби* каганат распался на две части. Межплеменная гражданская война в каганате продолжалась 17 лет, пока вторгшиеся в Семиречье китайские войска (657) не разгромили ополчение “десяти стрел”, подчинив себе весь Восточный Туркестан (*Кляшторный*, 1995. С. 63–64).

После разгрома Восточнотюркского каганата в 630 г. тюрки были расселены императором династии Тан Тайцзуном в Ордосе и превращены в федератов империи. Часть тюркской аристократии поступила на имперскую службу. Но для основной массы кочевников, принудительно переселенных в ограниченный район, условия существования были довольно трудными. Это привело к многочисленным восстаниям и мятежам, возглавляемым потомками каганов. В 679–681 гг. такое восстание поднял Кутлуг-чора. Он сумел привлечь на свою сторону большинство тюрков и нанес ряд поражений китайским войскам. Уже в 687 г. во главе небольшой, но закаленной в боях армии он вторгся в степи Моңголии и подчинил себе племена *теле* во главе с *уйгурами*. Так возникло новое государство тюрков – Второй Тюркский каганат; в честь этого Кутлуг принял имя Ильтериш-каган, положив начало новой династии. В рамках нового объединения возродилась традиционная структура Тюркского государства (*Гумилев*, 1967. С. 269–284; *Кляшторный*, 1995а. С. 151–152).

Наивысшего расцвета новая держава достигла при Капаган-кагане (692–716), когда тюрки объединили территорию почти всей Центральной Азии. Однако во время вторжения в Среднюю Азию войска тюрков потерпели поражение от арабов. Последовали восстания покоренных племен и междоусобные распри, закончившиеся гибелью Капагана. После его смерти к власти пришел его племянник Бильге-каган. Он и его брат Кюль-тегин вернули на некоторое время власть в степи и заставили китайского императора в 727 г. выплатить дань. Но уже при их потомках новые поражения и восстания *тюркшей*, *уйгуров*, *басмылов* и *карлуков* разрушили державу тюрков и в 745 г. Второй Тюркский каганат перестал существовать. На

просторах Великой степи начиналась эпоха новых тюркских государств (Гумилев, 1967. С. 285–327; *Кляшторный*, 1995(а). С. 153–154).

Духовная культура тюрков, судя по целому ряду источников, представляется довольно развитой и сложной. В отличие от многих других центральноазиатских народов древности и средневековья, сведения о культуре которых мы черпаем из отрывочных упоминаний о них, оставленных соседями, тюрки имели собственные письменные памятники, позволяющие реконструировать их картину мира. Исходным для такой реконструкции становится описание древнетюркской религии орхонскими памятниками. В преамбуле эпитафии в честь Кюль-тегина так излагается концепция начала мира:

*Когда вверху возник свод неба голубой,  
а бурая земля раскинулась внизу,  
меж ними род людской был утвержден и жил*

(Поэзия.. С. 27)

Картина мироздания тюркам, судя по всем источникам, представлялась такой: вверху было голубое небо, внизу – бурая земля, между небом и землей – люди, “человеческие сыны”. Над человеческими сынами – династия тюркских каганов, “поддерживающая и устраивающая” государство – *эль* и закон – *тор* тюркского народа, если не всего рода людского, то его лучшей и достойной части.

Владыкой Верхнего мира и верховным божеством древнетюркского пантеона являлся *Тенгри* (Небо). В отличие от Неба – части космоса оно никогда не именуется *кёк* (голубое/синее небо). Именно Тенгри распоряжается всем происходящим в мире и, прежде всего судьбами людей. Тенгри “распределяет сроки жизни”, но рождением “сынов человеческих” ведаёт Умай – богиня плодородия и новорожденных, олицетворяющая женское начало. Вместе с Тенгри она покровительствует воинам. Тенгри и Умай воплощали божественную пару небесных владык. Как каган подобен (по своему образу) Тенгри, так его супруга – *хатун* – подобна Умай. Тенгри дарует каганам мудрость и власть, дает санкцию на управление народом, “организуя и устраивая” его, а также наказывает согрешивших против его воли и власти правителя.

Главным божеством Среднего мира была покровительствующая тюркам “Священная Земля–Вода” (Ыдук Йер–Суб). Именно на ней располагалась священная земля тюрков – Отюкен-иш. Судя по тюркским надписям, каганы, по их представлениям, правили не только силой неба, но и силой “земли–воды”:

*Но сверху Небеса, а снизу Мать–Земля  
(т.е. Священная Земля–Вода)  
сказали тюркам: “Вы не смейте погибать!”  
“Да не исчезнет род – да будет жив народ!” –  
так Небо и Земля их обязали быть*

(Поэзия... С. 30–31)

Смертью, согласно представлениям тюрков, ведал грозный бог Эрклиг – владыка царства мертвых. Это был важный и яркий персонаж тюркского пантеона, “разлучающий” людей и посылающий к ним “вестников смерти”. Культ его был связан с почитанием душ умерших. С этими представлениями связаны погребальные обряды тюрков: трупосожжение с конем и вещами умершего, устройство надмогильного сооружения и установка в нем изображения покойного и мемориального памятника с описанием событий его жизни. Погребальная обрядность кагаинов и знати тюрков отличалась от обычаев основного населения и носила не этнический, а социальный характер.

Важным элементом культуры тюркского времени были каменные изваяния, среди которых выделяются изображения воинов с оружием в одной руке и сосудом в другой, фигуры без оружия с сосудом в обеих руках и простые изваяния с личи-

ной. Все типы изваяний отличаются по деталям оформления, но идейное содержание их, преследующее цель сохранить облик умершего для совершения определенных поминальных обрядов, идентично. Позднее данный ритуал распространился с волиами тюркских племен в Западную Сибирь, на Южный Урал и в Восточную Европу (Федоров–Давыдов, 1966; Плетнева, 1974).

Археологические памятники древнетюркского времени в Центральной Азии и Южной Сибири, выявленные и изученные исследователями, образуют сложную этнокультурную общность, которая характеризуется тремя основными видами памятников: погребения с конем или соответствующим набором инвентаря, поминальные сооружения и изваяния, схематические изображения горных козлов. Эта общность и может быть названа алтае-телесскими тюрками (Савинов 1984: С. 50–64). Этнокультурные традиции этих племен оказали впоследствии определяющее влияние на особенности культуры практически всех средневековых кочевых тюркских народов Евразии.

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 истоящую революцию в кочевой культуре. Впервые традиции общей письменной цивилизации оказались распространенными на обширной территории, став достоянием не отдельного племени (какими 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 (Кляшторный, 1964; 1981; Кляшторный, Савинов. С. 76–88; Гумилев, 1967. С. 65–85; Тренавлов, 1993; Худяков, 1998. С. 33–61).

В границах этой первой евразийской империи находились и другие группы, которые могут быть отнесены к этническим предкам татар. Этнополитическое объединение *татар* (*отуз-татар*) сформировалось в степях Монголии после распада каганаата жуаньжуаней в результате объединения группы тюркских и монгольских племен. Впервые *отуз-татары* были упомянуты в надписи на памятнике Кюльтегину, свидетельствующей о подчинении их во второй половине VI в. кагану тюрков Бумьину. Позднее, в VIII в. объединение отуз-татар под военно-политическим давлением китайцев и тюрков распалось на несколько союзов племен. Наиболее из вестным и сильным из них стало объединение *токуз-татар*. О языке и культуре древних татар (VI–VIII вв.) нет достаточно достоверных сведений: одни языковеды считают их тюркским (П. Пеллио), другие – монгольским (М.Ц. Мункув, Ж. Жэлье) народом. В политических событиях Центральной Азии токуз-татары являлись союзниками кыргызов и выступали на их стороне против тюрков (война 723–724 гг.). Распад Тюркского каганата позволил татарам создать свое государственное объединение в Восточном Туркестане, которое в союзе с *огузами* 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-кыпчакскими* племенами образовали Кимакский каганат. По кимакской исторической традиции, «сохраненной в труде Гардизи “Зайн ал-ахбар” – “Укращение известий” XI в., 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 (Ганьжуское, Турфанское и др.), создав поздние этнополитические объединения на границе Восточного Турке-

стана 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 “татар” 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 Китай в 958, 996, 1039, 1084 гг. и в Среднюю Азию в 965, 981 гг.), заключали военно-политические союзы с Ганьжоуским и Турфанским княжествами уйгуров, а в конце XI– начале 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 годы княжества западных татар и уйгур были завоеваны государством Каракитаев (западных *киданей*) (*Кляшторный*, 1993; *Кадьрабаев*, 1993. С. 25–46).

В составе народов Тюркского каганата были известны также *чигили* (*изгили*, *езегели*), 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 (Гардизи упоминает титул *чигил тухчин*).

**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 *унонондур*, во главе с кланом Дуло, сформировали свое этнополитическое объединение. Некоторое время оно находилось в зависимости от Аварского каганата, но в 635 г. правитель болгар Органа и его племянник Кубрат (перевод его имени с тюркского трактуют как “ты должен собрать народ”, см. *Чичуров*. С. 113), 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 названием “*Великая Болгария*” (*Мерперт*. С. 15–18; *Гадло*, 1979. С. 108–111; *Golden*, 1980. Р. 44–45). Это государственное объединение выступало как союзник Византии, а Кубрат даже принял от императора Ираклия титул патрикия. После смерти Кубрата (640–660-е годы) его держава распалась (*Чичуров*. С. 60–62, 161). Хотя Великая Болгария существовала исторически недолго, однако в этот период сформировалось особое этнополитическое самосознание, так как после распада и переселения различные группы болгар и на новой родине сохраняли свой этноним и 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” (*Чичуров*. С. 162). 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 (*Литаврин*. С. 132–154). В Дунайской Болгарии долгое время сохранялся дуализм в организации власти и языке, но вскоре после принятия христианства (864) и подавления мятежей болгарской зна-



Рис. 2. Изображение воинов тюркского времени. Сулекская писаница (по Ю.С. Худякову)



Рис. 3. Булгарские всадники. Рисунок на костяной накладке. VII – начало VIII в. Среднее Поволжье. Шиловский могильник (по Багаутдинову и др.)



Рис. 4. Булгарский конный воин. IX–XI вв. Рисунок на серебряной чаше. Зауралье

ти 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 (Литаврин. С. 150). 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 (Мерперт. С. 11; Golden, 1980. P. 45).

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 чис-



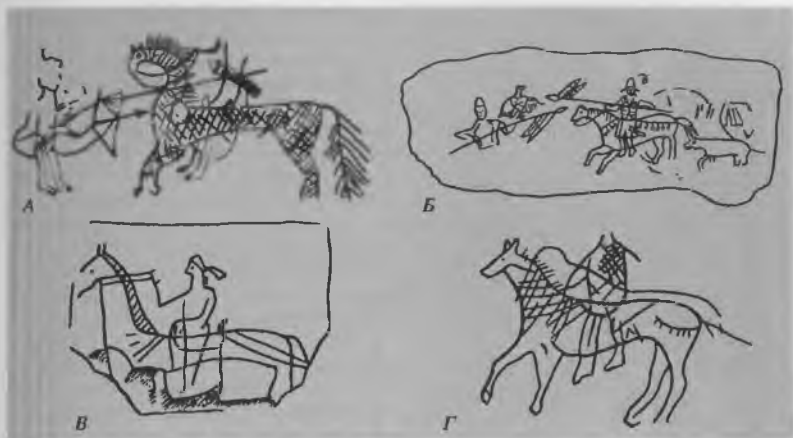


Рис. 5. А, В – Хазарские всадники. Граффити на камне. VIII–IX вв. Подонье  
 Б, Г – Болгарские всадники. Рисунок на камне. IX в. Дунайская Болгария (по В.Е. Флеровой)



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

ле и хазарским), хазары, разгромив болгар, к 80-м годам VII в. стали господствовать на Северном Кавказе (Чичуров. С. 61; Golden, 1980. Р. 49–67). Вероятно, хазары стояли во главе реорганизованного союза савиров (Новосельцев. С. 89 и сл.). Правящий род хазар был, очевидно, связан с тюркским кланом Ашина (Новосельцев. С. 134). Но в VI в. византийские источники обычно предпочитали локализовывать их во “внутренней Скифии”, имея в виду *землю алан* – Барсиллю (во время правления императора Маврикия, 582–602 гг.). Хазарский каганат, являвшийся одним из



Рис. 7. Костяная пластина для защиты запястья лучника. Биляр. X–XIII вв. (ГОМ РТ)

яняется 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*) (Гадло, 1983). После тюркизации в Восточном Предкавказье они слились с хазарами, а в Западном – с булгарами. Недаром у Ибн Русте и Гардизи племя *берсула* упоминается в составе болгарских племен (Хвольсон. С. 22; Заходер. С. 28; Golden, 1980. P. 143–147).

После крушения Хазарского каганата, последовавшего за походами русов и печенегов (965, 968–969), остатки хазарского населения в Нижнем Поволжье, Западном Предкавказье и Крыму сохранились еще вплоть до XII в. (Плетнева, 1986. С. 62–73; Новосельцев. С. 219–248). 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 годы XI в. Хазарское

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 (Плетнева, 1967). Такие города Хазарского каганата, как Баланджар, Варачан/Вараджан, Самандар, Итиль/Атиль, Саркел (Шаркиль) известны не только по письменным источникам, но и по археологическим материалам (Артамонов, 1962; Плетнева, 1986; Новосельцев. С. 122–134).

О языке хазар есть довольно разные точки зрения. По одной из них, хазарский язык был родственным с болгарским и относился к огурскому типу (Golden, 1980. P. 26, 112 и сл.). 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 (Новосельцев. С. 80). Их близость, возможно, объ-

государство окончательно было ликвидировано, в результате в Нижнем Поволжье закрепилась Волжская Булгария. В XII в. жившие в Саксине болгары и сувары имели даже своего “эмира” (*Новосельцев*. С. 231).

**Волжская Булгария.** Болгарские (булгарские) племена, возможно возглавлявшиеся *котрагами*, обитавшими по правобережью среднего Дона, переселившиеся в Поволжье в конце VII в., оказались в окружении этнически близкого тюркского населения, которое пришло сюда несколько ранее (*Генинг*, 1989. С. 13; *Казаков*, 1999). По данным арабских авторов, кроме болгар, среди них отмечаются группы *барсил* (*берсула*), *эсегел*, *савир* (*сувар*), *баранджар*, т.е. население Волжской Булгарии, кроме болгар, включало алано-хазарский (*баранджары*), тюрко-огурский (*савиры/сувары*), центральноазиатский (*эсегели/чигили*) компоненты (*Golden*, 1980. С. 86–89). Археологическими свидетельствами переселения болгар в Волго-Камье являются Бураковское погребение, погребения Шиловского, Бруснянского и Новинковского могильников, имеющие аналоги в памятниках Северного Причерноморья (Малая Перещепина) и Болгарии (Мадара) (*Багаутдинов* и др. С. 150–164). Первоначально болгары 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 кушнареновско-караякуповской культуры) (*Генинг*, *Халиков*. С. 129 и сл.; *Халиков А.Х.*, 1989. С. 71–87). В степном Заволжье и на Южном Урале исследователи локализируют легендарную прародину венгров – “*Magna Hungaria*” (*Халикова*, 1975; 1976; *Седов*, 1987). Постепенно местные племена начинают консолидироваться вокруг болгар (*Казаков*, 1992. С. 255–272, 298–330).

В процессе складывания государства наиболее сильной оказалась этнополитическая общность (союз племен) болгар (возможно, “серебряные болгары” русских источников) во главе с Алмышем (Алмушем) (*Ковалевский*. С. 131–139), создавших в 910–970-е годы два владения (эмирата) – Болгарский и Суварский (видимо, во главе с племенем сувар). Разгром Хазарского каганата привел к усилению болгар, около 980 г. объединившихся в единое Болгарское государство. С X в. в состав населения Булгарии постоянно включались отдельные группы огузо–печенежских и кыпчакских племен, а также соседних народов (*буртасы*, *маджары/мадьары*), которые активно ассимилировались булгарами. О достаточно тесных контактах болгар 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 болгары” *собекуляе*, *челмата*, *темтюзю*, в целом считавшихся булгарами. Хотя, скорее всего, эти группы были территориальными образованиями (очевидно жители определенной округи с городским центром), хотя нельзя исключать, что такие названия восходят еще к родоплеменным этнонимам.

Волжская Булгария занимала территорию от Окско-Свияжского 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, Вальнское – “*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 болгарские 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, полусоседное и стойловое скотоводство, рыболовство, промыслы (охота на пушного зверя, бортничество и пр.), разнообразные ремесла (металлургия железа и бронзы, гончарство, стеклоделие, деревообработка, косторезное, ювелирное, оружейное дело и т.д.) и участие в региональной и мировой торговле (волго-балтийский и поволжско-среднеазиатский пути) (Фахрутдинов, 1984; Халиков, 1989; Zimonyi; Хузин, 1997).

Булгарское государство имело развитую социальную структуру. Источники (в том числе и нумизматические) сообщают о существовании династии болгарских правителей, которые в начале X в. носили титул *эльтебер*, а с конца X в. – *эмир* (Фахрутдинов, 1984. С. 20–25). Иерархия социальных верхов общества реконструируется по письменным источникам недостаточно четко, но явно выделяются *беки* (князья) – правители отдельных земель и городов, военно-служилая знать (*йорупчур*) и представители духовенства.

Огромное значение в консолидации болгарского этноса сыграли официальное, на государственном уровне, принятие ислама (900–920-е годы), 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. Болгария 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. проникал в духовную культуру общества, изменив тюркские традиции и отеснив языческие культы в область суеверий. Утверждение на всей территории страны унифицированной культуры мусульманского типа способствовало формированию основных черт этнополитической болгарской общности (Халикова, 1986. С. 43–106; Халиков А.Х., 1989. С. 103–117; Zimonyi, 1990; Материалы по истории татарского... С. 39–47).

В условиях развитого средневекового государства шло становление и развитие городов, формировалась культура городского типа. выработались наддиалектное городское койне (на основе тюркского языка кыпчакско-огузского типа) и нормативный литературный язык. Проблема языка волжских болгар до сих пор остается дискуссионной. Наиболее аргументировано мнение, что в этот период на территории Болгарии функционировали два языка. Один – собственно болгарский – был огузского типа (тюркский язык с ротацизмом, ламбдаизмом и другими архаичными чертами) (Golden, 1980. P. 47–48) и использовался какой-то частью болгарского населения и аристократии, возможно, в ритуальных (сакральных) целях. Об этом свидетельствуют надгробные эпитафии XIII–XIV вв. с территории Болгарии с текстами, написанными на этом языке арабской графикой (Хакимзянов, 1978; Зарубежная тюркология. С. 18–23). Окончательное исчезновение этого языка произошло лишь в период Золотой Орды (вторая половина XIV в.), причем под воздействием как этнических процессов, так и экстралингвистических факторов (Schamiloğlu, 1991. P. 157–163). Другой язык – булгаро-кыпчакский (огузо-кыпчакского типа) – был наиболее распространен среди населения страны (о различных диалектах в среде болгарских племен есть сведения у Ибн Фадлана) и стал основой общегородского наддиалектного койне, на базе которого под влиянием среднеазиатских (караханидских) традиций сформировался болгарский литературный язык (Хакимзянов, 1987. С. 5–12). 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 болгарской 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.

Начало своей истории булгары определенно связывали с деяниями Александра Македонского (Искандер Зу-л-Карнайн). Об этом свидетельствует в своих записках Абу Хамид ал-Гарнати, который, рассказывая о посещении им Булгарии, отметил: “Как говорят, через Булгар шел Зу-л-Карнайн на Йаджудж и Маджудж” (Путешествие... С. 59). Более развернутое повествование об этом содержится в сочинении ал-Омари (XIV в.), который, ссылаясь на рассказ шейха ибн ан-Номана ал-Хорезми, пишет, «что Искандер, проходя мимо крайних, ближайших к населенным местам предгорий “Мраков”, увидел там людей тюркского племени весьма похожих на зверей; никто не понимает языка их... Он (Искандер. – Д.И., И.И.) прошел мимо них и не тронул их» (Тизенгаузен, 1884. С. 241). Он же писал и о существующей якобы на краю обитаемого мира, близ границ Булгарии, “большой башне, построенной на образец (т.е. по типу. – И.И.) высокого маяка” (Тизенгаузен, 1884. С. 240). В этом сюжете о башне, что в средневековом сознании соответствует понятию “укрепление”, следует, видимо, усматривать отголосок представлений о знаменитой “стене Искандера”, которая должна была защищать обитаемый мир от нашествия варваров-язычников (Йаджудж и Маджудж). В русле этих мотивов лежит и упоминание в русской летописи о том, что г. Ошель построен еще Александром Македонским (ПСРЛ. XV. С.331), отражающее проникновение на страницы летописи болгарских преданий. В татарском фольклоре сохранились также предания об основании им городов Болгар и Биляр (Давлетшин, 1991. С. 63).

Широко, видимо, бытовал среди булгар также сюжет о происхождении их народа и правящей династии от Искандера Зу-л-Карнайна, отголоски которого нашли отражение в произведениях восточных авторов XII в. Наджипа ал-Хамадани и Низами Гянджеви и сохранились в татарском фольклоре (Татар халык... С. 164). Иными словами, образ Зу-л-Карнайна в болгарской интерпретации носит, несомненно, мифологический характер, причем имеющий лишь формальное отношение к эллинистическому периоду. Это – переосмысление именно коранического сюжета о направлении Аллахом Зу-л-Карнайне, который карал неверных и облагодетельствовал праведников, а также построил стену, защитив мир от враждебных людям народов Йаджудж и Маджудж. В болгарском сюжете он также приобрел черты не только строителя городов, но и основателя династии, которая, таким образом, получила легитимность от одного из героев ислама, воителя против “неверных”. “Приближение” болгарских правителей к пантеону Корана и получение ими от него страны и городов в наследство как бы уже в “облагороженном”, обустроенном виде делали правящую династию и соответственно весь иарод в его собственных глазах не просто равными самым древним “царственным” народам, но и в значительной мере наследниками его славы и обширной империи. Это, видимо, особенно касалось такой части его мифологических деяний, как борьба с язычниками, расширение границ “праведного мира” и его обустройство.

Одновременно с этими представлениями в исторической традиции булгар развивается сюжет о древней связи булгарской правящей династии с мусульманскими праведниками – святыми или первыми последователями Пророка Мухаммада. Ал-Гарнати приводит в одном из своих сочинений рассказ о начале Булгарского государства и первых его правителях. При этом он передает не просто услышанную им легенду, а пересказывает отрывок из прочитанной им книги “История Булгарии”, написанной болгарским столичным кади Йакубом ибн Нугманом, т.е. видимо, официальную историографическую традицию: «...а смысл слова “булгар”, – пишет андалусский путешественник, – “ученый человек”. Дело в том, что один человек из

мусульманских купцов приехал к нам из Бухары, а был он факихом, хорошо знавшим медицину. И заболела жена царя, и заболел царь тяжелой болезнью. И лечили их лекарствами, которые у них приняты. И усилился их недуг, так что стали они оба опасаться смерти. И сказал им этот мусульманин: “Если я стану лечить вас и вы поправитесь, то примете мою веру?” Оба они сказали: “Да!” Он их лечил, и они поправились и приняли ислам, и принял ислам народ их страны. И пришел к ним царь хазар во главе большого войска, и сражался с ними, и сказал им: “Зачем приняли эту веру без моего приказа?” И сказал им мусульманин: “Не бойтесь, кричите: “Аллах велик!” И они стали кричать: “Аллах велик!”... и сразились с этим царем, и обратили его войско в бегство, так что этот царь заключил с ними мир, и принял их веру, и сказал: “Я видел больших мужей на серых конях, которые убивали моих воинов и обратили меня в бегство”. И сказал им этот богослов: “Эти мужи – войско Аллаха, великого и славного”» (Путешествие... С.31).

Таким образом, основная канва этого своеобразного “введения” в болгарскую историю состоит из ряда элементов: приезд мусульманского праведника в Болгарию из Бухары (здесь следует подчеркнуть именно среднеазиатские истоки болгарского ислама, что, видимо, в глазах самих болгар 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 единственная аутентичная, 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 ал-Гарнати: приход в Болгарию 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 сохранились вплоть до XVIII в. (*Галгундинов*). Наличие полноценной исторической информации в этих легендах было поставлено под сомнение (*Марджани*, 1884. С. 113–116). Между тем полностью отрицать в них присутствие определенных реминисценций, связанных своим происхождением с утерянной болгарской историографией, так категорично нельзя, поскольку эти представления народа (скорее всего, они испытали определяющее влияние концепций официального историописания) отражают некие события, пусть даже и мнимые, воображаемые.

Сравнивая версии этого текста (как аутентично средневекового, так и фольклорного), нельзя не отметить их несомненное единообразие, соответствие единой схеме: приход мусульманского святого (или нескольких)—болезнь правителя или членов его семьи (видимо, расценивавшаяся современниками как своего рода божественное наказание)—чудесное (с помощью божественной силы) исцеление—принятие ислама правителем—широкое распространение его по всей стране. В фольклорной традиции отсутствует только последняя деталь этой схемы: нет борьбы с врагами-иноверцами (хазарами) и победы с помощью вмешательства божественной силы. Исчезновение этого эпизода в фольклоре объясняется, с одной стороны, очевидной и неприемлемой для текстов устного народного творчества детализацией, с другой – потерей данным сюжетом XVII–XVIII вв. политической актуальности, когда исчезла даже сама память о могуществе хазар и на первый план вышли другие стереотипы (см.: *Frank*, 1998).

Таким образом, в плане понимания болгарскими “начала истории” можно выделить мотив, который связывает происхождение болгарской правящей династии прямо с мусульманскими святыми и даже с сподвижниками Пророка Мухаммада (в какой-то степени соприкасаясь здесь с версией о происхождении ее от Искандера Зул-Карнайна) 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, просируемое на прошлое, лучше всего проявляемое не столько в генетическом, сколько в духовном единстве.

В памяти народа, однако, сознание равенства и связи с великими народами прошлого уживалось с подчеркнутым желанием утвердить свое превосходство над ними. Особенно рельефно оно проявляется в мифологической версии победы над хазарами. Понятно также желание болгар внедрить в историческое сознание представление о принятии ислама не от анонимного факиха из Бухары, а прямо от последователей Мухаммада.

Следует обратить внимание на то, что в историко-географической традиции “стена Искандера” для “очевидцев” XII–XIV вв. предстает разрушенной или в виде отдельной башни. Не кроется ли в этом представлении болгарская традиция, стремящаяся доказать, что, несмотря на величие деяний Искандера, они ныне приходят в упадок и что лишь усилия болгар не дают варварам прорваться в пределы обитаемого мира? В этом можно видеть и стремление болгарской традиции уравнять себя с великими империями прошлого по сохранению и прумножению их усилий по защите ойкумены. Целый ряд преданий, сохранившихся и в устной и в письменной традиции (вплоть до русских источников XVI в., например “Казанской истории”), описывают приход болгар в различные районы Предкамья и Предволжья в дикую варварскую страну и “окультуривание” ее, строительство городов и селений, изгнание змей и т.д., что становится начальным этапом истории для этих мест. Тем самым “исторические права” болгар на свою родину обосновываются не столько по праву первозаселения (в ряде преданий глухо упомянуты некие “огнепоклонники”), сколько по праву первоведения этого края в цивилизованную исламскую ойкумену.

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 отметил особо и ал-Гарнати, поскольку этот эпизод ярче других демонстрирует то, на что в своей истории сами болгары делали основной акцент. В цитированном выше отрывке из “Истории Булгарии” (Путешествие... С. 31) 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 Альмыш, 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” (см. *Ковалевский*. С. 139), а различные арабо-персидские источники говорят о походах болгар на соседней 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” (Путешествия... С. 119). В 60-е годы 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, где тогда был популярен культ святого рыцаря Али и в мусульманском духе переработан тюркский героический эпос. Результатом такой переработки стало появление средневековой поэмы “Кисекбаш китабы”. В русле раннего ислама утверждается дух борьбы за веру путем прямой вооруженной битвы с дэвом, символизирующим мир иблиса (дьявола) – мир, где необходимо вести вооруженную борьбу (дар ал-харб).

Мотив “бремени истории”, тяготеющий над их народом, не только был важной политической доктриной болгарской политической идеологии, но и заметно влиял на массовое сознание. Он 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 Болгарии в глазах ее населения предопределил ее ход. Следовательно, победа над Хазарией (в поздних преданиях сменявшаяся 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.

Время возникновения легенд о принятии ислама болгарями и закрепления их в историографической традиции определить трудно. Однако можно наметить период, когда, видимо, этот процесс активно протекал. В конце X в. на всей территории Болгарии исчезают языческие могильники, т.е. сложилась единая этнополитическая и этноконфессиональная общность, а в середине XII в. известно и о существовании “Истории Болгарии” – 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 позволяя считать, что часть населения Среднего Поволжья X–XIII вв., осознавшая 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 дифференцирующими. По имеющимся данным, в этом вопросе само население Булгарии в домонгольский период главным считало единство династии, территории, религии и рассматриваемое через их призму прошлое.

Не вполне ясными остаются результаты взаимодействия булгар с буртасами и башкирами (маджарами), включенными в рамки Волжской Булгарии достаточно рано. Сохранившиеся предания о родстве булгар и буртасов позволяют видеть в последних тюрко-угорскую группу, испытавшую заметное влияние болгарского этноса и культуры. Кочевые племена Приуралья (башгарды/маджары арабских источников) были также близки булгарам по этническим компонентам (мадярско-угорские группы). О связях булгар с венграми могут свидетельствовать, в частности, как постоянные контакты с уграми в Волго-Уральском регионе (Казаков, 1997), так и легендарный факт переселения в 950–970-е годы в Венгрию группы булгар под руководством Билла, Бокша и Хегени (Эрдели. С. 343; Халиков А.Х., 1989. С. 98).

**Кыпчаки и Кимакский каганат. Йемеки.** В начале XI в. на границах Волжской Булгарии появляются *кыпчаки* (куманы). Наиболее раннее упоминание о кыпчаках сохранилось в надписи на Селенгинском камне, посвященном Эл-этмиш Билге-кагану (747–759) – правителю Уйгурского каганата. Кыпчаки вначале были в составе союза *кимаков*, подчинившихся Уйгурскому каганату. После его падения (840) кимаки, в составе которых отмечались такие племена, как *йемек, емур, татар, байандир, кыпчак, ожляд, л(ы)никаз*, двинулись на запад и около 850 г. начали доминировать в Западной Сибири. По данным Гардизи, правящий дом у кимаков был татарского происхождения. 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 ал-Алам” (X в.): “Южные границы кыпчаков соприкасаются с печенегами, а все остальные границы – с северными землями, где никто не живет”. Получается, что в конце IX в. кыпчаки находились уже в Центральном Казахстане. Легендарные сведения подтверждают указанное направление движения кыпчаков: согласно легенде о предке уйгуров Огуз-кагане, последний послал кыпчаков, чтобы они поселились между “страной ит-баров (предположительно киргизов. – Д.И, И.И.) и Яиком”. В варианте этого предания, записанном среди башкир, речь идет о том, что “Огуз, дав Кыпчаку войско, послал в долину реки Итиль”. Далее в легенде говорится, что Огуз-каган послал Кыпчака против взбунтовавшихся народов, таких как маджары (башкиры), хазары, русы и др. После их усмирения Кыпчак “царствовал 300 лет” (“со времен Огуз-кагана до времени Чингис-хана”).

Высказывались достаточно обоснованные заключения о том, что кыпчаки и йемеки под именем *сеяньто* в VI в. локализовывались на Алтае. Сеяньто возводятся обычно к группе *теле*, берущей начало, в свою очередь, от гуннского объединения. По-видимому, более раннее или параллельное название кыпчаков – *сыры*. Последний этноним после 735 г. больше не упоминается, зато во второй половине

VIII в. в ряде источников появляется племя (объединение) *кыбчак-хыфчак* (Ахунжанов: *Кляшторный. Савинов. С. 41–49*). Другое наименование кыпчаков – *куманы* (*команы*) – применялось для обозначения объединения огузо-печенегов, среди которых жили *канглы*, влившиеся в состав кыпчаков (по М. Кашгари, *канглы* – это знатное лицо у кыпчаков). Отсюда еще один этноним кыпчаков – *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 кыпчаками”. Г. Рубрук (XIII в.) сообщает о “команах”, которые называются “*сарчат*” (т.е. кыпчак). По некоторым данным, среди куманов (кунов) присутствовали и монголоязычные группы. Кроме того, среди восточных кыпчаков явно имелись и уйгуры (так называемые *сары-уйгуры*), что отражено в источниках, – иногда кыпчаков именовали *сары* (*шари*) (*Добродомов, 1978*). В целом кыпчакское объединение состояло из групп, ранее входивших в Кимацкий союз, но доминирующей силой в новом объединении стали кыпчаки.

Язык кыпчаков, по мнению М.Кашгари, был “чистый тюркский язык”. Он даже отметил такую особенность этого языка, как “джекание”: “Кыпчаки, так же как и огузы, *йа* в начале слова заменяют на *алиф* и *джим* в начале имен и глаголов...” В то же время для языка кыпчаков были характерны признаки, присущие огузам. Так, по его же данным, «каждый *мим* в начале слова огузы, кыпчаки, сувары превращают в *ба...* тюрки говорят “*ман бардум*”, то есть “я ходил”, а сувары, кыпчаки и огузы говорят “*бан бардум*». Судя по лингвистическим данным, кыпчаки были сложным конгломератом тюркоязычных, монголоязычных (или ассимилированных тюрками монгольских) и иранских по происхождению, но уже, видимо, тюркизированных, групп, язык которых был без архаичных черт (лабданзм, ротацизм и т.д.) (*Баскаков. 1985*).

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

Куманская конфедерация локализовывалась по двум берегам Днепра: – левобережье среднего и нижнего течения реки занимали племена Бурч-оглы (Бурчевичи русских летописей), Улаш-оглы (Улашевичи), а правобережье – Ит-оглы (Итоглы), Урус-оба (Урусобичи). Известны следующие родоплеменные образования кыпчаков: *ай/кай-оба* (аепичи/каепичи русских летописей), *алп-ерли* (алберли, ильбери, ольбери, Отперлюевичи), *вададж, барат* (барат), *байаут, бурч-огли* (Бурчевичи), *баанги, чакраг* (чокраг/сократ), *читай-оглы* (Читеевичи), *чиртан* (чортан), *дурут/дурт* (по-видимому, тертер-оба – Тертьробичи), *енч-оглы* (Иланчук), *йети-оба, китан-оба* (кидане), *кучел/куч-оба* (Коучебичи), *кучет, кор/коор, кара-буркли* (Черные клобуки), *кол/кул-оба* (Колобичи/Кулобичи), *команды/команди, конгор/кангу-оглы, меркиты* (бекруты), *мингиз-оглы, орингу(т), уран, бесене/Несенег, таргил* (Тарголове), *токсоба* (Токсобичи), *тузукт, улаш-оглы* (Улашевичи),

*урусорыс-оба* (Урусобичи), *йемеки* (половцы Емякове), *уогурулуйгур* (Баскаков, 1985; Golden, 1992. С. 278–279).

Кыпчаки, 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 кыпчаков в разных районах их проживания в орбиту влияния уже сложившихся государств (Русь, Волжская Булгария, Хорезм).

В начале XIII в. другим центром объединения кыпчаков стала группа во главе с потомками Шарукана (Шару-хан?), особенно при правлении Юрия (его отец, Кончак, был внук Шару-хана), убитого в сражении кыпчаков с монголами при р. Калке. Правящий клан этой группы был связан с племенем *токсоба* (Golden, 1979/80. С. 304–307; Golden. С. 18–19).

В южноуральских и заволжских степях располагались кочевья *йемеков*, одно из основных кимакских племен. В начале XII в. ими была предпринята попытка создать более прочное объединение во главе с племенем *ильбарильбури*. Это племя, связанное с тюрко-монгольским кланом *байаут* и вышедшее из среды группы *кай*, около 1125 г. стало важным элементом восточных кыпчаков; около 1150 г. алберли дошли и до Поволжья. Хотя окончательной кристаллизации данного объединения помешали походы хорезмшахов против кыпчаков в 1130–е годы, представители племени алберли имели титул “хан” (*Ахинжанов*, 1989. С. 202). 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 кыпчакского рода Ильбари (Алберли), носил пышный титул “хан ильбари и шах йемеков” и, судя по сообщениям восточных источников, властвовал над 10 тыс. семейств (*Ахинжанов*. С. 93–146, 198–207). 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 кыпчаками и йемеками. В начале XII в. в русских летописях отмечается, что хан Аеп (Айоба) и “прочие князья половецкие” были отравлены булгарами (ответом был поход князя Юрия Долгорукого, женатого на дочери князя Аепы, против булгар в 1120 г., см.: ПСРЛ. I. С. 292). 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 (ПСРЛ. I. С. 389; Летописец... С. 93; *Измайлов*, 2000. С. 39–41). 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” (ПСРЛ. I. С. 453). Вряд ли кыпчаки пришли бы к булгарам, если не надеялись на какую-то поддержку. Не преувеличивая значения этого единичного факта, все же можно полагать, что уже в домонгольское время началось взаимодействие кыпчаков с волжскими булгарами. Об этом говорят и отдельные топонимические данные, кроме вышеуказанного названия “Тухчин”, следует, видимо, отметить и наименование болгарского городка “Собекулъ”, состоящее, скорее всего, из компонентов “соб(е)” и “кул”, дающих возможность трактовать его на основе кыпчакской этнонимии (*Исхаков*, 1997. С. 40). Кроме того, преимущественно на правом берегу Волги в Татарстане известен ряд топонимов (названия татарских деревень), возможно восходящих к кыпчакским этнонимам: Кайбыч (от кай, Каяпич), Читай (от Читой), Шырдан (от чирдан), Тарлау (от таргил, торговле). Надо думать, что взаимному смешению булгар и кыпчаков мешало то, что последние медленно принимали ислам, частично на западе они стали христианами, хотя

отдельные случаи обращения в ислам кыпчаков известны еще до 1040 г. (в районе государства Хорезмшахов).

В лице кыпчаков мы имеем дело с другим крупным этническим компонентом татарского народа, сложившимся еще в домонгольский период. От булгарского компонента он отличался меньшей консолидацией, сложной этнополитической структурой и широким ареалом расселения. Несмотря на то что кыпчаки состояли из многих племен (основных было, очевидно, около 12), внутри их уже существовали какие-то этногенетические линии, что, видимо, следует из пассажа Ибн Халдуна (XIV в.): “Племя Дурут из кыпчаков, а племя Токсоба из татар”. Если это не позднее переосмысление золотоордынских реалий, то не исключено, что какие-то кланы с этнонимом “татар” среди кыпчакских 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, кыпчаки, 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.

### ОБРАЗОВАНИЕ ЗОЛОТОЙ ОРДЫ И ФОРМИРОВАНИЕ СРЕДНЕВЕКОВОГО ТАТАРСКОГО ЭТНОСА (XIII – ПЕРВАЯ ЧЕТВЕРТЬ XV ВЕКА)

**Становление Улуса Джучи: расцвет великодержавия.** Улус Джучи (Золотая Орда) как великая евразийская империя (вторая после Тюркского каганата) существовал сравнительно недолгий период, а на фоне истории мировой цивилизации – и достаточно незначительный. Но именно в это сложное и мятежное 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-разному: арабы – “царством северных татар”, “государством Дашт-и Кыпчак” или Улусом Джучи (или его потомков), европейцы – “Татарией” или “страной Команов” (т.е. кыпчаков), русские – “Ордой” или “царством татар”, а сами татары – “Улуг Улус” (“Большим/Великим государством”). Последнее название страны явно осмысливалось самими ее жителями как *золотым* (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 общепринятым наименованием государства татар XIII–XV вв. в отечественной традиции. Одновременно, подчеркивая истоки и верховенство династии Чингисидов, употребляется и термин “Улус Джучи” (Тизенгаузен, 1884. С. 5; Федоров-Давыдов, 1973. С. 118–122; Усманов, 1979. С. 9–12; Егоров. С. 151–155; Измайлов, 1993(6). С. 39).

В вопросе о дате образования Улуса Джучи (наряду с другими) над историками весьма сильно довлеет традиция историографии. В отечественной науке она возникла еще в конце XIX в. и ныне развивается в трудах таких двух совершенно разных школ историков, как “державная” и “евразийская”. Единство их мнений отнюдь не случайно. И та и другая традиции принимают дату 1243 г. за время начала Золотой Орды (часто тем самым противопоставляя ее понятию “Улус Джучи”), стремясь подчеркнуть важность и этапность завоевания русских княжеств монгольскими ханами. На этом основании “державная” школа пытается придать событиям, связанным с “Батыевым нашествием”, несвойственные им размах и масштабность на об-

щем фоне монгольских походов (см. работы Б.Д. Грекова, В.В. Каргалова, В.А. Кучкина, В.Л. Егорова и др.). Очень часто историки при этом встают на позиции церковных летописцев XIII в., видевших факты истории, образно говоря, из узкого окна своей кельи. У “евразийской” традиции несколько иное обоснование. Согласно ей, Золотая Орда – симбиоз оседлой Руси и кочевой Орды, который мог сложиться, естественно, только после объединения, состоявшегося в 1243 г. (см. труды Г.В. Вернадского, Л.Н. Гумилева).

Между тем если отвлечься от проблематики Золотой Орды и перестать рассматривать ее как некий исключительный исторический феномен, то можно заметить, что, за вычетом некоторого своеобразия, ее история, культура, государственное устройство, военное дело немногим отличаются от аналогичных институтов и других государств Чингисидов. В свете более глубокого изучения корней Улуса Джучи представляется, что “евразийская” теория не всегда обоснованно акцентировала внимание на уникальности Орды и на значении Руси в ее внутриполитической истории, пренебрегая сходством с другими предшествующими и синхронными державами кочевников Центральной Азии. В этой связи знаменательно, например, что историю Улуса Чагатаидов историки начинают со времени завоевания Хорасана и Мавераннахра монголами, т.е. еще при жизни Чингис-хана.

Именно поэтому ряд историков (В.В. Бартольд, М.Г. Сафаргалиев) считали, что истоки Улуса Джучи следует искать в эпохе Чингис-хана, в период, когда он впервые выделил своим трем старшим сыновьям (Джучи, Угедю, Тулюю) улусы. Эта точка зрения представляется наиболее обоснованной и позволяет проследить как возникновение Золотой Орды из недр Монгольской империи, так и этапы становления ее политической самостоятельности.

Само возникновение империй, созданных Чингис-ханом и его потомками на обширных просторах Средней Азии и Восточной Европы, явилось результатом мощного социального взрыва, зародившегося в степях Монголии и всепожирающим смерчем пронесшегося над значительной частью дивильзованного мира. Причиной его стало развитие феодализма в кочевой среде, что вызвало появление многочисленных военных вождей со своими дружинами, непрерывно воевавших между собой за лучшие пастбища и за право взимать дань с соседей. Постоянная военная опасность требовала увеличения количества дружинников и способствовала усилению их влияния на политику племен. Причем значительную часть этих воинов-нукеров составляли люди, порвавшие с традиционной племенной структурой, которых современники образно называли “люди длинной воли”. Именно эти изгои, целиком обязанные Чингис-хану своим возвышением, стали основой новой элиты средневекового общества, построенного не на прежних родоплеменных, а новых – государственно-политических традициях. Постепенно логика событий привела к тому, что самый удачливый вождь Темучжин, провозглашенный в 1189 г. своими сторонниками Чингис-ханом (т.е. Великим ханом), в 1206 г. на всемонгольском курултае был объявлен верховным правителем всех монголов (*Козин; Кычанов, 1995*). Казалось, что после прекращения межплеменных войн в стране наступит мир.

Однако степная аристократия и профессиональные воины, жившие за счет военной добычи, желали новых походов. И чем сильнее становилось войско Чингис-хана, тем больше возрастала зависимость его от собственных нукеров и сподвижников, которым требовались все новые и новые богатства, земли и подданные. Тем более что и после объединения монгольских степей основная масса простых труженников не улучшила своего благосостояния, так как власть, лучшие пастбища и скот получили лишь сподвижники нового хана и родовитая знать, перешедшая на сторону Чингис-хана. Привычка к войне и желание приобрести богатства соседей и власть над ними стали главными побудительными причинами к расширению военной экспансии. Вот почему объединение дало мощный толчок началу грандиозных походов, когда десятки тысяч воинов по приказу “потрясателя Вселенной” ринулись на завоевание соседних стран Старого Света.

Современник этих походов арабский историк Ибн ал-Асир с горечью пишет о них как о “великом событии и огромном несчастье, которому подобного не производили дни и ночи и которое охватило все создания, в особенности же мусульман; если бы кто сказал, что... мир не испытывал (ничего) подобного, то он был бы правым: действительно, летописи не содержат ничего сходного и подходящего... искры которого разлетелись (во все стороны) и зло которого простерлось на всех. Оно шло по весям как туча, которую гонит ветер” (*Тизенгаузен*, 1884. С. 2). В этих словах много справедливого. Пожалуй, со времен Великого переселения народов цивилизация не знала таких грандиозных изменений в политике, общественной жизни и культуре. Катастрофическая гибель еще недавно казавшихся непобедимыми могущественных государств, разгром цветущих городов, опустошение целых областей и невиданные доселе перемещения отдельных родов и целых племен, вызванные монгольскими завоеваниями, полностью перекроили карту мира и повернули историю в новое русло (*Греков, Якубовский*. С. 14–69; *Сафаргалиев*, 1960. С. 19–45; *Кадырбаев*, 1992).

Начало государству Джучидов в Восточной Европе и Сибири было положено еще при жизни самого победоносного “потрясателя Вселенной”, когда в 1207–1208 гг. после покорения сибирских народов Чингис-хан выделил улус старшему сыну, Джучи (*Козин*. С. 147–175; *Бартольд*, 1963. С. 421–422; *Сафаргалиев*, 1960. С. 19; *Материалы по истории татарского...* С. 143). Сначала это было небольшое владение в Южной Сибири, затем оно постоянно расширялось за счет включения новых завоеванных земель и тех, которые еще предстояло завоевать. По сообщению арабского историка ан-Нувайри (начало XIV в.), в улус Джучи были определены “летовья и зимовья от границ Кыялыка и земель Хорезмских до окраин Саксинских и Булгарских, крайних пределов, куда доходили кони их полчищ при их набегах”. Это находит подтверждение и в анонимном источнике XVII в. “Родословие тюрков”, опиравшемся на целый ряд более ранних сведений, автор которого отмечает, что Джучи и его потомкам были выделены земли “Хорезма и Дашт-и Кыпчака от границ Каялыка до отдаленнейших мест Саксина, Хазара, Булгара, Алан, Башкир, Урусов и Черкесов, вплоть до тех мест, куда достигнет копыто татарской лошади” (*Тизенгаузен*, 1941. С. 150). Однако большую часть этих земель тогда еще только предстояло покорить.

После смерти Джучи в 1227 г. на престол отца был посажен Бату-хан, его права на территорию, включающую Сибирь, Булгарию, Дашт-и Кыпчак, Башкирию, Русь и Черкесию до Дербента, были подтверждены на курултаях 1227–1229 гг., где решался вопрос о политическом наследии Чингис-хана. Тогда же было решено продолжать завоевание западных земель и великий каан Угедей “во исполнение указа, данного Чингис-ханом на имя Джучи, поручил завоевание северных стран членам его дома”. Но выполнить это поручение Джучиды самостоятельно не смогли, а два их наступления, в 1229 и 1232 гг., были остановлены ожесточенным сопротивлением кыпчаков и булгар. Тогда на новом курултае в 1235 г. “состоялось решение овладеть странами Булгара, асов и Руси, которые, находясь по соседству становища Бату, не были еще окончательно покорены и гордились своей многочисленностью” (*Тизенгаузен*, 1941. С. 22), а в помощь и подкрепление Бату-хану Угедеем были назначены еще 13 царевичей с их войсками.

Весной 1235 г. огромная армия монголов, которая, по оценкам исследователей, исчислялась до 50–60 тыс. воинов, вторглась в Булгарию. Начались великие завоевательные походы 1236–1242 гг., которые привели к невообразимым до того в Восточной Европе разрушениям, разгрому городов и гибели тысяч людей. Описывая их, историк XV в. ал-Айни считал, что монголы “захватили то, что могли захватить, и уничтожили тех, которых были в состоянии уничтожить”, из-за чего “опустели земли и обезлюдели страны” (*Тизенгаузен*, 1884. С. 503). Однако подчинить всю Европу им не удалось. Героическая борьба кыпчаков, булгар и русских истощила их силы, и они, несмотря на многие военные победы в Венгрии, Польше, Чехии,



Рис. 8. Сражение мамлюков с монголами. Миниатюра. XIII в. Египет

вынуждены были, дойдя до побережья Адриатического моря, повернуть обратно в поволжские степи (Халиков А.Х., 1994. С. 21–41; Материалы по истории татарско-го... С. 121–133).

Вернувшись в Поволжье и понимая, что одних сил для наступления на Европу явно недостаточно, Бату-хан принялся за укрепление и организацию своего улуса. Он ввел в стране традиционное тюрко-монгольское военно-политическое деление государства на правое и левое крылья, соответственно выделив значительные по размерам улусы себе и своим братьям. Так, его старший брат Орду-иджен стал главой левого крыла и получил во владение Кок-Орду – крайние восточные пределы империи – Прииртышье и Приаралье. Другие братья и крупная монгольская знать получили внутри этих улусов более мелкие владения на условиях вассального пользования за участие в военных походах хана и с условием уплаты налогов. Скорее всего, хан имел право изменить или даже отобрать тот или иной улус при нарушении обязательств его держателем (Сафаргалиев, 1960. С. 39–45; Федоров-Давыдов, 1973. С. 49–62; Третьяков, 1993. С. 96–102).

Одновременно шел процесс утверждения власти новой империи в странах Восточной Европы, которые после страшных ударов монгольских войск были разорены, деморализованы и раздроблены. Поэтому, действуя, где угрозами и посулами, а где и прямой военной силой, Бату-хан сумел добиться их подчинения. Тогда же была установлена система взимания дани и налогов с населения покоренных стран, как это следует из ярлыка хана Менгу-Тимура 1267 г., восходящего к тексту ярлыка Бату-хана 1242–1248 гг. Этапными для становления ордынского правления на Руси и других завоеванных землях, для окончательного возникновения административной системы Улуса являются 1257–1259 гг., когда ханы, произведя перепись подвластного населения, ввели там единое подворное налогообложение, стали требовать выполнения различных повинностей (ямская, воинская и т.д.) и попытались учредить институт баскачества (Насонов. С. 15–16, 51; Аллен. Р. 32–53; Фенел. С. 136–163).

Все это настолько укрепило Улус Джучи, что его правители в конце 50-х годов XIII в. смогли добиться фактически полной независимости от великого каана. Это выразилось в появлении на монетах хана Берке (1257–1266) “великой тамги” рода Джучи (Мухамадиев. С. 56–48). Еще основательнее утвердил независимость внук Бату Менгу-Тимур (1266–1288). Придя к власти, подавив сопротивление проимперской знати, он повел политику на полное отделение от власти великого каана, пер-

вым начал чеканить монеты со своим именем, что служило доказательством его независимости (Федоров-Давыдов, 1994. С. 9; Материалы по истории татарского... С. 146). Сопутствовал ему успех и во внешней политике. В ходе разгоревшейся междоусобной войны среди потомков Чингис-хана за власть над Средней Азией и Восточным Туркестаном Менгу-Тимур сумел сорвать планы по изоляции Улуса Джучи и нанес ряд чувствительных ударов по Хулагуидам – монгольским правителям. В 1269 г. на р. Талас (Семиречье) был создан курултай, на котором заключен союз между улусами Джучи, Чагатая и Угедея против государства Ильханов, уточнены границы между их владениями и фактически узаконен распад единой империи Чингис-хана (Тизенгаузен, 1941. С. 76–78; Сафаргалиев, 1960. С. 51–54).

К этому времени необычайно возрос авторитет ханов из рода Джучи и на международной арене. Улус Джучи становится важнейшим фактором межгосударственной политики и торговли, а его правители, осваиваясь с новой ролью вершителей судеб центра Евразии, стремятся активно влиять на политические события в ближних и дальних странах.

Огромную роль в укреплении Золотой Орды играла торговая магистраль, бывшая северным ответвлением Великого шелкового пути и проходившая через города Восточного Туркестана, Семиречья, Хорезма в Поволжье, а оттуда – в Центральную Европу. Во многом именно благодаря удачно сложившейся конъюнктуре в условиях войн и нестабильности на Среднем и Ближнем Востоке, вызванных монгольскими завоеваниями, вторжениями хорезмийцев и крестовыми походами, товарный поток из Китая хлынул в Европу через Поволжье. Концентрация богатств, награбленных в завоеванных странах, и участие в мировой торговле колоссально обогатили аристократию Улуса Джучи, провоцируя ее стремление к подчинению новых земель и одновременно к установлению контроля над балканским и малоазиатским отрезками Великого шелкового пути.

Этими двумя тенденциями – стремлением захватить новые земли на западе и расширить свою власть на караванные пути – можно объяснить внешнюю политику Орды во второй половине XIII – первой половине XIV в. Улус Джучи не прекращал военного и дипломатического давления на страны Юго-Восточной и Центральной Европы даже после завершения грандиозного похода на Польшу, Чехию, Венгрию и Далмацию. Уже в 1243 г. отряд ордынцев предпринял поход на Галицко-Волынское княжество. Мощное давление ордынцев заставило князя Даниила, непримиримого врага монголов, воевавшего с ними еще в битве на Калке (1223), приехать к хану Бату и признать себя его подданным. Подчинение его, однако, было не полным, скорее всего, формальным, и вскоре он, заключив антиордынский союз с братом Александра Невского Андреем, стал решительно противодействовать установлению власти хана в южной Руси. Только после разгрома военачальником Бату-хана Неврюем князя Андрея (“Неврюева рать” 1252 г. русских летописей), было решено окончательно подчинить себе юго-западную Русь, в первую очередь Галицкое княжество. Походы хана Хуррумши (Куремса русских летописей) и военачальника багатура Бурундая в 50-е годы XIII в. нанесли сокрушительные удары по Галицкой Руси, Польше и Литве. Особенно разорительным был поход 1259 г., когда войска Бурундая, по пути уничтожая укрепления южнорусских городов своего союзника Даниила Галицкого и опустошая все окрест., ворвались в Польшу и, взяв штурмом, сожгли Сандомир (Шавелена. С. 307–314; Егоров. С. 188–190). После этих войн западная граница Орды стабилизировалась по р. Прут и Карпатам – традиционной и естественной границе восточноевропейских кочевых племен.

Новые военные походы, предпринятые владельцем западного улуса (Пруто-Днепровское междуречье) беклярибеком Ногаем (1275, 1277, 1280, 1286, 1287), уже практически не имели целью захват новых земель, тем более что ряд из них проводился в союзе с галицким князем Львом и по его просьбе (походы 1275, 1277, 1280 гг.). Они скорее стремились к установлению вассальной зависимости балканских



стран и Польши, чтобы наложить на них дань и военную контрибуцию, а также обезопасить границы империи от посягательств набравших силу соседей (Егоров. С. 190–192).

Особняком стоят походы Ногай на Византию, вызванные желанием ханов нанести поражение союзнику Хулагуидов, с которыми начиналась жестокая конфронтация в Закавказье, а также обеспечить возможность беспрепятственного прохода через Дарданеллы торговым судам и ордынским посольствам. Поход 20-тысячного войска хана Берке окончился осадой Константинополя, разорением Болгарии и включением ее в сферу влияния Орды (1269). На некоторое время лояльность Византии была обеспечена. Но уже в 1270 г. новый хан Менгу-Тимур, испытывая “неудовольствие” от политики Византии, двинул на нее войска своего улусбека. Под стенами Константинополя император встретил Ногай с покорностью и царскими почестями, даже дал согласие на выплату дани и нейтралитет в разгоравшейся войне Джучидов с Ильханидами Ирана. После этой бурной военно-политической активности в политике Улуса Джучи на западе наступило затишье. Оно лишь изредка, в периоды усиления власти хана при Узбеке (1312–1342), прерывалось локальными военными предприятиями (1337).

Другим районами, где заметно проявлялись завоевательные тенденции Улуса Джучи, было Предкавказье и Азербайджан. Если в Предкавказье столкновения ордынцев с воинственными и свободолюбивыми горацами не прекращались практически никогда, то горные долины и наиболее крупные города в этом регионе были захвачены практически уже к началу XIV в. Так, крупнейший город алан (ясов) Дедяков при активном участии дружин вассальных русских князей был взят штурмом и уничтожен. Граница на юге стабилизировалась по естественной преграде – Кавказскому хребту.

Район наиболее сильных конфликтов пролегал в Закавказье, где Золотая Орда стремилась занять стратегически важные города Нахичевань, Марагу, Тебриз – центры торговли по Великому шелковому пути и плацдарм для завоевания всего Ближнего Востока. Войны, разгоревшиеся здесь с 1262 г., шли с перерывами и переменным успехом вплоть до 90-х годов XIV в. Однако ни Джучидам, ни их противникам не удавалось ни выгнать неприятеля полностью из Азербайджана, ни нанести ему решительное поражение. Эта “столетняя”, вялотекущая война нужна была обеим сторонам для поддержания своей военной мощи. Она же являлась важным фактором международной политики, делавшей Улус Джучи стратегическим союзником Мамлюкского Египта и тюрков-сельджуков Малой Азии и принципиальным противником Ильханов Ирана, крестоносных королевств и Византии.

После кровопролитных войн 1260-х годов, когда объединенное войско хана Берке и Ногай нанесло поражение полкам Хулагу (1263 и 1265 гг.), а войска Ногай были разбиты близ Шемахи (1267) Хулагуидами, которые, в свою очередь, потерпели поражение от мамлюков Бейбарса при Айн-Джалуте (Палестина, 1269 г.), наступило время позиционного противостояния и дипломатических интриг. Плавное течение конфликта лишь изредка прерывалось успешными походами Менгу-Тимура (1290) и Узбека (1318–1319) и неудачами ордынцев (1325 и 1335 гг.). Можно сказать, что представления об ожесточенности этого конфликта скорее имеют идеальное “книжное” происхождение, чем передают реальную ярость сторон и их желание завоевать земли соседа. Связано это с тем, что участники “мирового” конфликта весьма активно обменивались посольствами между собой, а источники сохранили довольно подробное описание всех перипетий войн и дипломатических переговоров. В этом смысле наиболее известны дипломатические контакты Золотой Орды и Египта. Именно они, нашедшие довольно полное отражение на страницах арабских хроник и породившие целый пласт дипломатической культуры (особые правила переписки с Ордой, штат переводчиков, особая титулатура адресатов и т.д.), придавали значимость войнам Хулагуидов и Джучи-

дов, переосмысливая ее как борьбу правоверных союзников с языческой и христианской угрозой (*аль-Холу; Закиров*).

Таким образом, становление Улуса Джучи как самостоятельной державы происходило в период с 1207/08 до 1269 г. За это время Золотая Орда прошла путь от удела, выделенного Чингис-ханом своему сыну Джучи в составе Монгольской державы, до независимого государства – империи Джучидов (1266–1269). Важнейшими здесь стали такие вехи, как признание после смерти Чингис-хана прав на владения потомков Джучи на курултае 1227 г. и начало преобразования монгольской властью завоеванных земель Восточной Европы (1243), а также перепись населения для установления регулярного налогообложения и учреждение единой административной системы (1257–1259), проводившиеся в рамках всей империи, но укрепившие власть и в формирующемся Улусе Джучи.

К 70-м годам XIII в. становление империи Джучидов завершилось. После периода потрясений начался период стабилизации и великодержавия Золотой Орды. Ее ханы не только держали в покорности свои владения, совершая частые карательные рейды на Русь, Булгарию, Хорезм, но и постоянно угрожали соседям – Польше, Византии, Венгрии, Азербайджану. Пограничные войны и регулярное ослабление подчиненных областей усиливали политическое, экономическое и военное могущество Орды, и особенно ее центральной части – поволожских областей.

Период наибольшего политического и экономического могущества империи Джучидов приходится на время правления ханов Узбека (1312–1342) и Джанибека (1342–1357), когда на гребне подъема хозяйства и торговли произошло резкое усиление центральной власти. сложилась единая система управления империей, стабилизировались границы, появилась огромная армия, состоящая в основном из мелких держателей условных владений (икта), наметились военные успехи в войнах с соседями в Азербайджане и Восточной Европе. При поддержке ханской администрации интенсивно развивались десятки крупных городов, в которых был выработан свой пышный, во многом эклектичный, выразительный стиль, отражающий сущность своеобразной имперской культуры Улуса Джучи. В начале XIV в. было завершено принятие ислама в качестве государственной религии, что способствовало дальнейшей интеграции народов, формированию единого этноса и наложило глубокий отпечаток на все тюркские народы Евразии.

**Дашт-и Кыпчак: степи и города.** Ханам Золотой Орды в XIV в. подчинялась огромная территория, которая простиралась от Дуная на западе до Иртыша на востоке, от Дербента и Хорезма на юге до Прикамья и Причудья на севере.

Довольно точно на основании рассказов побывавших там купцов и дипломатов, территорию Золотой Орды в первой половине XIV в. описал арабский историк ал-Омари, который среди наиболее известных ее городов и областей отмечал Хорезм, Сыгнак, Сайрам, Яркенд, Дженд, Сарай, Маджар, Азак, Акчакерман, Кафу, Судак, Саксин, Укек, Болгар, Дербент, а также Сибирь и Ибирь, Башкирд и Чульман. Восхищаясь размерами владений “царства Хорезма и Дашт-и Кыпчака”, арабский путешественник Ибн-Халдун представлял его своим читателям в середине XIV в. как «обширное царство на севере, от Хорезма до Яркенда и Согда и Сарая, до города Маджара и Аррана, и Судака, и Болгара, и Башкирда, и Чулмана; и в границах этого царства город Баку, из городов Ширвана, и возле него “Железные ворота”, а на юге до границ Константинополя». По сведениям арабских географов, длина этого государства простирается на восемь, а ширина на шесть месяцев пути и имеет размеры от моря Константинопольского до р. Иртыша в длину, а в ширину от Баб-ал-Абваба (Дербента. – *Д.И., И.И.*) до города Болгара (*Тизенгаузен*, 1884. С. 236, 378, 175, 206).

Совокупность исторических, археологических и нумизматических данных, позволила установить границы Улуса Джучи (*Егоров*. С. 75–150). В середине XIV в. самым западным пределом Орды, видимо, являлась территория междуречья Днестра, Прута и Сирета, ограниченная с юга нижним течением Дуная. Именно здесь



Рис. 9. Монгольские всадники. Иранская миниатюра. XIV в.

располагалась ставка мятежного Ногая, разбитого ханом Токтой (1300). Главным городом этой части Орды был Аккерман (ныне Белгород, близ устья Днестра), построенный правителями Орды во второй половине XIII в. и ставший важным ремесленным центром и торговым портом, через который вывозился в Западную Европу и на Ближний Восток хлеб, а также шерсть, мясо и другие продукты скотоводства. Вокруг города располагалась обширная сельская округа с цветущими садами и огородами.

В Северном Причерноморье в непосредственном подданстве золотоордынских ханов находились степи от берегов Черного моря до граници Руси, а также земли Степного Крыма. Южное побережье – Таврика была занята небольшими генуэзскими портами-колониями. Центром была Кафа (Феолосия) – небольшая территория, купленная Генуей в 1266 г., а к концу XIV в. ставшая подлинной “Меккой” всего Причерноморья: “известный и населенный город, место сбора купцов со всех концов мира”, где постоянно торговали купцы, говорящие на 35 языках (*Галонифонтибус*. С. 14). Среди других городов выделялись Солдайя (Сурож, Судак) и Кырк-Ер (ныне Чуфут-Кале). Все они имели небольшую сельскую округу, но главным источником их доходов была транзитная торговля со Средиземноморьем. Судя по письменным источникам, эти города были зависимы от Орды и платили ей дань, хотя иногда все же подвергались нападениям татар и вынуждены были участвовать в их междоусобицах. Главным городом Крымских степей был г. Крым (европейцы называли его Солхат) Появился он уже в 60-е годы XIII в. и благодаря расцвету черноморской торговли стал важнейшим экономическим и административным центром всего полуострова. Иби-Баттута называет его “большим и красивым городом” (*Тизенгаузен*. 1884. С. 280), а Ибн-ал-Варди – “большим городом, где имелись базары, мечети, гостиницы и бани” (*Поляк*, 1964. С. 50).

На севере граница между вассальными русскими княжествами и остальной частью Орды, как и сотни лет до этого, проходила по водоразделам притоков Днепра:

в правобережье – где-то в районе Роси, а в левобережье – по рекам Псел и Ворекла, т.е. по естественной границе леса и степи. Северо-восточные, северо-западные и южные русские княжества входили в состав Золотой Орды на правах зависимых (вассальных) владений, сохраняя свою администрацию и династии, но выплачивая регулярные налоги (“ордынский выход”). Территория включала в себя владения волыньских, киевских, новгород-северских, черниговских, владими́ро-суздальских и рязанских князей, а также земли Новгорода и Пскова. Некоторое время под властью ордынских ханов находились Смоленское и Галицко-Волыньское княжества, которые позднее были включены в состав Литовского государства. Граница между этими княжествами и собственно территориями, входившими в улусную систему Орды, пролегла, видимо, также по водоразделам между лесом и степью, примерно по линии Киев–Курск–Тула–среднее течение р. Цны–устье р. Суры.

В состав Орды входили также мордовские и чувашские земли. В целом эти лесистые и труднодоступные места Сурско-Свияжского междуречья не были густо населены и сохраняли традиционный патриархальный социально-хозяйственный уклад. Хотя и здесь находились центры ордынской военно-административной власти (например, Большетоябинское городище) и небольшие поселения. Южнее, в Посурье и Примокшанье, располагались земли, которые ранее входили в состав Булгарии. В XIII–XIV вв. здесь был улус с центром в г. Мухша (Мохша) (современный город Наровчат). Для того времени это был развитый торговый и экономический центр, чеканивший даже свою монету. Раскопки выявили здесь кирпичные дома, бани и большое мусульманское кладбище с мавзолеями (Федоров-Давыдов, 1994. С. 37).

На средней Волге и нижней Каме находились земли бывшей Волжской Булгарии, которая в XIII–XV вв. распалась на ряд зависимых от Орды эмиратов (княжеств): Булгарское, Джукетауское, Керменчукское, Казанское. Все они были подчинены Джучидам, хотя в разные годы эта зависимость имела различный характер – от достаточно сильной до чисто номинальной. Во всяком случае, Булгария этой эпохи была одной из самых развитых областей Орды с несколькими довольно крупными городами (Болгар, Кашан, Керменчук, Джукетау, Биляр, Казань), а также с десятками мелких городов и сотнями поселений.

Самым крупным и известным булгарским городом того времени был Болгар. Город, возникший еще в начале X в., не отличался в домонгольский период размерами, хотя и был важным экономическим центром. Новый этап его истории начинается с 40-х годов XIII в., когда, вернувшись из западного похода и подавив восстание булгар, Бату-хан сделал местом своей ставки район Нижнего Прикамья. Этот район имел стратегическое значение, так как позволял в начальный период формирования империи контролировать центр страны – Поволжье. Постепенно благодаря богатым традициям высокоразвитого сельского хозяйства и ремесла булгарам удалось во многом преодолеть последствия монгольского завоевания и добиться возрождения страны. В конце XIII – XIV в. Болгар становится одним из самых крупных и богатых центров Европы. Он бурно застраивается каменными и кирпичными постройками, в том числе общественными зданиями – мечетями и банями. Улицы покрываются мостовыми. Благоустройству города служили водопроводные и дренажно-ряжевые системы. Продолжая ранние булгарские традиции, ремесленники изготавливали предметы, широко известные во всем цивилизованном мире: кожаные изделия, оружие, украшения. Выгодное географическое положение на пересечении речных и сухопутных путей делало Болгар важным перевалочным пунктом мировой торговли (Смирнов, 1951; Город Болгар... 1987; 1988; 1996). Кроме того, город был крупнейшим центром тюркской городской культуры и центром области, где уже в X в. распространилось мусульманство. Несмотря на феодальную раздробленность, булгары имели сильные, хотя и немногочисленные рыцарские дружины, передовую военную технику, в том числе и огнестрельное оружие – “тофяки” (небольшие пушки). Экономическая и военная сила позволяла булгарам в XIV в. активно участвовать во внутренних делах Улуса Джучи.

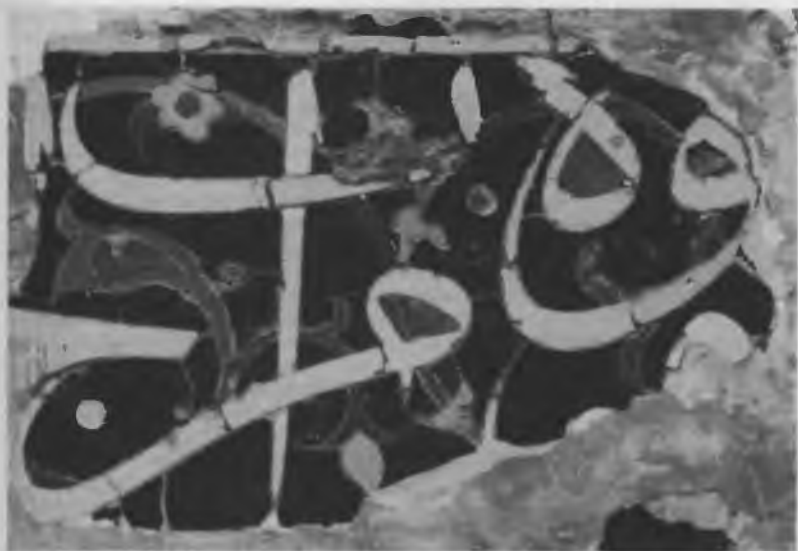


Рис. 10. Кашинный изразец. Г. Болгар. XIV в. (ГОМ РТ)

На севере и северо-востоке в пределы Джучиева Улуса, судя по восточным источникам, входили “земли Чулыман, Башгард, Сибирь и Ибирь”. Скорее всего, под Чулыманом следует понимать область Верхнего Прикамья (от болгарского обозначения верхнего течения р. Кама), “Башкард” – степи Южного Приуралья, “Сибирь и Ибирь” – обширные степные и тасжные земли Западной Сибири, вплоть до Приобья и Прииртышья.

В Средней Азии правителям Золотой Орды принадлежал Хорезм со столицей в г. Ургенч (ныне Куна-Ургенч). Этот город – бывшая столица Хорезмшахов Гургандж – был разрушен монголами, но заново отстроен уже в XIII в., а в 30-е годы XIV в. достиг значительного расцвета. Ибн-Баттута писал, что он “один из самых больших, значительных и красивых тюркских городов, богатый славными базарами, просторными улицами, многочисленными постройками, отборными красотоми” (*Тизенгаузен*, 1884, С. 308). Богатая округа и выгодное положение на пересечении торговых путей делали Хорезм одной из важных областей Орды. В Приаралье Улусу Джучи принадлежала значительная земледельческая область, включавшая нижнее течение р. Сырдарьи с городами Отрар, Дженд, Сыгнак, Сайрам (*Байпаков, Ерзакович*) и степные земли Приаралья, вплоть до оз. Балхаш и хребта Каратау на востоке, до Приобья на севере. В состав Улуса Хорезм входили также плато Устюрт и п-ов Мангышлак.

На Северном Кавказе владения Золотой Орды располагались в степной зоне, вплоть до северных предгорий Кавказа, которые занимали воинственные черкесы, аланы и вайнахи, постоянно сражавшиеся с ордынцами. Среди многих городов Северного Кавказа следует выделить Азак (Азов) и Маджар (близ современного Прикумьска). Азак был важнейшим торговым и экономическим центром, конечным пунктом многих сухопутных и речных путей. Благодаря генуэзцам (они называли его Тана и имели здесь колонию) город в XIV в. был широко известен в Европе. Маджар также играл огромную роль в жизни региона как центральный пункт на пути

из Ближнего Востока в Орду. В приморском Дагестане земли Улуса Джучи доходили до важной стратегической крепости Дербент (арабское название – “Баб-ал-Аб-ваб”, тюркское – “Темиркапу”, или “Железные ворота”. Неоднократно ордынцы через этот проход вторгались в Закавказье в царствование Узбека и Джанибека и завоевывали земли Северного Азербайджана, вплоть до городов Тебриз и Ардебиль. Однако долго удерживать эти земли они не могли.

Основную территорию Улуса Джучи занимали степи. Население в языковом и даже, очевидно, в хозяйственно-культурном отношении претерпело лишь небольшие изменения по сравнению с домонгольским периодом. Недаром территория Золотой Орды в восточных источниках продолжала традиционно именоваться “Дашт-и Кыпчак” (*Арсланова*). Кочевые племена продолжали кочевать в меридиональном направлении с юга на север летом и обратно зимой. Чрезвычайно важные и уникальные сведения о такой системе жизнедеятельности в эпоху средневековья сохранились у ал-Омари (XIV в.), который, описывая Улус Джучи, указывал: “Ханы кыпчаков проводят зиму в Сарае, летовища же их, как и некогда летовища царей Турана (т.е. домонгольских кыпчаков. – *Д.И., И.И.*), находились в области Уральских гор” (*Тизенгаузен*, 1884. С. 243). Изменения же коснулись в первую очередь социальной и племенной структуры, которые оказались “перемолоты” в системе татаро-монгольских кланов и их культуры (набор бытовых предметов, украшения, оружие и конское снаряжение, их типы и формы ornamentации). Наглядным свидетельством перемен в духовной культуре стало изменение погребальных обрядов населения евразийских степей (*Федоров-Давыдов*, 1966. С. 150–163).

Сердцем Улуса Джучи было Нижнее Поволжье, которое, по словам арабского историка второй половины XIV в. Ибн-Халдуна, “богато возделанными местами” (т.е. населенными пунктами – *И.Д., И.И.*) (*Тизенгаузен*, 1884. С. 378). Здесь же находились два самых настоящих средневековых мегаполиса Улуса Джучи – Сарай и Сарай ал-Джадид (Новый Сарай), а также другие крупные города: Хаджитархан (близ современной Астрахани), Бельджамен (Водянский городище), Укек (близ современного Саратова), Гулистан и Сарайчик (современный поселок Сарайчик, севернее г. Гурьева), которые вместе с десятками городков и поселений, их окаймлявших, образовывали густонаселенный земледельческий оазис, тянувшийся по обоим берегам вдоль нижнего течения Волги и Урала. Здесь находился политический, экономический и культурный центр империи, место, где происходило средоточие огромных материальных и людских ресурсов – во многом за счет регулярного ограбления провинций – и уже в конце XIII в. произошел небывалый, стремительный рост и расцвет городов, особенно столичных.

Первая столица Золотой Орды, построенная монголами в Восточной Европе, – Сарай или Сарай ал-Махруса, т.е. “Богохранимый Сарай” (расположен на левом берегу Ахтубы у с. Селитренного Астраханской области) – была основана Батуханом еще в начале 50-х годов XIII в. на месте переправы через Волгу, во всяком случае, в 1254 г. посланник французского короля Гильом Рубрук уже видел здесь поселение (Путешествия... С. 330). Спустя 30 лет город значительно разросся и начал чеканить монету с указанием места выпуска – “Сарай” или “Сарай ал-Махруса” (*Мухамадиев*. С. 13–14). Некоторое время город, видимо, имел в основном административные функции, но постепенно происходило развитие ремесел, в первую очередь для удовлетворения запросов знати, а в XIV в. в связи со стабилизацией обстановки в Орде происходит всплеск торговой и производственной активности. Город разрастается и превращается в настоящую средневековую мегаполис с общей площадью с пригородами около 36 кв. км (*Баллод*. С. 31; *Федоров-Давыдов*, 1994. С. 24–27).

Только центральные городские кварталы, определенные по данным археологии, раскинулись на площади 20 кв. км (*Егоров*. С. 115; *Федоров-Давыдов*, 1994. С. 26). В средневековье плотная городская застройка Сарая, его пригороды, обшир-

ные сады, огороды и замки знати, слившиеся в единый массив, производили огромное впечатление на современников своими масштабами и великолепием. Даже такой искушенный и много повидавший путешественник, как Ибн-Баттута, описывая его, с удивлением замечает, что “город Сарай – один из красивейших городов, достигший чрезвычайной величины, на ровной земле переполненный людьми, с красивыми базарами и широкими улицами. Однажды мы выехали верхом с одним из старейшин его, намереваясь объехать его кругом и узнать объем его. Жили мы в одном конце его и выехали оттуда утром, а доехали до другого конца его только после полудня. Совершили там молитву полуденную, поехали и добрались до нашего жилища, не раньше как при закате. Однажды мы прошли его в ширину, пошли и вернулись через полдня, и все это сплошной ряд домов, где нет ни пустопорожних мест, ни садов” (*Тизенгаузен*, 1884. С. 306).

По мнению современников, число жителей города достигало 75 тыс. человек (*Тизенгаузен*, 1884. С. 550). Недаром Сарай считался крупнейшим городом Европы, а вероятно, и Востока, сравнимым с Багдадом, Каиром, Константинополем и Римом того времени. Будучи важным политическим центром, Сарай отличался высоким уровнем благоустройства, в нем имелись централизованные водопровод и канализация, а большинство дворцов и общественных зданий было сделано из сырцового кирпича. Археологические раскопки выявили целый ряд богатых построек. Одна из них, (более 600 кв. м) была центром усадьбы. В нем находился зал для парадных приемов. Перед ним располагалась большая комната, выстланная кирпичом, с бассейном, вода в который поступала и вытекала через систему подпольных каналов, соединенных с городским водопроводом. За бассейном возвышалась кирпичная платформа с балдахином или шатром, где должен был восседать хозяин дома. Из комнаты двери вели во внутренние покои, там были жилые комнаты с подпольным отоплением и лежанками, а также комнаты для прислуги (*Федоров-Давыдов*, 1994. С. 60–62). Такой же дворец, но только гораздо больших размеров, имел и хан, о нем ал-Омари пишет: “Место пребывания царя там большой дворец, на верхушке которого находится золотое новолуние... Дворец окружают стены, башни да дома, в которых живут эмиры его. В этом дворце их зимние помещения” (*Тизенгаузен*, 1884. С. 241).

Внутри города ныне определены целые ремесленные кварталы, жители которых специализировались на особом производстве: металлургия и металлообработка, гончарство, стеклоделие, ювелирное и косторезное дело и т.д. Все они изготавливали продукцию не только для внутреннего потребления, но и на экспорт (*Федоров-Давыдов*, 1994. С. 20–27). Но большее значение для Сарая имела мировая транзитная торговля. Именно через него в XIV в. проходили знаменитые пути, по которым в Европу поступали шелк и восточные пряности, а также предметы роскоши (*Федоров-Давыдов*, 1998. С. 38–54). Сарай был настоящим “золотоордынским Вавилоном”, в котором, кроме татар-мусульман, жили представители других народов (аланы, черкесы, русские, византийцы и итальянцы). Каждый народ имел свой квартал с культовыми зданиями, кладбищами и, главное, базарами. Но основное население города, как, видимо, и других нижеволжских городов, было мусульманским и тюркоязычным.

Если Сарай можно назвать экономическим центром страны, то политической и религиозной столицей в XIV в. стал Сарай ал-Джадид, развалины которого расположены ныне близ с. Царев (Волгоградская область). Анализ нумизматических и археологических данных подтвердил сообщения письменных источников о возникновении этого города во второй четверти XIV в. – в годы правления хана Узбека. Не случайно, что и похоронить себя он завещал именно там (*Федоров-Давыдов*, 1994. С. 20–24, 27–31). Подлинного расцвета город достиг уже при жизни его сына, хана Джанибека, в 40–50-е годы XIV в., когда сюда перебрался ханский двор и здесь началась чеканка монет (*Мухамадиев*. С. 15–17).

Многолетние раскопки, начатые еще в середине XIX в. А.В. Терещенко и продолженные Ф.В. Баллодом, А.Ю. Якубовским, а в 60–80-е годы проводившиеся и ведущиеся В.Л. Егоровым, М.Д. Полуобяриновой, Т.В. Гусевой и Ю.А. Зеленевым (Гусева, 1985; Егоров. С. 112–114; Федоров-Давыдов, 1994. С. 20–45; 1998, с. 3–15), позволили довольно хорошо изучить это городище, выявив остатки распланированного и благоустроенного города. Центром его служила широкая площадь на пересечении главных улиц, которые по радиусам расходились во все стороны. Здесь выявлены районы аристократических усадеб и бедных кварталов, жилые и ремесленные постройки, культовые сооружения.

Особый интерес представляет юго-восточная часть города, имеющая несколько другую застройку. Здесь пространство между улицами было занято усадьбами, состоявшими из большого дома, водоема и хозяйственных построек, окруженных стенами. Эти усадьбы довольно богаты. Для их украшения применялись майоликовые кашинные изразцы с надглазурными и подглазурными орнаментами, среди которых наиболее выразительны растительные и арабесковые. В окрестностях города, особенно на юге и востоке, выявлены обширные пригороды, представлявшие собой крупные замки-усадьбы, вокруг которых концентрировались мелкие усадьбы и небольшие жилища. Здесь обнаружены усадьбы богатых ремесленников и их подмастерьев, выявлены остатки косторезных, ювелирных и гончарных мастерских. В доме ювелира найдены тигли с каплями золота, обрезки золотых пластин и проволоки, заготовки, бронзовые матрицы, инструменты, готовые изделия и ювелирный горн. Не исключено, что в этой же мастерской изготавливали изумительные золотые и серебряные сосуды с пышной орнаментацией, а также поясные наборы и украшения сложных, вычурных форм, выполненные в технике скани и зерни. Все исследованные замки имели сходную планировку: в центре четырехугольного пространства, обнесенного кирпичной стеной, располагались дом владельца, сад с несколькими небольшими водоемами – хаузами, а по периметру усадьбы – хозяйственные постройки и дома воинов, челяди и рабов. Сама планировка и богатые находки из этих замков указывают на то, что это были резиденции ордынской аристократии. Первоначально район усадеб, вероятно, представлял собой ядро города.

Постепенно складывались районы бедноты и торгово-ремесленные кварталы. Городские кварталы, прорезанные узкими улочками и арыками, были густо застроены небольшими глинобитными домами. Внутри каждого квартала был, видимо, большой хауз. Все эти кварталы принадлежали, скорее всего, рядовым горожанам. Как и во всяком восточном городе, проблема водоснабжения здесь была жизненно важной. Установлено, что многие улицы имели арыки, соединившиеся с большими искусственными озерами, сооруженными на северной окраине города для водоснабжения и для борьбы с тальми водами с сырта, грозившими ему затоплением (Федоров-Давыдов, 1998. С. 10–11). Характерно, что до 60-х годов XIV в. город не имел общей крепостной стены, так как Орда была сильна, и только с началом смуты появилась необходимость в укреплении столицы. Вокруг города было расположено несколько крупных мусульманских кладбищ с мавзолеями-дюрбе.

Как и другие города Улуса Джучи, Сарай ал-Джадид был важным торговым пунктом, привлекавшим купцов со всего цивилизованного мира. При раскопках здесь найдены китайский фарфор и селадон, византийские иконки, итальянская стеклянная посуда, украшенное эмальями сирийско-египетское стекло, индийские золотые монеты и арабские ткани. Практически до конца XIV в. нижеволжские и причерноморские города были главными воротами, через которые в Европу шел поток китайского шелка, восточных пряностей и невольников. Многочисленные караваны, идущие из сердца Азии, не только обогащали Орду, но и включали ее в мировой взаимобмен товарами и идеями, делали ее немаловажной частью цивилизации Востока (Федоров-Давыдов, 1998. С. 38–59).



Города Поволжья были также крупными культурными центрами, где развивались литература и искусство, формировались общеразговорный и литературные языки.

В государствах Чингисидов официальным языком был монгольский, который на письме передавался буквами уйгурского алфавита. Г. Рубрук рассказывал о том, что великий монгольский каан Мунке послал французскому королю Людовику IX “грамоту на языке моалов, но письмена югуров” (Путешествия... С. 129). Несомненно, что и в Улусе Джучи правящая элита государства довольно долго сохраняла монгольский язык. Так, автор XIV в. Вассаф писал, что хан Узбек разговаривал со своими приближенными Кутлуг-Тимуром и Исой-гурганом по-монгольски (*Тизенгаузен*, 1941. С. 89). Монгольский язык был также официальным языком делопроизводства и дипломатических переговоров, на нем велась переписка не только с великим кааном в Каракоруме, с Хулагуидами, но и с Египтом (*Усманов*, 1979. С. 94–101). В канцелярии египетских султанов были специальные чиновники, переводившие документы с арабского на монгольский язык. В частности, ал-Омари, говоря о порядке переписки с золотоордынским ханом Джанибеком (1342–1357), отмечал, что письма “иногда пишутся по-арабски... но большею частью пишутся к нему по-монгольски” (см. об этом: *Тизенгаузен*, 1884. С. 68, 105, 251, 341, 362, 435). В качестве официального монгольский язык использовался и внутри страны. Свидетельством тому могут служить *пайцзы* – верительные, проезжие и иммунитетные грамоты на золотых и серебряных пластинах (известны пайцзы ханов Токты, Узбека, Кельдибека и Абдаллаха), легенды на которых всегда писались по-монгольски буквами уйгурского алфавита (*Григорьев*, 1981. С. 89). Использовался монгольский язык и в быту: в богатом склепе близ Укка была обнаружена лирическая поэма на монгольском языке, написанная уйгурским письмом на бересте (*Поппе*. С.81–134). Однако, несомненно, что монгольский язык, даже будучи официальным, не был широко распространен и оставался уделом узкого круга аристократии (*Усманов*, 1979. С. 101).

Основным средством общения в городах и степных районах Улуса Джучи были различные диалекты кыпчакского языка. Именно на основе этого языка (огузо-кыпчакского типа тюркского языка) в городах Золотой Орды начало формироваться общегородское койне. О характере этого языка и его распространенности среди различных слоев городского населения могут свидетельствовать археологические находки. Особого внимания заслуживает лопатка быка из Сарая ал-Джадид, на которой тушью нарисованы две рожицы и написано по-кыпчакски: “Карикатура, клянусь Аллахом. Руку приложил Али... сын Мухаммада (сделал?)” (*Вайнер, Федоров-Давыдов*. С. 245–246). Сохранились также тюркские стихи, процарапанные на большом кувшине, обнаруженном в Сарайчике:

*Лишив меня чести и славы, ты отнял у меня чашу золотую.*

*Наполнив чистым вином чашу, обратил ее в золото*

*(Самойлович)*

Именно на основе этого общегородского койне и норм литературного болгарского и караханидского языков сформировался литературный золотоордынский язык – поволжский тюрки (*Усманов*, 1979. С. 101–106). На нем созданы такие произведения старотатарской литературы, как “Гулистан бит-тюрки” Сейфа Сарай, “Мухаббат-наме” ал-Хорезми, “Хосров и Ширин” Кутба, “Нахдж ал-фарадис” Махмуда ас-Сарай ал-Булгари, “История пророков” Рабгузи и многие другие известные, и, очевидно, не дошедшие до нас произведения (*Наджин*). Поволжский тюрки функционировал среди татар Восточной Европы в качестве литературного языка вплоть до середины XIX в.

Одновременно в среде интеллигенции и знати были распространены персидский и арабский – языки поэзии и богослужений. Особенно широким было проник-

новение их после принятия при Узбек-хане ислама, когда арабская графика начинает функционировать как ведущая форма письма, а арабский и персидский становятся полноправными языками золотоордынской культуры. Известны не только переводы персидских поэм на тюркский язык, но и прекрасные персидские четверостишья на изразцах и блюде:

*О сердце! Смотри на мир по своему желанию.*

*Смотри, как люди подвергаются в нем испытанию подобно Ною в течение 1000 лет (его жизни).*

*Смотри, как в мире много разведено садов и цветов.*

*Смотри, сколько воздвигнуто на свете исполнских дворцов и чертогов.*

*Смотри, во сколько тысяч атласов и золотых парчей гордо облачились (люди).*

*И след за тем уничтожили их*

(Федоров-Давыдов, 1976. С. 204–205)

В XIII–XIV вв. в Сарая жили великие писатели и ученые, творившие по-арабски и по-персидски: шейх Сад ат-Тафтазани, написавший ряд книг по риторике и праву, Мухтар ибн Махмуд аз-Захиди (конец XIII в.) – знаменитый имам, знатный факих Ибн Баззаси (начало XIV в.), создавший “Изречения ал-Баззаси”, все они высоко оценены современниками (*ал-Холи*, 1962. С. 27–33).

Золотоордынская цивилизация – яркая страница истории мировой культуры. В Золотой Орде был создан пышный имперский стиль, который складывался в результате творческой активности практически всех народов, входивших в состав Улуса Джучи. Кроме синкретичного фона домонгольских культур, имеющих развитый образный язык, основанный на мусульманских (хорезмская, болгарская) или евразийских кочевых (кыпчаки, кимаки) традициях, в культуре Улуса Джучи нельзя не видеть центральноазиатские и дальневосточные элементы материальной и художественной культуры (*Gorelik, Kramarovsky; Kramarovsky; Крамаровский*). Наиболее ярко чингисидские традиции проявлялись в культурном круге социально престижных изделий, являвшихся принадлежностью и отличительной чертой военной служилкой знати: в крое костюма, поясной гарнитуре, предметах оружия и конского снаряжения, других аксессуарах. Разумеется, полностью единой эта культура не была, поскольку изначально являлась строго социально ориентированной. Однако в начале XIV в. по мере роста городов в Улусе Джучи, прежде всего в Поволжье, пышно распустилась новая урбанистическая восточная средневековая культура, “культура поливных чаш и мозаичных панно на мечетях, арабских звездочетов, персидских стихов и мусульманской духовной учености, толкователей Корана, математиков и астрономов, изысканно тонкого орнамента и каллиграфии”. Характерные черты декоративно-прикладного искусства Золотой Орды – орнаментальность, полихромность в использовании цветовой гаммы, наличие арабесковых мотивов и т.д. (*Федоров-Давыдов*, 1976. С. 118–188). Расцвет золотоордынской культуры был таким ярким и насыщенным, что эта цивилизация, в свою очередь, повлияла на материальную и духовную жизнь всех окружающих государств.

Рост большого количества городов в Дашт-и Кыпчаке в XIII–XIV вв. (сейчас их известно около 100) – явление уникальное в истории средневековья. Практически на пустом месте возникли не просто отдельные города, а целая земледельческая область, ставшая центром особой цивилизации, сочетавшей степную кочевническую и оседлую мусульманскую культуры.

По образному выражению историка, золотоордынские города периода расцвета “представляли смесь среднеазиатских мечетей и минаретов, изразцов и поливной посуды с деревянными срубами и кочевническими юртами” (*Федоров-Давыдов*, 1976. С. 120). Несомненно, что, кроме чисто экономических причин, важнейшую роль в появлении и стремительном росте Сарая и других городов сыграла ханская власть. Возникнув как административно-политические центры, вокруг которых се-

лилась аристократия, города довольно быстро стали ядром хозяйственной жизни, были связаны с концентрацией, переработкой и перераспределением стекавшихся со всех концов Орды продуктов и богатств. Обслуживание знати стало мощным импульсом, которому обязаны города бурным подъемом экономической и культурной жизни в конце XIII – первой половине XIV в., т.е. в период наивысшего могущества правивших здесь ханов. Такая тесная связь с центральной властью стала, однако, губительной для городской жизни. В условиях кризиса и разложения империи, теряя постоянные источники сырья и богатств, города начинали быстро хиреть, а потом вообще приходило в упадок. Этому в немалой степени способствовала большая консервативность жизни основной части степного населения, кочевавшего со своими стадами в засушливой степи и в принципе не зависевшего от сарайских ханов. Поэтому вместе с ослаблением централизации власть перемещается из городов в кочевые орды, которые становятся средоточием политической и военной мощи. Но до тех пор, пока симбиоз оседлых и кочевых областей сохранялся, пока ханам удавалось сдерживать сепаратизм знати и удерживать в подчинении покоренные народы, Улус Джучи был непобедим.

**Религиозная ситуация в Орде: христианство и ислам.** Особого упоминания требует и религиозная политика ханов Улуса Джучи. К моменту завоевания Средней Евразии здесь сформировалась сложная конфессиональная ситуация. В Хорезме и в Средней Азии с VIII в. безраздельно господствовал ислам, проникший оттуда в Поволжье, где с X в. стал государственной религией Булгарии. Ислам не только довольно быстро распространился здесь, но и сделался основным стержнем ее этнокультуры. Из этой, самой северной, точки своего распространения мусульманство благодаря активности булгар быстро проникало к народам Волго-Уральского региона. На Руси уже с конца X в. внедрялось православное христианство. Другим очагом христианства было побережье Крыма, где, кроме греков, жили еще потомки готов. Здесь же обитали немногочисленные хазары-иудаисты, осколки некогда великого народа Хазарии. В предгорьях Кавказа был и другой очаг христианства – аланские княжества. Между этими “островками” великих религий разливалось “море” языческих культов и верований. Многие племена, особенно стоявшие на достаточно высокой ступени общественного развития, испытывали значительное влияние мировых религий и служили объектом борьбы за внедрение своей государственной религии, как, например, восточнофинские племена Поволжья, поделенные на сферы влияния между Русью и Булгарией. Кыпчаки Причерноморья находились под идеологическим воздействием Руси и частично, особенно правящая верхушка, уже приняли христианство, о чем говорят их имена, такие, как Юрий Кончакович и другие, а кимаки и йебеки Заволжья и Приаралья явно склонялись к исламу. Мировые религии, однако, еще не играли ведущей роли в верованиях указанных народов, основная масса которых все еще стойко держалась своих племенных культов, позволявших сохранять их общность и уклад жизни.

Эта картина начала меняться после монгольского вторжения. В условиях разрушения старых государственных и племенных структур, создания империи Джучидов происходит постепенный сдвиг в религиозном сознании населения.

В эпоху формирования государственности и идеологии в империи Чингис-хана в среде монгольских ханов и их кланов из ближайшего окружения традиционно были распространены шаманизм и христианство несторианского толка, например у керейтов и найманов (*Кычанов*, 1997. С. 192). Одновременно монгольские ханы проводили политику терпимости и толерантности (закрепленную еще в “Йасе” Чингис-хана). В этом смысле, очевидно, прав был персидский историк Джувейни (XIII в.), который писал, что Бату-хан “не придерживался ни одной из религий и сект, равным образом не питал склонности к познанию бога (т.е. Аллаха – *И.Д., И.И.*)” (*Тизенгаузен*, 1941. С. 21). Такое положение, однако, не могло продолжаться достаточно долго.

Уже в период правления Бату-хана и его ближайших потомков происходит яростная борьба за влияние на ханский престол между различными группами знати,

знаменем которых стало особое вероучение. Ожесточенность столкновения объяснялась, в частности, тем, что часть джучидов были несторианами. Есть основания полагать, что ими были жена Бату-хана Баракчин и их сын Сартак. Политически они ориентировались на единую Монгольскую империю и подчинение великому кану. Другая часть знати во главе с Берке-ханом ставила своей целью отделение от Монголии и создание независимого государства. В своей политике сепаратизма эти круги скорее всего ориентировались на ислам. После недолгой борьбы сторонники хана Берке (1257–1266) одержали победу, положив начало распространению ислама в Улусе Джучи, особенно среди кыпчаков в некоторых уже исламизированных регионах. После завоевания, слома их старой племенной структуры и рассеяния между улусами новых правителей, прежние племенные культуры утратили священность, а их мифология потеряла почву. В этих условиях в сознании кыпчаков внедряется новая государственная религия – ислам.

Процесс этот не смог остановить даже возвращение к власти несториан и язычников (Менгу-Тимур, Тула-Буга, Туда-Менгу и Токта). В степях и городах Золотой Орды с конца XIII в. все шире начинает распространяться мусульманство. Свидетельством тому служит сокращение числа языческих курганных могильников в Поволжье и Приуралье, которые полностью исчезли к концу XIV в. (*Федоров-Давыдов*, 1966), появление и распространение мусульманских некрополей.

Наконец, в начале XIV в. мусульманская община в городах и в войске настолько усилилась, что смогла поставить на престол своего ставленника – хана Узбека (1312–1342). Придя к власти, он, по данным ал-Бирзали, “умертвил большое количество уйгуров – лам и волшебников и провозгласил исповедание ислама” (*Тизенгаузен*, 1884. С. 174). Именно с этого периода ислам становится истинное государственной религией и стержнем имперской идеологии, мусульманское духовенство – важнейшим проводником религиозной политики. У них появились большие земельные наделы и вакуфы.

Постепенно в первой половине XIV в. в Золотой Орде складывается иерархическая структура мусульманского духовенства во главе с потомками Пророка – *сейидами* (сеидами), отражающая статус ислама как государственной религии. Привилегированное положение сейидов нашло отражение в источниках. Например, в сочинении “Шаджарат ал-атрак” (“Родословие тюрков”, середина XV в.) после описания принятия ислама Узбеком сообщается: “Признак того иля, который с Узбек-ханом пришел с севера (арка) вместе со святым Сейид-Ата, тот, что мюриды Сейид-Ата, а у тех людей, которые не являются мюридами Сейид-Ата... (выясняется), что они пришли раньше или присоединились позже” (*Тизенгаузен*, 1941. С. 207). Итак, люди (очевидно, духовного звания) из “иля Узбека” (т.е. из Улуса Джучи) считались мюридами конкретного сейида, причислявшего себя к потомкам святого Ахмеда Йасави.

Золотоордынские сейиды были одним из основных элементов мусульманского духовенства страны, имевшего сложную внутреннюю структуру. Об этом можно судить по целому ряду источников. Например, в ярлыке хана Узбека митрополиту Петру содержится обращение к “книжникам, уставодержателям и учителям людским” (*Григорьев*, 1842), а Ибн-Баттута писал, что султан Джанибек “собрал шейхов, кадиев, правоверов, шерифов, факиров и устроил (им) большой пир” (*Тизенгаузен*, 1884. С. 291). В ярлыках Токтамыша (1391/92) и Тимур-Кутлуга (1397/98) также упомянуты среди должностных лиц “кази-муфтии” и “шейх-машейхи” (шейх над шейхами) или “шейхи-суфии” (*Березин*, 1851. С. 10–15; *Федоров-Давыдов*, 1973. С. 126; *Исхаков*, 1997. С. 72–73). Указанные духовные лица, несомненно, находились между собой в иерархической соподчиненности, хотя полностью их структура еще не определена.

В районах, где господствовало христианство, положение было иным. Уже в годы правления Бату-хана православное духовенство получило определенные льготы. При хане Менгу-Тимуре эта политика в дальнейшем развивалась. От его адми-

нистрации (около 1267 г.) митрополит Кирилл получил ярлык “об освобождении их от всякой дани и налогов, об уважении богослужения их и об удержании татарских чиновников от обид им и утеснения”. Формула его гласила: “Сию грамоту, видяще и слышаще от попов и чернетцов, ни дани, ни иного чего не хотят ни возьмут баскаки, княжи писцы, коплужники, таможники, а возмут ине по велицей язе извниаться и умреть”. По этому и другим подобным ярлыкам за оскорбление церкви и веры, уничтожение церковного имущества полагалась смертная казнь. Ярлыки содержали и прямое обращение к русским князьям с призывом соблюдать эти привилегии церкви. Одновременно весьма широкие права были предоставлены христианам в самом Сарая. Уже при хане Берке в Сарая была образована Сарайская православная епископия (1263), способствовавшая дальнейшему укреплению положения православного духовенства в Улусе Джучи и закреплению его привилегий.

В целом же, несмотря на явное преобладание ислама, в Улусе Джучи в первой половине XIV в. сохранялась веротерпимость. В городах Поволжья наряду с мечетями строились и церкви и синагоги, а у каждой конфессиональной группы населения были свои кладбища. В Сарая проживали многие народы – монголы, асы (аланы), кыпчаки, черкесы, русские, византийцы. “Каждый народ живет на своем участке отдельно”, – пишет арабский путешественник Ибн-Баттута, добавляя, что там же в их кварталах располагаются их церкви (Тизенгаузен, 1884. С. 306). И это не случайно. Хань Улуса Джучи стремились соединить всех своих подданных, какой бы веры они ни придерживались, в единую общность. Отсюда, видимо, они хотели поставить себе на службу все духовенство. Главным для ханов было не вероисповедание своих подданных, а их лояльность власти, личная преданность хану, вера в святость “дома Чингис-хана”. Недаром эмиры в ответ на требование хана Узбека принять ислам отвечали: “Ты ожидай от нас покорности и повиновения, а какое тебе дело до нашей веры и каким образом мы покинем закон и устав (йасу) Чингис-хана и перейдем в веру арабов” (Тизенгаузен, 1941. С. 141). Поэтому, хотя ислам и играл значительную роль при дворе ханов и служил идеологической санкцией на власть (в отличие от Юаньской империи и Хулагуидского Ирана, где ею была “Йаса” Чингис-хана), в среде знати, особенно кочевой, мусульманство часто было внешней оболочкой, артикулированной на обрядовой стороне жизни, прикрывавшей рыцарский комплекс чести, местные культы святых и суеверия (De Weese. P. 231–319).

В единой империи Джучидов правители следили скорее за лояльностью своих подданных, чем за их верой. Поэтому нередки были случаи выдвижения на верховные посты в Орде несториан и даже язычников. Веротерпимость была как бы всеобщей. Основной политической доктриной стал “чингисизм” – вера в божественность власти ханов из династии Чингис-хана. Лишь с середины XIV в. мусульмане благодаря усилению влияния городской аристократии и военной знати вытесняют иноверцев. По мере же распада Улуса Джучи эти тенденции все больше выходят на поверхность, обнажая религиозные противоречия между моноконфессиональными областями.

**Хан и знать Орды: структура власти и управления.** Нанести поражения в многочисленных войнах народам, жившим на огромной территории Восточной Европы и Центральной Азии, монголам удалось довольно легко, но покорить и удержать их в орбите своей власти оказалось значительно труднее. Не случайно многие кочевые империи распадались сразу же после смерти своих создателей. Поэтому умудренный тысячелетним опытом своих предков потомок киданьских императоров Елюй Чуцай, ставший советником Чингис-хана, говорил: “Основать империю, сидя верхом на коне, можно, но управлять ею, сидя в седле, нельзя”. Следуя этому правилу, чингисиды на всей территории обширной, разнородной и многонациональной империи создавали сложную и разветвленную административную систему. В Улусе Джучи она начала складываться в 20-е годы XIII в., а в первой половине XIV в. административно-территориальная структура Золотой Орды уже сформировалась и по-

зволюла достаточно эффективно осуществлять контроль над всеми областями империи.

Золотая Орда со всеми ее землями и населением принадлежала роду Джучидов, из которого и происходили все ханы, правившие страной в XIII–XIV вв. Рубрук, проезжавший по землям Улуса Джучи в середине XIII в., писал: “Они (т.е. монголы. – Д.И., И.И.) поделили между собою Скифию, которая тянется от Дуная до восхода солнца; и всякий начальник знает, смотря по тому, имеет ли он под своею властью большее или меньшее количество людей, границы своих пастбищ. А также, где он должен пасти свои стада зимою, летом, весною и осенью. Именно зимою они спускаются к югу, в более теплые страны, летом поднимаются на север, в более холодные” (*Путешествия...* С. 91).

Ханам принадлежали верховная власть в стране и суверенитет над ее территорией. Именно они наделяли улусами и должностями других чингисидов и своих вассалов, осуществляли внутреннюю и внешнюю политику, в том числе устанавливали новые законы, вводили налоги, чеканили монету и командовали войсками. Плано Карпини, описывая власть хана в Монгольской империи (это можно с оговорками отнести и к Улусу Джучи) в середине XIII в., писал: “Император этих татар имеет изумительную власть над всеми. Никто не смеет пребывать в какой-нибудь стране, если где император не укажет ему. Сам он указывает, где пребывать вождям, вожди же указывают места тысячникам, тысячники сотникам, сотники же десятникам. Сверх того, во всем том, что он предписывает во всякое время, во всяком месте, по отношению ли к войне, или к смерти, или к жизни, они повинуются без всякого противоречия” (*Путешествия...* С. 45). В период расцвета империи власть ханов была так велика, а авторитет на Востоке настолько значителен, что даже такой независимо мыслящий историк, как Ибн Халдун, выделяя ханов Орды среди других чингисидов, приравнивал их к великим монгольским каанам, называя “обладателями тронов”. Престолонаследие в Орде не было четко установлено, и наряду с прямым наследованием от отца к сыну власть довольно часто переходила к другим ветвям рода Джучидов, которую поддерживали на курултайх кланы столичной и кочевой знати. Так, после короткой, но жестокой борьбы за власть на престол Орды взошли ханы Берке, Токта и Узбек. Такая практика избрания ханов делала их заложниками своих могущественных вассалов, позволяя тем контролировать ханскую власть, как это делали Ногай и Мамай.

Административно-территориальная система Орды была похожа на внутреннее устройство других кочевых империй Евразии, ведущих свою родословную от гуннской державы, в которой все земли государства были разделены на две части – правую и левую стороны (“крылья”). Подобная структура находила отражение в военной организации, т.е. военная знать, приписанная к каждому “крылу”, во время военных действий четко знала свое место во время сбора войск и в сражении. Со времен Бату-хана к правому “крылу” (Ак-Орде) относились улусы самого хана Берке, а к левому “крылу” (Кок-Орде) – Орду-иджена, Тука-Тимура, Шейбана и др. Оба “крыла” составляли достаточно автономные образования, хотя и подчинялись единому хану и были обязаны ему военной службой. Возможно, конкретные очертания “крыльев” восходят к домонгольскому времени, когда кыпчаки восточноевропейских степей имели этнополитическую общность, отличную от йемеков Заволжья.

Внутри Ак-Орда и Кок-Орда, в свою очередь, делились на улусы, в которых также правили потомки братьев Бату-хана и Орду, носившие титул “оглан” (царевич). Правом наделяния улусами пользовался хан, который мог передавать во владение особо отличившимся феодалам определенные земли; так, Бату-хан, изъяв часть владений Берке, присоединил их к своему улусу, а хан Токта передал Крым карачи беку Ногаю за особые заслуги. Принадлежность к царствующему дому давала огланам, кроме прав на земельные владения, еще возможность занимать военные и чиновные должности. Сама система улусов с XIII в. эволюционировала от держания на время службы до наследственного тарханного владения. Владелец

улуса был обязан платить своему сюзеру определенный налог и приводить под его знамена свои войска или нести чиновную и дипломатическую службу. В случае невыполнения этих обязательств или недовольства своим вассалом хан мог лишить его улуса.

Точные границы ханского улуса в XIV в. не совсем ясны, но есть интересное сообщение ал-Омари, что хан был “государем Сарая, Хорезма, Крыма и Дашт-и Кыпчака” (*Тизенгаузен*, 1884. С. 250). Несомненно, что внутри ханское владение также делилось на четыре крупных улуса, которые, в свою очередь, состояли из более мелких феодальных держаний, о чем свидетельствует, в частности, рассказ “О путешествии Пимена в Царьград”, в котором при описании поездки по р. Дон упоминается, что путники “минухом Великую Луку и царев Сарыхозин улус... В четверток же плывуще минухом Бек-Булатов улус... в неделю же шестую, Слепаго, плывуще минухом Ак-Бугин улус” (ПСРЛ. XI. С. 96). Другое сообщение содержится в записках Ибн Баттуты, который, описывая путешествие с одной из жен хана Узбека, отмечал, что “каждый эмир в этом крае сопровождал хатуну с войском своим и до крайнего предела своего участка” (*Тизенгаузен*, 1884. С. 303). Не исключено, что именно из этого ханского домена происходили большей частью те 70 эмиров и темников, которые собирались при дворе хана для решения важнейших государственных дел.

Управление этими землями, по словам средневековых источников, “по принятому обычаю” (аналогичная система практиковалась во многих кочевых тюркских государствах), от имени хана осуществляли четыре улусных эмира – карачи бека или улусбека. На важное, почетное положение карачи беков указывает, в частности, свидетельство Ибн Баттуты о приеме у хана Узбека: “Главные эмиры восседали на креслах справа и слева от хана... При входе в шатер находились представитель (наиб), везир, казначей (хасиб) и хранитель печати, которую они называют ал тамага... Все четверо встали, когда я вошел” (цит. по: *Шамильоглу*, 1993. С. 49). Их функции были достаточно разнообразны, так как они распоряжались частью земельного фонда и городскими службами, контролировали сбор налогов и пошлин, вели судопроизводство и, самое главное, выставляли определенное количество воинских контингентов. Одновременно карачи беки были главами четырех правящих кланов в Улусе Джучи, как это было в других государствах чингисидов и в поздних татарских ханствах (*Schamiloglu*, 1984; *Шамильоглу*, 1993). Скорее всего, именно улусбеки следили за строгим выполнением каждым феодалом своих вассальных отношений на вверенных им землях, собирая войска на периодические смотры. Кроме того, каждый улусбек владел крупным леном, который был источником его личных доходов вне государственной службы. Наиболее известными карачи беками были Кутлуг-Тимур, который во время правления хана Узбека управлял Дашт-и Кыпчаком, а потом Хорезмом, Мамай и Идегей, по существу правившие державой при номинальных ханах.

Эти карачи беки, как становится ясным из указания Ибн Баттуты и других источников, формировали высшую административно-военную власть в Золотой Орде. Назначаемые ханами улуг карачи бек, или бекарибек (как правило он был одним из улусных эмиров), и везир осуществляли непосредственное управление сложным государственным аппаратом и войском, проводя внешнюю и внутреннюю политику хана, который, по словам источников того времени, “из дел своего государства обращает внимание только на сущность дел, не входя в подробности обстоятельство, и довольствуется тем, что ему доносят, но не донскивается частностей относительно взимания и расходования (средств)” (*Тизенгаузен*, 1884. С. 230). Очевидно, что оба высших администратора руководили многочисленным и сложным аппаратом чиновников всех рангов.

Самую высокую должность при дворе хана имел улуг карачи бек, или эмнр-улумара (“эмир над эмирами”), или бекарибек (“бек над беками”), которого именовали “наместником хана”. Великий эмир был командующим всем ханским войском

во время военных кампаний, поскольку ханы, формально считаясь главнокомандующими, редко участвовали в боевых операциях. Другой сферой деятельности беклярибека была дипломатия, и, хотя перелиска формально велась от имени и по поручению хана, основные переговоры вел сам улуг карачи бек, обговаривая условия договоров и давая инструкции послам. судя по сообщениям египетских источников (*Тизенгаузен*, 1884. С. 324). В руках великого эмира была также сосредоточена судебная власть, особенно по светским вопросам. По словам Ибн Баттуты, посещавшего канцелярию беклярибека Кутлуг-Тимура во время войны, там присутствовали кади (судья) вместе с правоведами и “один из старших эмиров, при котором восемь (других) старших эмиров”, причем, “что относится к делам религиозным, то решает кади, другие же дела решают эти эмиры” (*Тизенгаузен*, 1884. С. 311–312). Кроме того, беклярибек продолжал управлять одним из улусов Золотой Орды.

Не меньшей, хотя и менее заметной властью обладал везир. Он был советником хана, главой дивана – центрального исполнительного органа. В его ведении находилась канцелярия, состоявшая из нескольких палат во главе с секретарями (*Березин*, 1850. С. 10; *Усманов*, 1979. С. 211–226) и управлявшая также финансово-фискальной политикой и внутривнутриполитическими делами. Посредством бюрократического аппарата на местах она занималась организацией сбора даней с покоренных народов, установлением налогов и пошлин. Особой прерогативой везира было также право назначать и смещать всех многочисленных чиновников империи, ведающих финансами и налогами всех категорий, которых в Золотой Орде было не менее 18 (*Усманов*, 1979. С. 216–217). За внешне неприметной деятельностью канцелярии везира стояла и важнейшая функция по обеспечению жизнеспособности государства, стабилизации внутренней жизни империи. Возможность распоряжения казной давала везиру огромную власть при ханском дворе, что подчеркивает средневековый историк ал-Омари: “Везир – настоящий султан, единовластно распоряжается денежной частью, управлением и смещением, даже в самых важных делах” (*Тизенгаузен*, 1884. С. 249).

Кроме того, внутри Улуса Джучи существовала разветвленная система гражданского чиновничества и иерархическая военно-ленная организация, пронизывающая сверху донизу все государство. Однако подлинной опорой государства, его главным хребтом была знать, значительная часть которой со своим кланом (*илем*) кочевала в степях Дашт-и Кыпчака. Другая часть поступала на ханскую службу, переселялась в города и, возможно, становилась основой городской чиновной аристократии, но большинство оставалось в своих кочевьях. Многие под воздействием цивилизации стали менять образ жизни. В местах зимовий стали появляться оседлые поселения и даже настоящие усадьбы – замки. В них жили не только феодалы со своим двором, но и ремесленники, торговцы. Все это способствовало концентрации в руках степной аристократии огромных богатств. По словам ал-Калкашанди, крупные лены давали колоссальный ежегодный доход, до 100 тыс. и даже 200 тыс. египетских динаров (*Тизенгаузен*, 1884. С. 244).

Крупные земельные владения и регулярные доходы от торговли и военных предприятий позволяли знати содержать многочисленные дружины тяжеловооруженных профессиональных воинов. Арабские источники упоминают о пяти эмирах, которые содержали 30 тыс. всадников с полным вооружением (*Тизенгаузен*, 1884. С. 43). Несомненно, это была огромная армия, а средняя численность дружин эмиров-темников колебалась, видимо, от 5 тыс. до 10 тыс. воинов. Исследования археологов и оружейников показали, что бытовавшее долгое время представление о татарских (монгольских) воинах как легковооруженных всадниках было неточным. Изучение предметов вооружения, письменных и изобразительных источников позволило сделать вывод, что золотоордынские всадники XIII–XV вв. имели разнообразное вооружение, включавшее как наступательное оружие (сабли, булавы, боевые топоры), и пики, так и защитное снаряжение, состоявшее из различного вида металлических и кожаных панцирей, шлемов и щитов, а также конских доспехов (*Кояров*) (*Горелик*, 1983; 1987; *Худяков*, 1991; *Измайлов*, 1988).



Весьма важную роль в общественной жизни Улуса Джучи играл съезд аристократии – *курултай* – специфичный сословно-представительный орган. Как общественный институт он возник у кочевых народов еще в эпоху классообразования и был формой народоправства. Однако позднее его функции узурпировали аристократы – главы кланов и вожди военных дружин. Обычно курултай представлял собой собрание титулованной знати – представителей рода Джучи, наиболее знатных и могущественных эмиров, тех самых 70 главнейших эмиров страны, и верхушки духовенства. Именно они решали важнейшие для государства вопросы: о престолонаследии (о возведении или низложении хана), о заключении договоров (как правило, связанных с территориальными уступками), о женитбе потомков Чингис-хана. По существу, курултай служил органом, выражавшим коллективные интересы знати, опиравшейся на свое военное могущество. Он был силой, сдерживавшей стремление ханов к единодержавию и сепаратизм феодалов и следившей за сохранением традиционных правоотношений в обществе, одновременно – своего рода альтернативой самодержавию. В разные годы существования Улуса Джучи роль и значение курултая были различны: то ханы укреплялись, подчиняя своей власти знать, то аристократия вынуждала ханов идти ей на уступки. Сколь бы интересы знати ни совпадали, различия в ее среде также были весьма значительны.

В западной части Орды, по мнению Г.А. Федорова-Давыдова, развитие феодализма во второй половине XIV в. привело к укреплению наследственных форм держания тарханов (Федоров-Давыдов, 1973. С. 124–127). Расширение практики их выдачи привело не только к укреплению экономической и военной мощи крупных феодалов, в первую очередь улусбеков, но и к усилению их желания получить доступ к рычагам центральной власти, что неизбежно вело к противоречиям.

Вместе с тем росло влияние и чиновной знати Сарая, концентрировавшей в своих руках управление механизмом поступления и перераспределения огромных богатств. Все это вело к усилению противоборства между различными кланами знати за получение доступа к рычагам центральной власти и одновременно чрезмерной централизации управления. В итоге явственно обострились и другие внутренние конфликты, что способствовало росту центробежных сил.

В середине XIV в. все эти тенденции зрели лишь подспудно, и современникам империя Джучидов казалась мировой державой. Никто, видимо, даже не мог предположить, что этот “столп дома Чингис-хана” уже подточен внутренними противоречиями и готов рухнуть в любую минуту.

**Становление 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 Чингис-хана и его потомков, несмотря на их грандиозность, не привели, видимо, к массовому переселению в Восточную Европу и на Ближний Восток новых кочевых племен. Однако именно они сделали возможным создание империи Чингисидов и распространение здесь нового этнонима – “татары”.

Обширные завоевания, произведенные монгольскими ханами, разрушение привычного миропорядка и возникновение в короткий срок новых империй вызвали у современников шок – “летописи не содержат ничего (сколько-нибудь) сходного и подходящего” (Тизенгаузен, 1884. С. 2) – и стремление больше узнать о таинственных пришельцах. И первое, что они выяснили, было их имя – “татары”, которое просвещенные авторы Европы и Востока пытались объяснить в мифических образах и связать их происхождение с легендарными народами (Гог и Магог христианской традиции или Йаджудж и Маджудж восточной), якобы изгнанными Александром Македонским на край света. А европейцы нередко переосмысливали их имя как “выходцы из Тартара”, т.е. присподней, что благодаря трудам многих известных историков XIII в. (Матфея Парижского, Роджера Бэкона и др.) глубоко врезалось в общественное сознание европейских народов (Матузова. С. 137, 148, 153, 157, 207; Дробинский. С. 125–127).

К концу XIII в., когда европейцы, в основном благодаря путешествиям христианских миссионеров ко двору монгольских ханов, ближе познакомились с жизнью и историей “татар”, в научный оборот стали входить новые, более реалистичные версии об их происхождении. Первые европейские монахи, проникшие в глубь евразийских степей в надежде найти союзников против татар в лице жителей царства пресвитера Иоанна или “Великий Венгрии”, к своему удивлению узнали, что татары отнюдь не завоеватели, а покоренный народ и что к тому же под их именем часто скрывается целый конгломерат покоренных народов. Характерен такой отрывок из письма венгерского монаха-францисканца Юлиана: “Во всех завоеванных царствах они без промедления убивают князей и вельмож, которые внушают опасения, что когда-нибудь могут оказать какое-либо сопротивление. Годных для битвы воинов и поселян они, вооружившись, посылают против воли в бой вперед себя. Других же поселян, менее способных к бою, оставляют для обработки земли... и обязывают тех людей впредь именоваться татарами” (*Аннинский*. С. 67). Другой путешественник, Платон Карпини, побывавший с папским посольством при дворе великого хана в Каракоруме, даже назвал свой трактат “История монголов, именуемых нами татарами”. Но в тексте своей “Истории” он употребляет название “татары” как имя завоевателей, ставшее уже привычным для европейцев, хотя и упоминает о многих племенах, входивших в состав “страны Татар”.

Об этом же свидетельствует и Гильом Рубрук, который, основываясь, видимо, на рассказах самих монголов из Каракорума, пишет, что они “не желают именоваться христианами, желая свое название, то есть Моал, превознести выше всякого имени; не желают они называться и татарами. Ибо татары были другим народом”. О татарах же он “узнал следующее”: это было одно из племен живших рядом с монголами и способствовавших возвышению Чингис-хана, которых он “повсюду посылал вперед... и отсюда распристранилось их имя, так как везде кричали: «Вот идут “татары”». Но в недавних частых войнах почти все они были перебиты. Отсюда упомянутые Моалы ныне хотят уничтожить это название и возвысить свое” (*Путешествия...* С. 57, 114–116). Это известие стало довольно популярным в Европе, о чем говорит практически дословное повторение его в ряде историко-географических сочинений, в частности Р. Бэкона (*Матузова*. С. 189–234). Позднее, в конце XIII — начале XIV в., в Монголии и Китае побывал целый ряд купцов и деятелей католической церкви, оставивших свои описания увиденного, среди которых особенно выделяются книги Марко Поло, Монтекорвино, Одорика и Дж. Мариньоли (Книга Марко Поло.; После Марко Поло). Самые точные и подробные из них — воспоминания Марко Поло — широко использовались политиками, купцами и картографами вплоть до XVI в. (*Гольман*. С. 24–28). Между тем он постоянно называет всех жителей империи Чингисидов татарами, если это, конечно, не исправления переписчиков. Как бы то ни было, ясно, что европейцы, даже хорошо знавшие реалии жизни в Монголии, следуя, видимо, традиции, чаще называли ее жителей татарами и только изредка монголами.

Судя по анализу письменных источников, определенно можно сказать, что правящая верхушка знати Великого Монгольского государства (“Еке Монгол Улус”) предпочитала называть себя “монгол” (*Мэн-да бей-лу*. С. 92–94; *Мункуев*. С. 378–385; *Михайлов*. С. 179–198). По словам Рашид ад-Дина, целый ряд племен, “подобно джалаирам, татарам, ойратам, онгутам, кераидам, 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” (*Рашид ад-Дин* I. 1. С. 102). Под именем “татар”, 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, кыпчакских, маджарских и прочих, которые присоединились к ним” (*Рашид ад-Дин* I. 1. С. 275). 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 сильными были, видимо, позиции тюрков в Улусе Джучи, где часть кланов *найманов*, *уйгур*, *канглов* и *онгутов* приняли участие в формировании Золотой Орды (*Bregel; Кадырбаев*, 1993).

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 (*Измайлов*, 1993. С. 22–24). И хотя среди кочевников в этом регионе сохранялось клановое деление, оно приобрело совершенно иной характер, во многом основанный на личной лояльности к новым правителям, а не на прежних кровнородственных отношениях (*Golden*, 1992. С. 291–293).

Между тем в трудах ряда историков можно встретить утверждения, что монголы были быстро ассимилированы кыпчаками, в подтверждение чего обычно ссылаются на слова арабского историка середины XIV в. ал-Омари: “Земля одержала верх над природными и расовыми качествами их (татар), и все они стали точно кыпчаки, как будто от одного (с ними) рода, оттого что монголы (и татары) поселились на земле кыпчаков, вступили в брак с ними и оставались жить на земле их” (*Тизенгаузен*, 1884. С. 235). Этот пассаж, по мысли многих историков и археологов, прекрасно объяснял значительное сходство археологических материалов XIII–XIV вв. с более ранними домонгольскими, а в этническом плане доказывал сохранение кыпчакского этноса, воспринявшего от завоевателей только их этноним (*Плетнева*, 1990. С. 186–187; *Яминов*, 1992. С. 226–227). При этом данному извлечению из сочинения секретаря мамлюкского султана ал-Мелик ан-Насыра, придается несвойственный ему статус *ultima ratio* в системе этих доказательств. Однако если обратиться к контексту этого сообщения, то оказывается, что автор в действительности не имел в виду факт растворения монголов кыпчаками, а разъяснял, почему рабы, привезенные из владений Узбека в Египет, столь же хороши, как и в более ранние времена. Средневековый автор объясняет это воздействием “природы”, заставившей татар принять прекрасные физические и нравственные качества, присущие до этого кыпчакам. Очевидно, что ал-Омари руководствовался идеями географического детерминизма и политическим расчетом, поскольку этот пассаж не только изящно завершает пространное славословие доблестям кыпчаков, спасших мусульманский мир, но еще и тонко подает дополнительный аргумент к оправданию дружбы кыпчакских правителей Египта и разорителей Дашт-и Кыпчака (*Костюков*).

Реальная обстановка в Дашт-и Кыпчаке 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-административной системе Улуса Джучи. Включение кочевых (в том числе кыпчаков) 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 (*Федоров-Давыдов*, 1973. С. 35–43; *Плетнева*, 1990. С. 182–184). По сути дела, уже в период завоевания евразийских степей были уничтожены прежние родоплеменные структуры и родовые культуры и традиции, введен территориальный принцип военно-административного управления и расселения народа, а также образованы новые улусы и кланы, куда вошли осколки прежних кыпчакско-кимакских племен. Археологические памятники из Северо-Евразийских степей дают детальное представление об этих событиях: в XIV в. прекращается кыпчакская традиция установления каменных изваяний, количество и разнообразие погребальных комплексов резко увеличиваются, их обрядность демонстрирует появление новых типов, а также смешение и комбинацию старых (*Федоров-Давыдов*, 1966. С. 166–193; *Kramarovsky*, 1989. С. 255–273; *Костюков*). Скорее всего, именно тогда в центральной части евразийских степей исчезли старые родовые и племен-

ные кыпчакские этнонимы (*бурчевичи, токсобичи, етебичи, кулобичи* и т.д.) и внедрились новые монгольские (*мангыт, кунграт, джалаир, барын, найман, аргын, ширин, кыят* и т.д.). И хотя, как показывает изучение персидских источников, термин “Дашт-и Кыпчак” продолжал использоваться соседями применительно к восточноевропейским и поволжским степям, в XIII–XIV вв. он постепенно теряет этническую определенность и переосмысливается как территория государства Джучидов (*Арсланова*, 1990. С. 13–14).

И 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 Кыпчака, где происходили подобные процессы распыления племенной структуры кыпчаков и новой консолидации населения степей, стянутого скрепами монгольской этнополитической системы, общим этнонимом становится “татар”. Об этом свидетельствует, в частности, Рашид ад-Дин: “Вследствие силы и могущества татар... (ныне) в стране киргизов, келаров и башкир в Дашт-и Кыпчаке, в северных (от него) районах, у арабских племен, в Сирии, Египте и Марокко все тюркские племена называют татарами” (*Рашид ад-Дин* I. 1. С. 103). Этнокультурным отражением этих процессов может служить целый пласт новых элементов культуры, связанный прежде всего с традициями имперского государственного управления (металлические пайцзы, джучидские монеты и т.д.) и центральноазиатского рыцарства (украшения пояса, оружие и воинское снаряжение, орнаментированная конская упряжь и т.д.) (*Kramarovsky*. С. 260–264; *Крамаровский*, 1999. С. 38–46.).

Нельзя исключить также элемент некоторого противопоставления покоренных народов, воспринявших имя “татар”, 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 “татар” 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) (*Клавихо*, 1990. С. 72, 143–146; *Бартольд*, 1964. С. 35–36, 49). Можно сказать, что, по существу, не кыпчаки ассимилировали монголов, а, наоборот, монголы сумели растворить в своем государстве кыпчаков, булгар, 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 и литературно-языка (“поволжский тюрки”), а также активное перемешивание военно-феодалной знати привели к формированию татарской этнополитической общности. Несмотря на довольно хорошо изученные последствия этих процессов, сам механизм такой этнополитической трансформации остается еще плохо понятным. Однако, судя по современным этнологическим исследованиям и анализу специфики средневековой ментальности, можно предположить, что ключевую роль в этих процессах сыграли идеологические причины, а именно внедрение новой, джучидской этнополитической идентификации.

Одним из исторических феноменов, возникших на стыке религиозных, политических и этнических процессов золотоордынской эпохи, является формирование идеологии “чингизизма” – политического культа Чингис-хана и его потомков, в первую очередь его сына Джучи. Появление и его 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 Чингис-хана, стало явлением, маркирующим глубокие процессы и механизмы становления и распространения татарской этносоциальной идентификации.

Выявить конкретные аутентичные изменения сюжетов и их обогащение новыми элементами в процессе развития достаточно сложно, поскольку от цельной государственной историографической традиции до современности дошли лишь переработанные в более позднее время отдельные сюжеты и отрывки. Некоторые исследователи склонны отрицать существование золотоордынской историографии, считая, что “Чингиз-наме” и другие подобные произведения были не частью исторической традиции Улуса Джучи, а некой “степной устной историологией” (Юдин. С. 25). Но эта традиция не была устной, поскольку существовала в трудах придворных историков, которые, разумеется, пользовались и устными преданиями. Например, в труде “Чингиз-наме” Утемиш-хаджи, автор XVI в., пишет о “хрониках, которые я видел...” (Утемиш-хаджи, 1992. С. 90), тем самым признавая наличие письменной исторической традиции. Не была она и степной, поскольку бытовала в городах, при дворе ханов. Сложен вопрос и о соотношении устного предания и исторической традиции. Судя по значительному единообразию сохранившихся текстов, можно предположить, что предания постзолотоордынского времени сами испытали влияние исторической традиции Улуса Джучи.

Нельзя с достоверностью определить, когда и кем было положено начало созданию особой, собственно золотоордынской истории. Бесспорно ясна ее цель – укрепление собственной легитимации в противоборстве с другими коленами чингисидов и создание аргументов в пользу собственной исключительности и природного величия. По мере внедрения и укоренения ислама чингизизм в его золотоордынском варианте приобретает соответствующую символику. В этом процессе явно отразились новые формы этнополитической и социальной идентификации, в частности осознание Джучидами важности религиозных символов для упрочения исламской репутации династии. В XV–XVI вв., а, скорее всего и ранее – в XIV в., “чингизизм” в сложившемся виде приобрел очевидное политическое и социальное звучание, которое В.П. Юдин поспешил назвать особой религией: “новый генеалогический комплекс, изложенный в терминах родоплеменного осмысления возникновения и сложения структуры человечества, став базой формирования воззрений на происхождение всего человечества и Вселенной. Он был дополнен традиционными элементами тюрко-монгольского шаманизма, которые стали как бы верхним этажом и пристройками здания новой веры. Тем самым был создан космогонический миф, то есть сформировались иллюзорное мировоззрение и идеология. Так родилась новая религия” (Юдин. С. 16–21).

Вряд ли сейчас столь однозначно можно считать “чингизизм” религией, хотя бы потому, что сам автор пишет, что она была также “мировоззрением, идеологией, философией, санкцией общественного строя и социальных институтов, политической и правовой системой, культурологической доктриной, основой просвещения, средством регуляции поведения в семье и обществе”, а далее открывает еще целый спектр квазирелигий – “огузизм”, “идегиизм” (Юдин. С. 19, 55–56). Иными словами, для рассматриваемого автора любая “ложная идеолого-мировоззренческая система, конструировавшая картину и функционирование мира”, и есть религия. Не вдаваясь в понимание сущности религии, хочется все же отметить, что поскольку ее основой, видимо, следует считать веру в сверхъестественное, то автор описывает именно мифологическое мышление (например, см.: Мелетинский. С. 377; Токарев, Мелетинский. С. 11–20). При такой постановке проблемы обнаруживается, что у монголов была своя, не сводящаяся к “чингизизму” мифологическая система (см.: Неклюдов. 1991. С. 170–174). Чингис-хан отнюдь не являлся “всевышним богом”, как это представляется автору, хотя бы потому, что сам он правил с санкции “Вечного неба” (см.: Трепавлов, 1993. С. 59–67; Скрынникова. С. 56–73). Кроме методологических недостатков, данная теория имеет и политические корни. Основанием подобной неверной трактовки послужило в немалой степени общее представление об обществе и государстве Джучидов как о “степной империи” или “кочевом объединении”, которые не могли якобы иметь развитые формы историографии и идео-

логии. Представляется, однако, что под термином “чингнзм” следует подразумевать особую парадигму монгольской и татарской (золотоордынской) политической идеологии.

Между тем Чингис-хан золотоордынской исторической традиции – это не “святой” и даже не столько “небесный патрон” династии и государства, сколько “отец-основатель”, создатель государства и законов (“Яаса Чингис-хана”), “вечный правитель”, лишь временно передающий свои права очередному хану. В рамках этой идеологической парадигмы сформировались основополагающие представления о самостоятельном Улусе Джучи и этнополитическом единстве татар, определились параметры династической легитимности, преемственности власти и клановой и социальной иерархии. И только после распада единого государства в отдельных ханствах и владениях (Казанское, Крымское, Узбекское (Шайбанидское) и другие ханства. Ногайская Орда) появляются и формируются новые символы власти и механизмы легитимации, связанные уже с местными особенностями властных структур и с более активным влиянием и внедрением ислама в эти процессы (возвеличивание отдельных колен потомков Джучи – Тука-Тимуридов, Шайбанидов и даже неджучидов – потомков Идегея, появление местных святых – покровителей различных династий и т.д.).

Образы святых-правителей – одно из характерных и парадоксальных явлений средневекового сознания (см.: *Блок*, 1998; *Nelson*, 1986). Но при всей близости и схожести образов святых в различных цивилизационных и социальных контекстах они могли иметь некоторые отклонения. Культ правителя Чингис-хана, правящего с санкции “Вечного неба”, в этой связи как раз и отвечал подобным требованиям, легко укладываясь в систему исламских ценностей. Феномен знатной ханской власти, возникший в языческой (или в несторианской) среде, явно восходит к системе мифологических представлений о сверхъестественной природе власти (*Третьяков*, 1993. С. 59–67; *Скрынникова*. С. 56–73). Однако в архаических представлениях о харизме правителя в Улусе Джучи в XIV в. под воздействием внедряющегося в ментальные структуры общества ислама происходит своеобразная перекодировка традиционных мифологем власти в новую систему понятий – мусульманизированных религиозных и политических символов. Адаптировав культ Чингис-хана и его сына Джучи к исламским ценностям, золотоордынская правящая династия оказалась включенной в мусульманскую систему сакрализации и легитимации политической власти. Смысл этого процесса, нашедшего отражение в исторической традиции и, разумеется, имевшего характер “интуитивного политического действия”, может быть описан формулой – “тюрко-монгольская традиция в исламской парадигме”. Не исключено также, что правы те исследователи, которые считают, ссылаясь на широкий антропологический контекст, что в мотиве святости правителя и харизмы его власти отразились процессы мифологизации вождя, определяемые понятием “сакральный правитель” (*Скрынникова*. С. 100–148).

К сожалению, переходя от анализа идеологической и социальной составляющей этого культа к некоторым конкретным проблемам, следует констатировать, что проблемы почитания центральноазиатских и европейских мусульманских святых, становления и развития их культов, соотношения их с традиционными тюркскими верованиями не стали объектом целенаправленного и систематического изучения, если не считать известный труд Д. Де Виза (1994). В нем подробно проанализированы историческая традиция и фольклорные источники по исламизации Улуса Джучи. Особо выделен образ святого Баба Тукласа, который, на взгляд автора, является ключевым сюжетом в понимании механизмов по исламизации Золотой Орды и демонстрирует внедрение исламских мотивов в архаические традиционные культы населения Центральной Азии (*De Weese*. С. 321–516). Вместе с тем самому образу Чингис-хана и его потомков – Джучидов, как важнейшей составляющей государственной идеологии Улуса Джучи, уделено гораздо меньшее внимание, и роль связанных с этим кругом образов высвечена менее отчетливо.

Важнейшие элементы этой традиции восходят к официальной монгольской истории рода Чингис-хана – “Алтан дептер” (“Золотая тетрадь”). Характерными повествовательными элементами ее являлись сконцентрированная в летописи генеалогия (мифологическая – предки Чингис-хана от Алан-Гоа и историческая – Хабул-хаган и его потомки); связанные с генеалогиями краткие биографические описания; вкрапление “малых” сюжетных форм (панегирические, дидактические и другие рассказы); относительно слабо выраженное (часто в форме регистрации событий) хронологическое описание, но самое значительное место в историописании отведено жизни и деяниям Чингис-хана (Неклюдов, 1984. С. 223–241; Шастина. С. 462–483).

Все тюркские генеалогии с той или иной полнотой передают эту монгольскую традицию. Наиболее полная ее версия сохранилась в татарском историческом сборнике конца XVII в. “Дафтар-и Чингиз-наме” (*Чингиз-наме*), где присутствуют практически все элементы истории, имеющиеся в “Сборнике летописей” Рашид ад-Дина и, возможно, восходящие к ней, вплоть до упоминания прауродительницы Алан-Гоа (в форме Алангу). Прямое заимствование части этой летописи и ее соединение с некоторыми другими татарскими и даже болгарскими источниками несомненны. Однако неясно, результат ли это поздней компиляции или сохранившийся элемент ранней золотоордынской историографии. Но одновременно в этом источнике отсутствует такая деталь, как биография хана Джучи и его потомки (кроме Джанибека, которому посвящен отдельный дастан, весьма значительно переработанный в позднее время).

В других источниках, где золотоордынская традиция сохранилась, видимо, полнее, отрывки, касающиеся истории “золотого рода”, полностью отсутствуют. Скорее всего, в более ранних вариантах джучидской историографии эти мотивы в той или иной степени были представлены, но, потеряв постепенно этнополитическую актуальность, сокращены или переделаны. Образцы подобного сокращения генеалогии представлены в вариантах “Чингиз-наме” Утямыш-хаджи и в “Родословии тюрков” (“Шаджарат ал-атрак”) (Утемиш-хаджи; Тизенгаузен, 1941. С. 202–209), где с некоторыми разночтениями указывается, что “величайший обладатель счастливой звезды (сахибкыран) великий Чингис-хан” пожаловал сыну Джучи часть своих владений – Дашт-и Кыпчак и Хорезм. Никаких других подробностей о величественности и грандиозности завоеваний, предпринятых Чингис-ханом, в дошедшей поздней тюркской традиции не сохранилось. Все они оставлены как бы за скобками династической истории Джучидов, представляя разительный контраст с монгольской традицией (Шастина; Неклюдов, 1984. С. 223–241).

Вариант переработки связан также с насыщением истории исламскими мотивами. Ранний ее этап представлен уже у Рашид ад-Дина, который сочетает сведения о предках Чингис-хана с сюжетом об истории огузов – “Огуз-наме” (Рашид ад-Дин I. I. С. 80–91), где одновременно присутствует мусульманская генеалогия народов и предки Огуз-хана возводятся к пророку Йафету (Яфесу).

Уже в несколько переработанном виде этот дастан попал в золотоордынскую традицию, где пополнился некоторыми новыми актуальными мотивами. Вся родословная правителей возводится к Адаму и его потомку Йафету. Например, по Абул-Гази, “пророк Нух каждого из своих трех сыновей послал в разные земли... сына своего Яфеса послал в страну северного полюса. О Яфесе некоторые говорят, что он был пророком, а некоторые говорят, что он не был пророком. Яфес, по воле своего отца, покинул гору Джуда и отправился к берегам Итиля и Янка”. После Йафета в северной стране правил его сын Тюрк, которого якобы отец посадил на престол, сказав другим сыновьям: “Тюрка считайте своим государем, из повиновения ему не выходите!” (Коновалов, 1958. С. 39). После череды правлений других ханов, в том числе Могола и Татара, которые не находят параллелей в “Огуз-наме” Рашид ад-Дина, правителем тюрков становится Кара-хан, а после него – его сын Огуз-хан. Таким образом, одной из особенностей джучидской исторической традиции следует считать отсечение “монгольских” предков Чингис-хана, а другой – включение в тра-

диционные тюрко-мусульманские легенды (“Огуз-наме”) эпонимов “Татар” и “Могол”. И не только эпонимов, в тексте встречаются указания на то, что держава Огуз-хана военным потенциалом была обязана “воннам могольских и татарских илей” (Кононов, 1958. С. 45).

Другим важным моментом этих мифологем является возвеличивание благородных предков, по праву рождения призванных править тюрками, начиная от легендарного эпонимичного Тюрка до Огуз-хана. В этой последовательности Чингис-хан выглядит одним из ключевых персонажей. Общественное сознание тюрко-татарских ханств поглощает и адаптирует его образ, делая его закономерным продолжателем и наследником великих тюркских владетелей степи. Но роль его не столько в завоевании мира и верховенстве среди тюрков (например, в ряде историй особо подчеркивается, что основная его завоевательная политика была направлена на другие страны и регионы), сколько в передаче власти над тюрками исключительно своему сыну Джучи (*Утемиш-хаджи...* С. 91; Кононов, 1958. С. 44).

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 Кыпчак от границ Каялыка до отдаленнейших мест Саксина, Хазара, Булгара, алан, башкир, урусов и черкесов. Вплоть до тех мест, куда достигнет копыто татарской лошади” (*Тизенгаузен*, 1941. С. 204). Вот как описывает это Утемиш-хаджи: “Йочи-хан был старшим из его (Чингис-хана – *И.И.*) сыновей. Он дал (ему) большое войско и отправил, назначив в вилайет Дашт-и Кыпчака, сказал: “Пусть будет пастбищем для твоих коней”. Дал (ему также) вилайет Хорезма” (*Утемиш-хаджи...* С. 91). Версии Абу-л-гази очень похожа: “...Джучи с принадлежавшими ему нукерами из Ургенча пошел в Дашт-и Кыпчак. Кыпчакский народ собрался, и произошла битва. Джучи-хан победил и перебил (всех) попавших (ему) в руки кыпчаков... Кыпчаки, обитавшие между Итилем и Тином, рассеялись на четыре стороны... Джучи-хан, взяв в плен кыпчакскую молодежь, поселился в кыпчакском юрте. Из могольской (страны) он переселил сюда свою семью и все или, которые дал (ему) отец. Из каждого уруга узбеков были переселенцы в кыпчакский юрт”. Таким образом, Джучи выступает здесь в двух ипостасях – как наследник харизмы Чингис-хана и как основатель и создатель на завоеванных землях своего Джучиева Улуса (“в этих странах он утвердился на престоле ханства и троне правления”) (см.: Кононов, 1958. С. 44).

Видимо, это ключевая мифологема формируемого джучиндского политического культа. К сожалению, в имеющихся в нашем распоряжении источниках тема о Джучи-хане развита слабо, она отражает, очевидно, более поздний этап развития историографии. Возможные сюжеты, раскрывающие образ Джучи, содержатся в ряде персонажных источников, созданных при дворе Тимуридов, но значительно переработанных и дополненных уже при Шайбанидах. Например, в “Родословии тюрков” (“Шаджарат ал-атракт”) имеются три ключевых мотива: о законности Джучи как старшего сына Чингис-хана (здесь обсуждается широко известный эпизод с захватом беременной жены Чингис-хана Борте меркитами, что бросило тень на законность наследника); об особой любви Чингис-хана к своему старшему сыну (которого якобы он любил “больше, чем всех своих детей мужского и женского пола”), в качестве доказательства приводится распространенная тюркская легенда о певце, иносказательно сообщавшем хану о гибели сына; о вражде и ревности по отношению к Джучи со стороны младших братьев – Чагатая и Угедея (*Тизенгаузен*, 1941. С. 203–204). Подобных эпизодов, разумеется, не было и не могло быть в историографической традиции большинства, если не всех могольских государств, в которых на первый план выходили иные мифологемы легитимации власти и подчеркивались другие связи с политическим культом Чингис-хана (например, в государствах Чагатаидов и Хулагуидов, в Могулистане, в государстве Великих Моголов и др.).



В подчеркивании получения инвеституры Джучи-ханом на власть в Улусе от Чингис-хана высвечивается мотив благородного происхождения и акцентируется внимание на династических связях, как отражении веры в наследование харизматических качеств, как освящении власти Джучи и его потомков культом “Потрясателя Вселенной”. То есть сюжетная линия, связанная с Джучи, не только определяет включение политического культа Чингис-хана в джучидский политический пантеон, но и знаменует формирование золотоордынской этнополитической мифологемы. В дальнейшем развитии 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 карачи бека (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 карачи беков (Идегей) к святым пророкам. Постепенно данная традиция была встроена в мусульманскую картину мира и историографию. 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 (макрокосм) (*De Weese*. С. 321–408). 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.

Улус Джучи объединил значительное количество тюрко-монгольских кланов, между которыми, в соответствии с генеалогической близостью к роду Чингис-хана, была установлена определенная иерархия, закрепленная в исторической традиции. Создание в Улусе Джучи иерархии кланов во главе с Джучидами трактовалось не просто как учреждение государства, а как акт творения, упорядочения макрокосма. Закрепление этой исторической традиции в письменной форме, а позднее в устной (фольклорной) делало ее общепризнанной и легитимной. Данная историческая традиция выработала основной набор мифологем и стала идеологическим обоснованием формирования нового, “татарского” этнополитического самосознания. Наибольшее распространение оно приобрело в среде родовой и чиновной знати (в значительной мере мусульманизированной), находившейся в вассальной зависимости от Джучидов, включенных в их клановую и улусную систему, часто ведущих кочевую жизнь.

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 идеологии целого ряда других тюркских государств с расплывчатой социальной структурой и неразвитой государственной традицией золотоордынская державная идеология (своеобразная политическая теология) стала мощным всплеском тюрко-татарского самосознания. Ее парадигма этнополитической идеологии 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 настолько сильной, что 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, приобретает новые семантические оттенки. В XIV–XV вв. он укореняется и активно используется, имея многозначную семантику, которую можно свести к нескольким смысловым блокам (Измайлов, 1993. С. 17–32).

1. *Улус Джучи (Золотая Орда) как государство татар.* В этом смысле его употребляют арабские авторы – “государство татар”, “царство северных татар”, русские летописи и европейские путешественники (ПСРЛ. I. С. 40; Егоров. С. 152–153; Клавихо. С. 72, 143–146), а также народный эпос “Идегей” (Идегей. С. 121–124–125). Такое стойкое употребление названия страны в разных, в том числе и аутентичных, источниках заставляет считать, что оно передает одно из названий страны и служит определением ее и живущего здесь народа по правящему татарскому клану.

2. *Татары как слой военно-феодальной знати.* Доказательством такой семантики, кроме вышеуказанных свидетельств Рашид ад-Дина и западноевропейских путешественников и купцов, служат также сведения арабских источников, сообщающих о прибытии в Египет в период правления Бейбарса (1269–1277) значительного количества кыпчакских эмиров, которых они называют “татарами”. Характернее, видимо, достаточно обычный факт, когда арабский филолог, объясняя название знатного кыпчакского рода “токсоба”, пишет, что это “племя из кыпчакских татар” (или “знатный род выходцев из Дашт-и Кыпчака”) (Наджип. С. 86). Об этом же свидетельствует историк Ибн-Халдуи: “племя токсоба из татар” (Тизенгаузен, 1884. С. 541–542). Важно отметить, что уже в конце XIII в. имя одного из самых известных кыпчакских родов, даже в среде, где вроде бы эти старые этнонимы должны активно использоваться, требует объяснения, что говорит о вытеснении старого самосознания новым, “татарским”, подчеркивавшим принадлежность к более важной на сегодняшний день общности знати. Эти же процессы были характерны и для оседлых областей Улуса Джучи, в том числе для Руси и Булгарии. Например, многие исконные русские княжеские и боярские роды начинают включать в свои генеалогии мифических татарских мурз и царевичей. Однако более важным следует признать данные из дастана “Идегей”, непосредственно отражавшего этнополитическое сознание определенной части населения Поволжья и Приуралья XV–XVI вв., в котором главный герой неоднократно хвалится принадлежностью к “славному татарскому (татскому) роду” (Идегей. С. 70, 108, 128, 135).

Начальный этап формирования этого слоя фиксируют источники XIII в., когда целые племена, попадая под власть монголов, становились их вассалами. Однако по мере укрепления и расцвета улусной системы происходит расслоение внутри прежних племен и выделяется имперская военно-служилая знать, которая активно использует социально престижное имя “татар”. Несомненно также, что именно в этой среде вырабатывается культура военно-служилого сословия, имевшая надэтнический характер. Она включала в себя сходные типы и виды вооружения, конского снаряжения, геральдику, образ жизни и генеалогии, одним из элементов которой являлось наличие легендарных предков, например Татара (Идегей. С.5; Кононов, 1958. С. 40).

Подобное “татарское” самосознание опиралось в первую очередь на принадлежность к военно-феодальному сословию (служащему “пером и мечом” джучидам и имеющему свой определенный этос), к мусульманской цивилизации и к кочевому, как правило, образу жизни. Подобное самоопределение, скреплявшее единство золотоордынской элиты, не исчезло с распадом государства, а сохранилось именно в

качестве социального термина. Это обозначение военно-служилой знати бытовало в Поволжье вплоть до XVII в. и было зафиксировано в русских источниках под термином “служилые татары”. Анализ его показывает, что под ним современники понимали не этнос, а “феодалную прослойку нерусских (главным образом мусульманских) феодалов”, резко противопоставлявших себя тягловым слоям населения (“ясачные чувашин” и “ясачные татары”) (Ермолаев. С. 63–67; Исхаков, 1988; 1998. С. 61–102).

3. *Татары как преимущественно кочевой тюркоязычный народ.* Этот вариант употребления имени “татар” близок к предыдущему, хотя и отражает, скорее всего, не самоназвание народа, а его экзотизацию. Вполне возможно, что знаменитая злая инвектива казанца Мухаммедъяра (XVI в.), образованного поэта и мусульманина, против татар как раз подразумевает не этнос, а кочевников-скотоводов, чей образ жизни явно не внушал симпатий просвещенному горожану (см.: *Измайлов*, 1997(6); *Исхаков*, 1998. С. 107–108). Кроме того, в эпосе “Идегей” несколько раз говорится о “народе татар” как о населении степей Золотой Орды (Идегей. С. 124–125, 231). Вообще население причерноморских и поволжских степей называли татарами практически все европейские источники XV–XVII вв. (*Барбаро* и *Контарини*. С. 140–157; *Герберштейн*. С. 165–167).

Следует отметить, что подобное наименование страны и народа по названию господствующей элиты или правящего рода было весьма характерно для средневековых обществ Средней и Центральной Азии. Наиболее показателен в этом смысле термин “Чагатай”, который обозначал государство – Улус Чагатая и его кочевую знать (*Клавихо*. С. 93–94, 106; *Бартольд*, 1964. С. 35–36, 49; *Строева*. С. 216; *Кутлюков*. С. 101). Такое название от военно-дружинной терминологии получили казахи, узбеки и монголы (*Федоров-Давыдов*, 1973. С. 174–175). Внедрение этих имен в сознание народа имеет характер закономерности, механизм которой определяется не “навязыванием” чуждого этнонима и не принятием на себя прозвища, данного соседями, а функционированием социальной структуры общества, развитием его культуры. Именно поэтому динамика данных процессов в Восточной Европе в XIV–XV вв. зависела от усложнения этнополитической организации Улуса Джучи.

По мере распада единой Золотой Орды в конце XIV – XV в. ее этносоциальный организм начинает дробиться и в каждом улусе постепенно формируется свой этнос. Так, при сохранении макротнонима “татар” (он был социально престижным) появляются новые этнонимы по имени хана (узбеки, ногаи, шейбаниды) 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 сходное племенные (этнополитические) группировки – *мангыт, барын, кыпчак, аргын, ширин*, а также общее обозначение военной знати – “татары”.

К сожалению, этническое сознание основной части городского и сельского населения Золотой Орды и ханств, появившихся на ее территории в XV в., остается плохо изученным. Однако даже имеющиеся немногочисленные и отрывочные источники позволяют сделать вывод, что оно носило конфессиональный характер. Скорее всего, те “бесермены” русских летописей, которые особенно часто упоминаются при описании событий XIV–XV вв., и есть оседлое население Улуса Джучи. Характерно, что в текстах летописей они не отождествляются с татарами (“татар и бесермен и ормен... пограбиша” (ПСРЛ. XXIV. С. 124; *Приселков*. С. 382), “убиша ту бесермен” (ПСРЛ. XXV. С. 192; XVIII. С. 117), “побиша татар и бесермен” (ПСРЛ. XVIII. С. 170), “бесермен и тотар перебиша, и всю Татарскую землю плени” (*Приселков*. С. 453; ПСРЛ. XXV. С. 226) и т.д. Об этом же пишет австрийский дипломат Сигизмунд Герберштейн, побывавший в Москве в начале XVI в. и собравший много сведений о татарах. Говоря о них, он отмечает, что “татары разделены на орды” и “все исповедуют магометанскую веру; если их называют турками, они бывают не-

довольны, почитая это за бесчестье. Название же “бесермены” их радует, а этим именем любят себя называть и турки» (*Герберштейн*. С. 167).

Впервые на эти факты обратил внимание М.Н. Тихомиров, который на их основании сделал вывод, что “бесермены” и “татары” – две различные этнические группы, причем первые являлись потомками домонгольских болгар, постепенно “татаризуемых” золотоордынскими пришельцами (*Тихомиров*. С. 84–90). Автор оговаривается, что слово “бесермен” в русских источниках, видимо, имело два значения – мусульманин, иноверец вообще и народ волжско-камских болгар. В этом ключевое противоречие данного автора, который, комментируя сведения русских летописей о походе ушкунников в 1375 г., когда те продали в Болгаре русских пленных “бесерменам” и отправились далее вниз по Волге, где разорили Сарай, “гости христианскя грабачи, а бесермены бьючи” (*Приселков*. С. 400; ПСРЛ. XXIV. С. 132), вынужден отмечать, что в обоих случаях под “бесерменами” русский летописец понимал совершенно разные общности – в первом – волжских болгар, а во втором – татар-мусульман.

Представляется, однако, что подобный подход является весьма искусственным навязыванием источнику своих представлений об истории народов, и способен лишь запутать и без того сложную этнополитическую ситуацию в Поволжье в XIV–XVI вв. Более правильным будет, видимо, доверять летописцам и их знаниям этнических реалий в Орде и пытаться понять причину одновременного упоминания двух терминов. Изучив все эти сообщения, можно констатировать, что летописцы почти всегда, когда речь шла о боевых столкновениях, писали “татары” или “татары и бесермены”, а когда говорили о мирном населении, то, как правило, “бесермены” действительно очень четко различали их. Видно, эти данные могут служить еще одним доказательством реальности, но не этнического, а социального разделения этих терминов: “татарами” считалось военное сословие, а “мусульманами” – все остальное население. На важность такой этноопределяющей характеристики, как религиозная принадлежность, в эпоху средневековья говорит и существование этноса “бесермян” в Верхнем Прикамье, который, имея много сходного в культурном отношении с удмуртами, резко отличается тем, что частично исповедует ислам (*Тихомиров*. С. 89; *Исхаков*, 1980. С. 23–37; *Родионов*. С. 140–152).

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 Чингис-ханом и включения их 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 Улуса Джучи и деkonsолидация татарской этнополитической общности.** Улус Джучи был средневековой империей, где существовала жесткая иерархическая структура управления провинциями и покоренными народами, жестокая машина подавления любого неповиновения. Все это требовало содержания огромного штата чиновников, а непрерывные войны на границах, междоусобицы и мятежи аристократии – наличия боеспособной армии, отрядов знати, что тяжким грузом ложилось на население страны.

Но эти соображения не должны заслонять от нас и положительный потенциал создания “мировой державы”. После своего возникновения Улус Джучи переживал

время расцвета, когда после многолетних междоусобных войн и набегов, кровавых завоеваний наступил период относительно прочного мира, даже при некоторых столкновениях на границах. Единые законы, отсутствие многочисленных таможенных перегородок и стабильное управление воспринимались населением как огромное благо. Путешественники особо отмечали, что “купцы, снабженные тамгой, свободно странствовали повсюду, и никто не дерзал трогать их” (Федоров-Давыдов, 1998. С. 38–39). Беспрепятственная торговля позволяла быстрее обмениваться новинками науки и техники, быстрее претворять их в производство (например, огнестрельное оружие и чугун). Кроме того, перераспределение продукта в пределах державы способствовало сосредоточению его в руках местной знати, например, на Руси, в Бугарии и т.д. Судя по археологическим материалам, благосостояние даже простого населения столицы было довольно высоким, а средоточие излишков богатств и продуктов в отдельных городах вызывало в них бурный расцвет ремесла, науки и культуры.

Однако во второй половине XIV в. перед Улусом Джучи встали сложные проблемы, и он должен был претерпеть изменения, чтобы соответствовать требованиям времени. Наиболее популярным еще в советской историографии объяснением распада Улуса Джучи являлась концепция о росте сепаратизма отдельных феодалов, чье стремление к власти разрывало страну на враждующие области. Механизм этого процесса ясно описан историками. Главный конфликт, по их мнению, протекал между различными экономически и политически вполне самодовлеющими улусами и их владельцами и группировками знати, выдвигавшими своих претендентов на ханский трон, стремясь овладеть центральным административным аппаратом и оказывать влияние на внутреннюю и внешнюю политику Орды. Все это ослабляло центральную власть и вело к сокращению внешнеполитической активности, что, в свою очередь, усиливало сепаратизм кочевой аристократии, видевшей в военных походах основной источник своего обогащения (Греков, Якубовский; Федоров-Давыдов, 1973; Егоров).

И все же социальные факторы были не самыми главными среди других причин кризиса. Преувеличение их значения ведет к парадоксальному выводу: центральная власть слабела от сепаратизма феодалов, но главным их стремлением был захват сарайского престола!

Большую роль в этом сыграли природные факторы, из которых самый важный – резкое усыхание степной зоны запада евразийских степей в XIV–XV вв. Аридизация климата в Дашт-и Кылчаке вела к уменьшению количества выпадавших осадков летом и установлению малоснежных зим, что способствовало постепенному наступлению песков на некогда благодатные степи. Одновременно началась трансгрессия (повышение уровня) Каспийского моря, волны которого затопили значительную часть дельты Волги и многие поселения в ней, вплотную подступили к нижневолжским городкам. Все это нанесло сильнейший удар не столько по кочевым районам Улуса Джучи, сколько по земледельческой округе, что привело к падению экономической основы хозяйства Орды.

В это же время всю Европу, как Западную, так и Восточную, постиг страшный демографический удар. Благоприятные климатические условия и улучшение жизни вызвали рост народонаселения. Численность населения в Западной Европе в X–XIII вв. выросла почти в 2 раза. Видимо, так же резко оно увеличилось и в Восточной Европе, и, хотя монгольское нашествие нанесло большой ущерб населению, рост его продолжался. На территории Золотой Орды он стимулировался политической стабильностью, появлением огромных городов и множества поселений. Трудно сейчас говорить о численности жителей Орды, но, по нашему мнению, она достигала нескольких миллионов человек. Ухудшение природных условий все чаще приводило к периодическим продовольственным кризисам. Голод гиал людей в городах, где они вынуждены были даже продавать своих детей, о чем сообщают арабские географы (Тизенгаузен, 1884. С. 231, 235). Скопление людей в городах Поволжья,

Крыма и Хорезма оказалось благоприятной почвой для болезней. Наиболее страшной стала эпидемия бубонной чумы, которая к середине XIV в. несколько раз кругами возвращалась в Дашт-и Кыпчак, буквально “выкашивая” население, особенно в больших городах. Русский летописец писал об этом “великом море” под 1346 г.: “Быть от бога на люди под восточную страну, на город Орначь и на Хозторокань, и на Сарай, и на Бездеж и на прочие грады в странах их, быть мор силен на Бесермены, и на Татарове и на Ормены и на Обезы и на Жиды и на Фрызы и на Черкасы и, на всех томо живущих, яко не бе кому их погребати” (ПСРЛ. IV. С. 57; V. С. 225; XV. С. 57; 76–77). Эпидемия 1346–1350 гг. нанесла колоссальный удар по всей Европе. По подсчетам демографов, в Европе “черная смерть” унесла жизни до 25% населения, а в ряде мест – до 90% (Самаркин. С. 84–90). Не исключено, что именно с последствиями чумы связано исчезновение городской болгарской знати, которая сохраняла древний огурский язык, употреблявшийся, в частности, как сакральный язык эпитафий в XIV в., поскольку после 1360-х годов эта традиция пресеклась (Schamiloğlu, 1991).

Для Улуса Джучи этот удар оказался особенно страшным. По словам современника, арабского историка и географа Ибн-ал Варди, “в землях узбековых” произошла эпидемия чумы, от которой “обезлюдели деревни и города”. Он же пишет, что ежедневно в Крыму умирало до тысячи человек, а всего там умерло более 85 тыс. жителей (Тизенгаузен. 1884. С. 530). Последствия шестивия “черной смерти” по Орде, судя по этим данным, были просто катастрофическими. Можно сказать, что именно с этого времени начался закат городской жизни в Нижнем Поволжье.

Упадку хозяйства Улуса Джучи во многом способствовал также кризис транскаспийской торговли. По знаменитому торговому пути, начинавшемуся в Китае и проходившему частично через Орду, шли многие необходимые для Западной Европы товары: специи, шелк, хлопок, драгоценные камни, хлеб и рабы (Петров. С. 60–91). Эти товары, чрезвычайно ценившиеся на рынках Европы, обогащали посредников и служили одной из основ благосостояния всех городов Дашт-и Кыпчака. С торговлей были связаны не только поступления в казну от пошлин, но и благополучие многочисленной службы: караванщиков, проводников, охраны, владельцев караван-сараяв, ремесленников и т.д. Кроме того, многие мастерские занимались изготовлением предметов на продажу и переработкой полуфабрикатов. Все они чутко реагировали на любые изменения торговой активности.

Спад в международной торговле начался еще в 40-е годы XIV в. и достиг пика во второй половине столетия, а это вызвало ограничение товарооборота между Востоком и Западом, резко подорвав положение нижневолжских городов. Только в конце XIV в. намечился медленный выход из кризиса, несколько ожививший мировую торговлю (Карпов. С. 60–63, 300–331).

Нельзя сбрасывать со счетов, конечно, и социально-политические процессы. За 100 лет своего существования Улус Джучи не только пережил становление, но и достиг высокого уровня развития общества. Многие, особенно процветающие, области (Крым, Хорезм, Мухша) не нуждались в едином государстве, они тяготели к обособлению. Стремление к децентрализации находило поддержку и в полунезависимых вассальных регионах, где всегда была сильна тенденция к отделению от Орды, наиболее явственно это прослеживается на Руси и в Булгарии.

Внутри страны происходили сложные процессы, которые вели к феодализации ее территории, а уже к XIV в. здесь достаточно заметны черты высокоразвитого феодализма, для которого характерна именно децентрализация владений и власти (Федоров-Давыдов, 1973. С. 109–138). Долгое время эта система уравнивалась сильной центральной властью и была достаточно стабильной, но в неблагоприятных условиях она стала быстро трансформироваться и распадаться.

Поводом для взрыва дремавших центробежных сил послужила борьба за ханский престол сразу нескольких Чингисидов, каждый из которых имел права на державу предков и многочисленные отряды сторонников. Ухудшение природных усло-

вий, повлекшие упадок земледелия и скотоводства, затухание торговли и ремесла, уменьшение притока данн и военной добычи в Поволжье, разлад денежного обращения, ослабление власти и влияния центральных органов управления, служившие фоном для усиления мощи отдельных владельцев улусов и их стремления к рычагам центральной власти, – все это способствовало нарастающему кризису.

В 60-е годы XIV в. в Золотой Орде обострились междоусобицы. Ханский престол, ставший объектом борьбы между различными группировками аристократии Сарая, Ак-Орды и Кок-Орды, переходил из рук в руки с калейдоскопической быстротой. С 1359 по 1380 г. в Сарая сменились по меньшей мере 17 ханов (некоторые занимали престол по несколько раз), причем о многих ханах того времени историки не знают практически ничего, кроме имен на чеканенных ими монетах. До сих пор историки спорят об их существовании и последовательности правлений (*Мухаммадиев*. С. 88–99; *Григорьев А.П.*, 1983).

Наступил длительный период упадка и начался распад единого государства. Заполыхавшая внутренняя война и отпадение развитых областей, таких, как Булгария, Хорезм, несли с собой также ухудшение финансового положения и углубление спада в торговле и ремесленном производстве. Из-за военной опасности прекратилось регулярное функционирование караванных путей и, как следствие, нарушился ввоз сырья и вывоз продукции ремесла. Происходил постепенный упадок земледелия и запустение оседлых поселений в Поволжье. Столичные города стали обносить стенами. На волне ослабления центральной власти укрепляли свою независимость правители Руси, Булгарии, Хорезма и др. В условиях междоусобицы довольно стабильно развивавшиеся области стали объектами борьбы ханов на выплату дани, манипулирования претендентами на власть и карательных набегов враждующих сторон. Все эти действия разрушали привычный порядок и вызвали желание отстоять свои земли от посягательств самозванных ордынских правителей. Наиболее ярким свидетельством этому стали появление правящей династии Суфи в Хорезме (*Федоров-Давыдов*, 1965. С. 183–184), фактическая независимость Болгара при Булат-Тимуре (1360–1366) и правителях Хасане и Мухаммед-Султане (1370–1376), а также война московского князя Дмитрия Ивановича против Мамая (1378–1380) (*Фахрутдинов*, 1984. С. 119–123; *Кучкин*; *Мухаммадиев*. С. 88–99).

Между тем стремление к объединению страны и возрождению ее великодержавия не потеряло своей исторической инерции. Выразителем этих интересов стал хан Токтамыш (1380–1396), опиравшийся на знать Кок-Орды и Сарая. Он не только завоевал ханский престол, разметав своих врагов, в том числе грозного Мамая, но и укрепил власть центра над улусами, подавив сепаратизм Руси (разорение Москвы в 1382 г.). Однако, постепенно, все реформы опять вылились в гонения на знать, в отстранение ее от управления страной и подавление мятежных провинций, без коренных перемен, что привело к возникновению недовольства и к открытым выступлениям аристократии против усиления централизации. Кроме того, иллюзорные желания Токтамыша вернуть дряхлеющей Золотой Орде былую военную славу эпохи “бури и натиска” привели к военным катастрофам в войнах с эмиром Тимуром (1391, 1395).

Новые попытки вернуть стабильность Улусу Джучи путем государственных, идеологических и экономических реформ (укрепление централизации, монетная реформа, внедрение ислама и т.д.), предпринятые талантливым военачальником и дипломатом улу карачи беком Идегеем (*Бартольд*, 1963(6). С. 797–804; *Якубовский*, 1947. С. 30–45; *Сафаргалиев*, 1960. С. 178–195, 227–229; *Измайлов*, 1992(а), 1994), на некоторое время действительно укрепили страну и сняли внутреннее напряжение. Его правление при номинальных ханах ознаменовалось рядом внешнеполитических успехов (особенно яркими были разгром Витовта на р. Витовске в 1399 г., осада Москвы в 1408 г. и поход на Мавераннахр в 1405 г.). Но его усилия оказались напрасными. Развязка наступила в 1420 г., когда Идегей потерпел поражение и погиб в

междоусобной борьбе. Час великодержавной Золотой Орды пробил, и ее падение стало неизбежным.

Но даже после распада Улуса Джучи, сохранилась татарская общность, бытовали лучшие образцы ее богатой культуры, а на этой территории возникли позднелотоордынские татарские ханства, продолжавшие этнополитические и культурно-цивилизационные традиции.

Среди важнейших консолидирующих факторов было сохранение прежних социально-политических структур, клановой системы, восходящей к истории Улуса Джучи и объединявшей военно-служилую татарскую знать, а также мифологемы этнополитического единства и общая религия – ислам. Понятно, что мусульмане Золотой Орды, особенно, аристократия и кочевое население, были объединены не только самим фактом принятия ислама, но и через особый институт сейидов. Далеко не случайно в ряде позднелотоордынских татарских ханств (сейиды) (сенды) – главы местного мусульманского духовенства – возводили свои генеалогии к общим предкам, жившим в эпоху Улуса Джучи (Исхаков, 1997. С. 21). Перечисленные вполне реальные связи и механизмы социального и конфессионального единства, несомненно, основывались на золотоордынских этнополитических мифологемах и символах единства на всей территории Улуса Джучи, о представлении “татар” как знати, “белой кости”.



## ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ И ДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В XV–XX ВЕКАХ

### ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ XV–XVII ВЕКОВ

#### ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ

**П**роблема этнического развития волго-уральских татар в XV–XVII вв. остается дискуссионной. О характере этнической общности татар Волго-Уральского региона донационального периода в литературе были сформулированы две основные точки зрения. Согласно одной из них, сложение этой общности в единый этнос (народ или народность) феодального типа произошло не позже середины XVI в. Сторонники другого подхода полагают, что завершение становления данной народности, именуемой ими по-разному (общетатарская, поволжско-татарская, волго-уральско-татарская), следует относить ко второй половине XVI – рубежу XVII–XVIII вв. или к еще более позднему времени (обзор литературы по этому вопросу см.: *Исхаков*, 1998. С. 3–10).

Концептуальные различия, существующие среди ученых относительно этнического развития волго-уральских татар, сосредоточиваются вокруг двух узловых проблем – верхней даты завершения их этногенеза и оценки уровня консолидированности этой общности. По первому пункту исследователи подразделяются на тех, кто этногенетический этап у волго-уральских татар доводит до середины XVI в., иногда даже до еще более позднего времени (*Халиков*; *Фасеев*; *Кузеев*; с определенными оговорками – *Сафараллиев*, 1951; *Воробьев*), и на тех, кто позднеголотовоордынский (татарско-ханский) период считает скорее периодом этнической истории, в одном случае “булгарского” этноса (*Гимади*; *Алишев*, 1985; *Закиев*, 1977), а в другом – “татарского” или “золотоордынско-тюркского” (*Мухамедьяров*; *Фахрутдинов*, 1992; 1993(а,б,в); 1998; *Ахметзянов*, 1991; 1992(а,б); 1993; с некоторыми вариациями – *Измайлов*, 1992(а,б); 1993(а,б); 1996). Ряд исследователей (А.Х. Халиков, Ф.С. Фасеев, Р.Г. Кузеев, Д.М. Исхаков, И.Л. Измайлов) казанских татар и татар-мишарей до середины XVI в. признают самостоятельными этносами. Однако позиции сторонников приведенной точки зрения обосновываются по-разному: у одних это распад ранее единого булгарского этноса (А.Х. Халиков, Р.Г. Кузеев), у других – татарского (Р.Г. Фахрутдинов, М.И. Ахметзянов; сходной, но не вполне совпадающей точки зрения придерживается и И.Л. Измайлов), у третьих – взаимодействие субстратного и суперстратного (золотоордынско-тюркского) компонентов в позднеголотовоордынских татарских государствах XV–XVI вв. (Д.М. Исхаков). Но остальные исследователи полагают, что волго-уральские татары ханского времени были уже сложившимся народом. При внешнем единстве эта позиция строится на различающихся базовых идеях: если Х.Г. Гимади, С.Х. Алишев и М.З. Закиев считают непрерывным развитие булгарского этноса с эпохи Волжской Булгарии и до времени Казанского ханства (влияние золотоордынского периода фактически отрицается или признается незначительным), то их оппоненты (Р.Г. Фахрутдинов, М.И. Ахметзянов) отстаивают мнение о продолжающемся существовании в татарских ханствах XV–XVI вв. татарской этнической общности, сложившейся в эпоху Золотой Орды.

Вопрос о характере этнических общностей сибирских и астраханских татар XV–XVI вв. во многом остается неясным. Относительно сибирских татар в литера-

туре представлены две точки зрения о возникновении условий для преобразования сибирских татар в народность еще в рамках Сибирского ханства (Ахатов. С.24; Валеев, 1980. С.22; 1993. С.19) и незавершенности сложения сибирско-татарского этноса не только в этот период, но и позже (Томилов, 1978. С. 39.89; 1992. С. 212–213). По астраханским татарам какие-либо оценки уровня их этнической консолидации в период Астраханского ханства в литературе вообще не представлены, что объясняется в целом неизученностью этнической истории этой группы в поздnezолотоордынское время.

#### ВВОДНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ

В поисках общего подхода к изучению этнической истории татар поздnezолотоордынского периода была сформулирована следующая концепция: XV–XVI века являются для татар этногенетическим этапом лишь в той мере, в какой из-за распада в первой половине XV в. золотоордынской этнополитической общности на основе консолидации локальных этнополитических формирований в их рамках произошло становление самостоятельных татарских народностей. Но в не меньшей степени этот исторический отрезок может быть определен и как время продолжения этнической истории золотоордынской этнополитической общности, золотоордынских татар, и вот почему. Во-первых, формирование самостоятельных татарских народностей не привело к их взаимной изоляции – они продолжали сохранять многочисленные политические и этнокультурные связи (см.: Исхаков, 1995. № 3; 1998), единым был, несмотря на определенные региональные клановые различия, и их суперстрат в лице “татар” с клановым делением. Во-вторых, у этого суперстрата 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 жнвший 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 большаго сего царства до конца разорити – от него же ты и сам родися, и мы все. И наша земля то есть и отец твои искони” (Казанская история, 1954. С. 56). Хотя мы в данном случае имеем дело с возникшей на русской почве относительно поздней реминисценцией по поводу реальных событий, в приведенном отрывке явно присутствует отражение отношения татар из поволжских ханств к Большой Орде как к этническому центру.

В этом же плане 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/нынц/ улуг хан/ы/ ~ хахан/ы/) (Усманов, 1979. С. 62). 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 ханства (Кочкаев, С. 34; ПДРВ. Ч. IX. С. 305; Ч. XI. С. 181, 234) и вмешиваться в дела практически всех поздnezолотоордынских тюрко-татарских государств, используя существовавшие в их клановых структурах Мангытские юрты – княжества. Заметим, что Ногайская Орда при этом выступала в качестве одного из тюркских этнополитических образований. Поэтому, рассматривать ее население только как “ногайское” было бы неверно. Дело в том, что сознание принадлежности к “ногайской” общности – “Нагаям” это скорее не этническое, а этнополитическое созна-

ние, следовательно, понятие “ногайцы” (нагаи), столь часто встречающееся в русскоязычных документах XV – начала XVII в., можно трактовать и как политоним (аналог – термин “казанцы”). Другой термин, употреблявшийся в XVI в., достаточно широко применим к этому же населению – “мангиты”, “мангытские люди”. Понятие “мангыты” в ряде случаев также напоминает политоним, являясь синонимом отмеченного выше термина “нагаи”. Хотя оно, вне всякого сомнения, образовано от названия правящего в государстве племени, содержащего в основе этноним “мангыт”. Сомнительно, однако, чтобы этот этноним был принят всеми племенами, входившими в Ногайскую Орду. Например, автор “Казанской истории” проводит достаточно тонкое различие между понятиями “мангыты” и “нагаи”. Он пишет: “...и вселилася в Большой Орде нагаи и мангити, из-за Яика пришедше” (Казанская история... 1954. С. 49).

На этом фоне неудивительно обнаружение, в первую очередь у представителя верхнего сословия Ногайской Орды, еще одного этнонима – “татар”. Он хорошо фиксируется в источниках XVI в. Так, в послании князя Ногайской Орды Исмагила Ивану IV (1555) сказано: “...Астрахани без царя и без татар быти нельзе, и ты (Иван IV – Д.И.) Каибулла царевнча царем учинив одново отпусти. А похочешь Татар, нно Татар мы дбудем. Татарове *от нас буди*” (ПДРВ. Ч. IX. С. 209) (выделено нами – Д.И.). Похоже, что правитель Ногайской Орды под “татарами” имеет в виду служилые группы из его государства, так как в предшествовавшем письме Ивана IV говорилось: “...велел бы (обращение к Исмагилу – Д.И.) на Астрахани своему князю доброму, который бы умел юрт здержати. Да и людей бы еси своих... в Астрахани послал...” (ПДРВ. Ч. IX. С. 124). В другом послании в Москву (1586), князь Ногайской Орды Урус применяет выражение: “Говорят у нас в татарех” (Пекарский. С. 9). Приведенные факты достаточно красноречивы и доказывают, что в среде ногайских верхов этноним “татар” в XVI в. был хорошо известен и применялся в первую очередь при определении служилого (не ясачного – “черного”) населения, хотя нельзя исключать и его более широкое употребление в Ногайской Орде.

Выявление в ряде работ (обзор их см.: Исхаков, 1998. С. 12–13) присущих для позднезолотоордынских государств клановых структур на основе материалов по Казанскому и Касимовскому ханствам позволило нам поставить вопрос об этнословном характере существовавшей в них социальной стратификации, когда “чернь” (ясачное население) генетически восходила в целом к более ранним (дозолотоордынским) этническим общностям, а слой феодалов в широком смысле состоял преимущественно из золотоордынских групп (“татар”) с клановым делением. Очевидно, что общая модель может быть распространена и на другие татарские государства XV–XVI вв., что будет показано далее.

#### ТЮРКСКО-ТАТАРСКИЕ ЭТНИЧЕСКИЕ ОБЩНОСТИ ВОЛГО-УРАЛЬСКОГО РЕГИОНА В XV–XVI ВЕКАХ

**Этнос казанских татар.** Государствообразующий этнос в Казанском ханстве состоял из двух этнословесных страт, имевших различные этнические истоки: господствовавшей группы феодалов разного ранга из “татар” и “черной” части – ясачников из так называемых “ясачных чувашей” или “бессермен”. Завершенность формирования казанско-татарской народности в решающей мере зависела от консолидации этнословесных групп. Но в силу состояния источников и трудностей методологического характера степень законченности данного процесса в период Казанского ханства определить непросто. Тем не менее имеющиеся письменные источники русского и тюркского происхождения позволяют выявить некоторые достаточно объективные показатели, на основе которых можно вполне уверенно говорить о хронологических рамках и основных итогах становления казанско-татарской этнической общности.

**Татары как ядро феодального сословия в Казанском ханстве.** Вопреки распространенному мнению об отсутствии среди казанских татар в прошлом родоплеменных образований господствующее сословие в Казанском ханстве состояло из татар с клановым делением. Изученные материалы показывают, что правящие кланы в ханстве, образовавшие отдельные “юрты” – княжества, которых насчитывалось пять, были далеко не только и не столько феодальными “домами”, сколько “территориальными” племенами, включавшими в свой состав и рядовых сородичей – “казакв”. Последние, однако, не обязательно находились в кровном родстве со своими вождями (например, “народ” у клана Аргын состоял из группы тама; на территории отдельных княжеств Казанского ханства – *даруг* отмечаются следы существования и других родоплеменных образований).

По-видимому, ведущие кланы, составлявшие основу княжеств, существовали в ханстве со времени его основания, если не в рамках Булгарского вилайета. Особого внимания заслуживает прибытие на территорию вилайета хана Улу-Мухаммеда с дружиной в 3–3,5 тыс. человек. Под руководством хана Улу-Мухаммеда они были определенным образом организованы, недаром в русских источниках они фигурируют как “Орда”. Об этом же говорят и данные о присутствии в ее составе “князей многих татарских”, в числе которых были и “дараг князи”, обычно связанные с карача-беями из основных кланов. Наиболее вероятным представляется структурирование “Орды” хана Улу-Мухаммеда периода завоевания Казани на четыре клана – Ширинов, Барынов, Аргынов и Кыпчаков. Ближе к последней четверти XV в. к ним добавились Мангыты. Если принять во внимание, что одновременно с Улу-Мухаммедом в Казанском ханстве могли оказаться до 10 тыс. и более выходцев из южных районов Золотой Орды (воины + члены их семей, сородичи), то, учитывая относительную немногочисленность к этому времени тюркского населения Булгарского вилайета (Исхаков, 1993(а). С. 4, 8–9), напрашивается вывод о значительном влиянии данного этнического включения на ход формирования казанско-татарской общности. Свообразным свидетельством продолжения проникновения на территорию Казанского ханства новых групп татар с клановым делением и позже являются слова автора “Казанской истории”: “... начаша збирати ко царю мнози варвари от различных стран, от Златые Орды и от Астрахани, от Азуева, и от Крыма” (Казанская история... 1954. С. 53). Данные письменных источников, фольклора и другие материалы подтверждают обоснованность приведенного высказывания.

Системообразующая роль в Казанском ханстве татар с клановым делением, являвшимися прямыми наследникам золотоордынских этносоциальных структур – Ширини, Барыни, Аргыни и Кыпчаки считались “давними, со времен предков, элями” хана Токтамышы (*Утемиш-хаджи*. С. 115) – прямо вытекает из функционирования имевшихся в ханстве княжеств на основе этих клановых сообществ. Поэтому, есть все основания полагать, что татары, организованные по клановому принципу, образовывали в Казанском ханстве ядро правящего сословия. Даже такое специализированное ответвление данного сословия, как мусульманские священнослужители, в своем высшем звене в лице сеидов, генетически явно восходили к периоду Золотой Орды (Исхаков, 1997(а)).

**Феодално-зависимая страта казанских татар как этносословное образование.** Точка зрения на отсутствие у казанских татар периода ханства низовой (“черной”) части, представленная в литературе, не находит подтверждения в источниках – такая группа, вне всякого сомнения, существовала. Проблема заключается в том, что в русскоязычных источниках до первых десятилетий XVII в. она именовалась “ясачными чувашами”, что было связано не только с особенностями этнической ситуации в Казанском ханстве и Казанском крае, но и со спецификой переписей населения Среднего Поволжья после русского завоевания. В XIV–XV вв. эту же группу русские летописи называли “бесерменами”. Термин “ясачная чуваша” фиксировал

словенную принадлежность: наименование “чуваши” (šuaš), по авторитетному заключению лингвиста Р.Г.Ахметьянова, обозначало “пахаря, земледельца” (Ахметьянов). В более раннем термине “бесермены” (от “мусульмане”) можно видеть конфессионим, но примененный по отношению к трудовому народу (аналог - русское “крестьяне” от “христиане”).

Так называемые ясачные чуваши – *бесермены* локализовывались на основной территории Казанского ханства, исповедовали ислам и в XV–XVI вв. говорили на татарском языке. Их численность значительно превосходила собственно “татарскую” часть господствовавшего в ханстве этноса.

Несмотря на смысловые различия понятий “ясачные чуваши” и “бесермены”, в конкретном географическом ареале – на территориях Булгарского вилайета и позже – Казанского ханства – они обладали определенной этнической нагрузкой, тем более что под ними подразумевалось тюрко-мусульманское население, жившее по меньшей мере с XIV в. в Среднем Поволжье. Поэтому, в “ясачных чуваших” XVI–XVII вв. и “бесерменах” XIV–XV вв. надо видеть этносословную группу, в формировании которой основную роль сыграли булгары, скорее всего, включившие в свой состав и перешедших к оседлости кыпчаков, а также других тюрков, ранее находившихся среди кочевой части населения Золотой Орды, а возможно, и иных этнополитических образований.

**Консолидация этноса казанских татар.** Если учесть, что для феодального времени существование сословных структур и отсутствие резко выраженных этнических границ скорее были правилом, чем исключением, то этносословную стратифицированность казанско-татарского этноса в XV – начале XVII в. нельзя считать чем-то необычным. Но сложность этнической ситуации в Казанском ханстве требует более тщательного подхода к анализу оживленно дискутируемого вопроса – о завершенности формирования в рамках данного этнополитического образования государствообразующего этноса.

Индикаторами уровня консолидации казанских татар являются этнонимы, сохранившиеся в источниках XV – начала XVII в. Эти этнонимы “вписаны” в определенные системы понятий и должны рассматриваться в их рамках. Исследование русских и европейских источников периода Казанского ханства и несколько более позднего времени позволило выявить две параллельно существовавшие этнонимические системы, имеющие отношение к казанским татарам. Первая из них может быть названа “татарской”, а вторая – “булгарской”.

В русских летописях этнический субъект, именуемый как *Татаровя Казанские*, отмечается уже под 1468, 1469 и 1475 гг. Эту общность иногда называли просто “казанцами” – именно ее имел в виду крымский хан Менгли-Гирей в 1491 г., когда писал о “казанцах”. А для первой половины XVI в. наименование “казанские татары”, “казанцы” уже весьма широко использовалось как в русских, так и в европейских источниках.

По нашему мнению, этот термин являлся центральным звеном довольно сложной этнонимической системы. В основе последней находилось понятие “земля Казанская” (вариант: “вся земля Казанская”), широко употребляемое в русских летописях и других источниках в XV–XVI вв. Его синонимом выступал термин “царство Казанское”, также известный в Московской Руси, хотя и использовавшийся гораздо реже. У европейских авторов преобладало последнее понятие, иногда замещавшееся словосочетанием “Орда казанских татар” или “Казанская Орда”. Многие факты говорят о том, что во всех этих случаях имелось в виду Казанское ханство, чье официальное название и получило отражение в русских и европейских источниках. Оно известно из двух официальных документов периода Казанского ханства – ярлыка казанского хана Сахиб-Гирея (1523) и его послания польскому королю Сигизмунду I (датировка – с 1538 по 1545 г.). В них встречаются следующие выражения: в ярлыке, написанном на татарском языке, – “*гомум вилайяте Газан*” (весь Казанский вилайет) (1523); в послании, сохранившемся только на польском, – “земля Ка-

занская”, “царство Казанское”, “Орда козанская” (1538–1545). Если иметь в виду, что европейские авторы обычно Ордой считали государственно-организованный иерарх, то все приведенные термины оказываются синонимами, причем как понятие “весь Казанский вилайет” (прямая калька с него на русском языке – “вся Казанская земля”), так и термин “Казанская Орда” явно имеют татарское происхождение. Приведенный ряд в конечном счете восходит к названию столицы “земли” (царства) – г. Казани, что отчетливо видно из источников.

В русских и европейских источниках XV–XVI вв. встречается еще ряд понятий, которые должны рассматриваться как производные от приведенных выше. Это – “Казанские люди” (“Люди Казанские”), “все Казанские люди”, “все Казанския земли люди”, “все земские люди”. Сокращенным вариантом представленного ряда являлось понятие “казанцы”. Хотя данная группа терминов обозначала все население государства, в некоторых случаях они, особенно понятие “казанцы”, использовались и по отношению к татарской части населения Казанского ханства. Поэтому в понятии “казанцы” прежде всего надо видеть политоним. Применение его в смысле, близком к этнониму, объясняется тем, что татары, как политически доминировавший в государстве этнос, русскими и европейцами воспринимались как некоторый стержень “казанцев”, что вполне соответствовало актуальной этнополитической ситуации периода ханства.

Собственно этнонимом, функционировавшим в этой этнонимической системе, было наименование “казанские татары” (“Казанские Татаровя”/“Татаровя Казанские”), употреблявшееся в русских источниках уже во второй половине XV в. У европейцев, использовавших этот этноним в первой половине XVI в., он, надо полагать, был заимствован из Русского государства. В нем понятие “казанские татары” обладало дополнительных характеристиками. Во-первых, оно в содержательном плане соответствовало конкретному “языку”, т.е. этносу. Например, в Царственной книге под 1552 г. говорится о “поганых языкъ Крымскихъ и Казанскихъ Татаръ” (ПСРЛ. Т. XIII. С. 83). Андрей Курбский в числе “языков” (народов), имевшихся в Казанском ханстве, называет и “татарский язык” (Сочинения... Т. I. С. 47, 64). Во-вторых, русские стремились маркировать казанских татар как мусульман. В той же Царственной книге говорится о “безбожных Казанскихъ татаряхъ” или “безбожных Казанскихъ Сарацын (Срацын)ахъ”. В других документах середины XVI в. речь идет о “поганых языкъ Крымскихъ и Казанскихъ Татаръ”, о “татарахъ поганыхъ”, о “безбожном язык(е) Крымскомъ” или “бесерменском языке”. Несомненно, этот мусульманский компонент этнического обозначения казанских татар был неслучайным, отражал специфику их самосознания.

Но в целом рассмотренный выше этнонимический ряд имеет отношение к собственно “татарскому” слою, т.е. к феодальным верхам казанских татар.

Другая этнонимическая система в качестве основного структурного элемента имела термин “болгары” (“болгары Поволжския”), “худые болгары” (они же – “казанцы”). Кроме того, применялись и выражения “Болгарския области”, “страны Болгарския” и ряд других (особенно у европейских авторов). Эти понятия использовались в документах XVI–XVII вв. и могли бы быть признаны русской летописно-книжной традицией, в том числе и рассматриваться в качестве результата специального “препарирования” текстов летописей в полнотических целях (о проведении такой обработки летописных текстов см.: *Pełenski*). Но этого объяснения явно недостаточно. Следует обратить внимание на то, что в наименовании “болгары” (Болгары Поволжския) можно видеть не только этноним, но и политоним – на такую мысль наталкивают выражения “Болгарския области”, “все страны Болгарския”. Да и словосочетание “худые болгары, казанцы”, встречающееся в “Казанской истории”, свидетельствует о том же. В основе этих конструкций может лежать не только этноним “болгар”, но и название центра самостоятельного вилайета Золотой Орды – г. Болгара. Между этим престольным городом и последующим политическим центром этого региона – г. Казанью имелась определенная преемственность



Рис. 11. Ярлык Сахиб-Гирея. 1523 г.  
(ГОМРТ)



Рис. 12. Бронзовый кумган. XVI в.  
(ГОМРТ)



Рис. 13. Всадник в татарском вооружении.  
XVI в. (миниатюра из книги С. Герберштейна)

(название последнего в начале XV в. – Булгар ал-Джадид; известно нахождение “Болгарского князя” в Казани в конце XIV – начале XV в.). Казанское ханство в ряде европейских карт XV – середины XVI в. называлось *Болгаром* (“Borgar Tartarorum”, “Borgar”, “Borga”, “Bulgaria Magna”). Как русское обозначение этого ханства – “Болгарская область”, “страны Болгарския”, так и европейские его номинации не были случайностью, о чем можно узнать из аутентичного источника “*Зафарнаме-и вилайате Казан*” (1550). Там Казанское ханство имеет два параллельных названия – “*Казан өлкәсе*”, “*Казан вилайате*” и “*Болгар вилайате*”. Второе из этих названий встречается и в ярлыках хана Сахиб-Гирея (в 1523 г. – в форме “*зо-лум вилайате Газан*”, в другом документе, датированном с 1538 по 1545 г. и сохранившемся, как уже говорилось, только на польском языке, речь идет “о земле Казанской”). Судя по тому, что для обоих понятий характерен термин “вилайет” (на русский и польский именно он переведен как “земля”), они были синонимами. Повидимому, обозначение Казанского ханства как “Булгарского вилайета” сохранилось со времени существования в составе Золотой Орды административно-территориальной (политической) единицы с таким названием. Об этом косвенно может свидетельствовать и факт сохранения в Казанском ханстве титула “Болгарский князь”.

В русской традиции болгары XV – начала XVII в. характеризуются по двум признакам: конфессиональному и сословному. В плане конфессиональном они выступают как мусульмане – “бесермены/бусормане” (XV в.), “варвары”, “нечестивые”, “сарацины”, “язык поган”. В сословном отношении эта группа определяется такими терминами, как “болгарская чернь”, “худые болгары”, т.е. рассматривается как зависимое население. Тем самым эти понятия оказываются синонимами термину “ясачные чуваша”. Но основная часть рассматриваемой этнонимической системы – понятие “болгары” явно имело внутреннюю связь с терминами как конфессионального, так и сословного плана: наименование “болгары” всегда применялось с определением “нечестивые”, “поганые”, означало в конкретном контексте мусульман или прямо определялось как “сарацины”, “бесермены”; с другой стороны, оно выступало как ясачная, “черная” группа. Отсюда понятно, что вторая этнонимическая система, обнаруживаемая в русских источниках XV–XVII вв., имеет отношение к феодально-зависимой части этноса казанских татар.

Но в целом обе этнонимические системы и их этнические “ядра” – понятия “казанские татары” и “болгары” – к середине XVI в. фактически использовались для номинации одного и того же этноса. Об этом весьма красноречиво говорит идентичность эпитетов, которые применялись с названиями обеих групп. Применение по отношению к одному и тому же этносу двух рядов номинаций вполне объяснимо. Этноним “татары”, распространенный прежде всего среди господствовавшего слоя, использовался тогда, когда в источниках основное внимание уделялось государственным делам, связанным с правящим сословием. Второе наименование бытовало, скорее всего, среди простонародья и употреблялось в тех случаях, когда подразумевались регион, край и народные массы. Причем эти два параметра были взаимосвязаны. Дело в том, что “татары” являлись в определенной мере экстерриториальной группой, обладающей правом перемещения из одного ханства в другое, тогда как “черное” население явно было “привязано” к конкретной государственно-организованной “земле” через принадлежность к имевшимся в ее составе “юртам” (княжествам). В условиях сохранения этносословной стратифицированности казанских татар социальное противостояние “верхов” и “низов” могло выступать в виде не только сословного, но и этнического разделения, что видно и из некоторых литературных произведений, написанных в Казанском ханстве в первой половине XVI в. (поэмы Мухамедьяра). Однако оно вряд ли выходило за рамки обычного для феодального общества деления на “благородных” (*ак саяк*) и “чернь” (*кара халык*). Во всяком случае, из некоторых источников середины XVI в. отчетливо предстает противостояние мусульман Казанского ханства как единого целого, “кяфирам”, т.е. христианам (Зафарнаме-и...). На основе имеющихся данных, таким образом, можно



заключить, что в рамках Казанского ханства происходило становление феодальной народности казанских татар, завершённое к середине XVI в.

**Этнос татар-мишарей.** Разногласия относительно характера этнической общности мишарей в XV–XVI вв. возникли среди исследователей не только из-за серьёзных теоретических трудностей в оценке уровня консолидированности татар Волго-Уральского региона в этот период, но и благодаря крайне слабой изученности этнополитической истории данной группы как самостоятельного этносоциального организма. До сих пор остается дискуссионным вопрос о статусе Касимовского ханства – Мещерского “юрта”, в рамках которого мишари окончательно оформились этнически. Невыясненной остается и типологическая принадлежность мишарской этнической общности XV–XVII вв.

**1. Мещерский “юрт” (Мещера)** – государственное образование, близкое к ханству. Об этом свидетельствуют данные о его административно-политическом делении на княжества, основанные по клановому принципу (те же Ширины в качестве беклерибеков, Барыны, Аргыны, Кыпчаки и Мангыты), и социальная структура населения. Поэтому, несмотря на специфику рассматриваемого этнополитического образования, оно с самого начала формирования зависело от Московской Руси – за ним следует сохранить уже закрепившееся в литературе название “Касимовское ханство”. Наиболее точным определением Мещерского “юрта” была бы его квалификация как вассального ханства. Но одновременно следует подчеркнуть, что для государств – наследников Золотой Орды, включая и формирующееся Русское государство, была характерна сложная система связей, которую скорее можно обозначить как взаимозависимость. Тем более что до ликвидации ближайших татарских ханств представители крупных феодальных кланов со своими дружинами из Мещерского “юрта” могли отъезжать в другие ханства, но без ясачного населения, прикрепленного к “юрту”. С завоеванием Русским государством Казанского и Астраханского ханств статус Мещерского “юрта” явно изменился – он стал больше подходить на удельное княжество.

При всем своеобразии этого этнополитического образования его достаточно уверенно можно поставить в один ряд с позднезолотоордынскими тюрко-татарскими государствами, особенно с Казанским ханством. Возникнув на основе Мещерского княжества (улуса?), Касимовское ханство просуществовало до 1681 г., когда начался довольно длительный период его “растворения” в административно-территориальной структуре Русского государства.

Статус Мещерского “юрта” как ханства предполагает сложение в его границах самостоятельного этносоциального организма.

**2. Консолидация этноса “мещерских” татар (мишарей).** Государствообразующий этнос, сформировавшийся в рамках Касимовского ханства, до рубежа XVI–XVII вв. состоял из двух этносословных страт: феодальное сословие “татар” с клановым делением и ясачники, образовавшие слой “черных людей”. Сохранившиеся этнонимы на территории Мещерского “юрта” позволяют выделить две этнонимические системы, сигнализирующие о делении основного этноса в ханстве на две страты.

Первая этнонимическая система, нашедшая отражение в русских источниках рубежа XIV–XV и XVI вв., а также в некоторых европейских материалах XV в., в качестве основного звена включает понятия “Мещерские земли”, “Мещерские места”, “Мещера с волостями” или просто “Мещера”, “провинция Meschiera”. Их синонимами в первой половине XVI в. выступают “Мещерский юрт” и “Городецкая Орда”. Причем последние понятия можно расшифровать и как “Мещерская Орда”, ибо “Городок” – это “Мещерский Городок”, т.е. г.Касимов. Понятно, что во всех

\* Термин «Мещерский “юрт”», являющийся нововведением, использован для обозначения особого статуса (неполный суверенитет) Касимовского ханства. В тюркских языках понятие “юрт” обозначает не только государство (ханство), но и княжество. К тому же именно такая форма оказывается максимально близкой к общепринятой в русской политической терминологии XV–XVI вв. модели обозначения позднезолотоордынских этнополитических образований (по столичным центрам).

приведенных случаях имеется в виду государственное образование – вначале княжество (“Мещерские земли” с “Мещерскими князьями” как правящим слоем), затем – ханство (Касимовское ханство). Есть основания полагать, что все эти названия восходят к наименованию политического центра этой “земли” – “Мещерскому городку”, или г. Мещере.

Производными от рассмотренных терминов были понятия “Мещерские люди” (“Люди Мещерские”), “все Мещерские люди”. Сокращенными их вариантами являлись формы *можеряне* (*можары*)–*мещеряне* (*мещерины*) или мещеряки. В принципе они обозначали все население Мещерского “юрта” вне зависимости от его этнической принадлежности, но иногда использовались и в качестве наименования собственно тюрко-татарского населения ханства. Поэтому, хотя в этих терминах в целом надо видеть этникон или политоним, невозможно отрицать наличия в них этнического содержания. Тем более что именно ясачная часть складывавшейся в Касимовском ханстве этнической общности состояла из “можерян”/“мещерян”. Относительно этого наименования иа сегодня более приемлемой является гипотеза Ф.Ф. Чекалина (Чекалин) и Б.А. Васильева (Васильев Б.А.), высказавших мнение, что в основе этнонима “мещера” (от него – формы “можар”–“мачяр”–“мещер”) лежит самоназвание конкретной общности – “племени” (Ф.Ф. Чекалин) или “народности” (Б.А. Васильев). Они же предложили свое понимание соотношения этого этнонима с этнонимом “буртас”. Согласно мнению Б.А. Васильева, этноним “буртас” был экзоэтнонимом и являлся более ранним, имея восточное происхождение (насчет его экзоэтнонимического характера писал и Ф.Ф. Чекалин). Что касается эндоэтнонима “мещера”, то он возник несколько позже на основе самоназвания мачяр/можар/мещер/мишар и сохранился в русской языковой почве. Правда, существует вопрос, являются ли для XV–XVI вв. формы *мещера*, *можеряне*/мещеряне этнонимами, или они к тому времени уже стали (становились) этниконном, политонимом. От ответа на поставленный вопрос зависит оценка уровня консолидированности тюркской этнической общности Мещерского “юрта”. Наш опыт изучения источников показывает, что форму “Мещера” этнонимом можно считать только для XIV в.; применительно к XV в. она могла ие только выступать как этноним, но и обозначать этникон, а то и политоним, до середины XV в. “привязанный” к названию княжества (“провинция *Meschiera*”), где правили “Мещерские князья”, а затем – к наименованию Мещерского “юрта”. Не могут считаться чистыми этнонимами и такие понятия, как *можеряне*, *мещеряне*, *мещерины* (XV–XVI вв.) и *мещеряки* (XVII в.), хотя первая группа в большей мере напоминает этноним (особенно в словосочетании из грамоты 1539 г. “татары из тархан и башкирцев и можерянов”).

По нашему мнению, в ясачной части государствообразующего этноса Мещерского “юрта” в основном надо видеть *буртасов*. Этносоциальная трансформация этой группы в золотоордынский период была скорее всего идентична развитию болгар в Булгарском вилайете. В частности, смысл выражений “черные люди, которые ясак дают” (применительно к *мачьярам* – 1483 г.) и “посопные татары” (по отношению к буртасам – 1626–1628 гг.) тот же, что и у понятия “ясачные чуваша”.

Феодалную страту Касимовского ханства в московских летописях и деловых бумагах XV в. именовали “татарами”, а в XVI в. в обобщенной форме называли “городецкими татарами”, реже “мещерскими татарами”. Как уже указывалось, последнее наименование в содержательном плане совпадает с первым (“Городок” и “Мещерский Городок” – это одно и то же). Синонимами этих же терминов выступало и понятие “казаки мещерские”. Редкой формой являлось выражение “мордовские татары” (начало XVI в.). Расшифровка последней формы в источниках дается так: “украинские татары, живущие на Мещерской Украине”. Но если учесть, что в источниках встречается термин “мордовские князья”, употреблявшийся как синоним понятия “Мещерские князья”, становится ясно, что “мордовские татары” – это те же самые “городецкие” или “мещерские татары”. Таким образом, в центре этме-

ченных понятий все равно находится название “земли” – Мещерского “юрта” или ее столицы – г. Мещеры.

Наиболее распространенное понятие – “городецкие татары” обычно в источниках расшифровывалось следующим образом: царь (царевич), уланы, князья, мурзы и казаки (вместо последних в некоторых случаях писали и “все мещерские люди”). Татары Касимовского ханства состояли из нескольких этнических компонентов. Первоначальным их ядром были “мещерские князья”, по-видимому, со своими клановыми дружинами, в которых следует видеть золотоордынских татар. Во всяком случае, по источникам прослеживается присутствие среди них Ширинов. Затем к ним добавились дети хана Улу-Мухаммеда – султаны Касим и Якуб со своими людьми (“князья” и “татары”). Появление Мангытов в Мещерском “юрте” следует датировать рубежом XV–XVI вв. или чуть более ранним временем. Ногайская (Мангытская) группа к 1530-м годам не была ассимилирована, она выделялась как “тарханы и башкирцы”. Но показательно, что ее представители уже определялись как “татары”.

Индикатором незавершенности консолидации в Касимовском ханстве к началу XVI в. двух указанных этнословесных страт в единую этническую общность является использование по отношению к тюркскому населению “юрта” нескольких этнонимов (кроме “татар”, таких наименований, как “можеряне/мещеряне”, “буртасы” и “башкиры”). Тем не менее ко второй половине XVI – началу XVII в. для обозначения всех тюркских групп Мещеры все чаще начинает применяться этноним татары. Этот факт говорит о качественно новом уровне консолидации на рубеже XVI–XVII вв. разных тюркских компонентов мишарского этноса. Одним из показателей этого процесса было употребление крымскими татарами по отношению к этой общности уже в первые десятилетия XVI в. определения “Мещерская бесерменья”. Думается, что завершение сложения мишарской народности, при сохранении, правда, внутриэтнических делений, надо относить к концу XVI в. В рамках данной этнической общности обособленное положение сохранили лишь “столичные” татары, жившие в г.Касимове и его окрестностях. В связи с тем что эта группа до середины XVII в. продолжала пополняться выходцами из Ногайской Орды, Сибирского и казахских ханств, полной ее интеграции в состав мишарей не произошло. Как фиксация реальных этнических процессов среди волго-уральских татар ко второй половине XVI в. появляется достаточно четкое противопоставление “городецких” и “казанских” татар. Но на самом деле реальные этнические различия между ними в XVI в. вряд ли были существенными. Недаром автор “Казанской истории”, говоря о правителе Касимовского ханства Шах-Гали-хане, подчеркнул, что у него с “казанцами” “род бе... един. варварский, и язык един, и вера едина” (Казанская история... 1954. С. 66).

**Приуральские татары.** До 1960-х годов в отечественной историографии существовало представление, что татары Приуралья во второй половине XVI–XVIII вв. переселились из Среднего Поволжья. Но начиная с 1970-х годов эта точка зрения в Татарстане начала пересматриваться, вначале в рамках болгаристской теории. В частности, А.Х. Халиковым высказывалось мнение, что в Северо-Западном Приуралье в результате проникновения туда в XIII–XIV вв. болгар начался процесс формирования особой народности – “уфимских татар”, которые в условиях экономической и политической зависимости от Казанского ханства сблизились в XV–XVI вв. с казанскими татарами (Халиков А.Х., 1971). Впоследствии этот автор перестал выделять “уфимских татар” в качестве самостоятельной народности, но продолжал считать их предками переселенцев-булгар, ассимилировавших местное население. Исследователи из Башкортостана по вопросу о татарах Приуралья заняли иную позицию. Во-первых, они продолжали и продолжают относить начало их переселения в Приуралье и смешения с “западными башкирами” к периоду после падения Казанского ханства. Во-вторых, они стремились подчеркивать слабость влияния в Приуралье Казанского ханства при особой роли тут Ногайской Орды (Кузеев, 1974. С. 482–483; Мажитов, Султанова. С. 327–328; История Башкортостана...

С. 129–133). Но у сторонников рассматриваемого подхода обнаружилось по меньшей мере два серьезных противоречия. Первое из них касалось ногайского этнического наследия в Приуралье. Фактически оно признавалось последним, но незначительным слагаемым башкирского этноса в этом ареале, не имеющим отношения к другим этносам. При этом тезис о тесной связи части башкир с Ногайской Ордой – настолько тесной, что в ее рамках башкир и собственно ногайцев по источникам практически невозможно отделить друг от друга, – оказался трудновосприимчивым к положению о слабом воздействии в XV–XVI вв. в Приуралье ногайского этнического формирования на этнические группы неногайского происхождения. Вторая сложность возникла при оценке роли Казанского ханства в этом регионе: стремление ее минимизировать ставит непростой вопрос о времени и факторах накопления “татарских” этнокультурных особенностей у “западных” башкир.

В последние десятилетия в Татарстане также искали ответы на рассмотренные выше вопросы, но уже в рамках крепнущей золотоордыно-тюркской теории этногенеза волго-уральских татар. Вопрос о Ногайской Орде при этом приобрел особое значение, в первую очередь в связи с этническим составом и особенностями этнического самосознания ее населения, с этническими процессами в Приуралье в XV–XVI вв. и позже. В итоге проведенных исследований в татарстанской историографии начало складываться мнение, что Ногайскую Орду надо рассматривать как полиэтничное татарское государство, в котором господствующие группы состояли из “татар”, а подчиненными группами являлись “иштяки” и “башкиры”. Одновременно в Башкортостане некоторые исследователи (*Кузеев, Гарипов, Мусеева*, С. 285) начали писать о незавершенности консолидации башкир к XVI в., хотя глубоко и не раскрывали этот тезис. Тем не менее в работах отдельных исследователей данный вопрос нашел более развернутую постановку, заключающуюся в рассмотрении башкир как этноса, имевшего в XV–XVI вв. основанное на существенных этнических различиях двучастное деление – на иштяков (западные башкиры) и на собственно башкир (восточная группа) (*Трепавлов*, 1997).

Таким образом, этническая ситуация XV–XVI вв. в Приуралье, особенно в его северо-западном ареале, остается в целом неясной. Традиционный подход, основанный на механическом увязывании этнических групп, отмечаемых в этой зоне в XVI–XVIII вв., с этнокультурными формированиями более раннего времени, не выдерживает критики. Поэтому проблема позднезолотоордынских этнополитических структур, функционировавших в Северо-Западном Приуралье, в данной ситуации оказывается одной из ключевых.

**Мангытский “юрт” Казанского ханства и его роль в Приуралье.** При определении административно-политической принадлежности северо-западного Приуралья в XV–XVI вв. мы оказываемся перед сложной дилеммой: с одной стороны, по разнородным источникам отчетливо видна подчиненность этой территории Казанскому ханству, с другой – имеются сведения о вхождении рассматриваемой зоны в сферу влияния Ногайской Орды. В исторических преданиях местного населения такая двойственность передается формулами: “управляли... ногайские ханы, признавшие над собой власть царства Казанского” (вариант: “были под властью кинчакских и казанских царей”) или “был в Казани Шигалей царь... и ясаки платили”. Единственно возможное непротиворечивое решение данной дилеммы заключается в признании вхождения Северо-Западного Приуралья в состав Мангытского княжества (“юрта”), являвшегося структурной частью Казанского ханства. Эта административно-политическая единица окончательно оформилась в результате выхода Ногайской Орды в 1480-е годы непосредственно в Поволжье и последовавшей затем конфронтации ее с Казанским ханством. Из-за демографического потенциала и по другим причинам эти два государства вынуждены были сосуществовать. Поэтому образование Мангытского княжества в составе Казанского ханства надо рассматривать как политический компромисс, основанный на экономической базе: из Казанского ханства в Ногайскую Орду выплачивался “выход” (годовое), собираемый,

скорее всего, с территории Мангытского “юрта”. Именно данные об этом “выходе”, известном во второй половине XVI–XVII в. в Северо-Западном Приуралье как казанский оброк или казанский ясак, позволяют говорить, что восточные границы княжества в Приуралье охватывали практически всю северо-западную зону (позднейшие Казанская и Осинская “дороги” Уфимского уезда и бассейны Сылвы, Ирены в Кунгурском уезде).

**Этнический состав населения приуральской части Мангытского княжества Казанского ханства.** На северо-западе Приуралья (в границах XVII в. это Осинская и Казанская “дороги” Уфимского уезда и Сылвенско-Иренское междуречье Кунгурского уезда) в XVI–XVII вв. проживало население, обозначаемое в источниках как “остяки” (иштяки – от тюрк.-тат. иштэк), татары, ногайцы (ногаи) и башкиры (башкурды, башкирцы). Разнообразие встречающихся в документах этнонимов не отражает реальную картину этнического состава населения этого района. В силу ряда причин для обозначения одних и тех же групп, живших в рассматриваемом ареале, в источниках XV–XVII вв. применялись разные номинации. Скажем, в северной части приуральского ареала – в Среднем (Пермском) Приуралье, остяки, отчетливо выделяемые в письменных источниках со второй половины XVI в., с первых десятилетий XVII в. начинают “расцепляться” на башкир (бассейн р. Тулвы) и на татар (бассейны рек Сылвы и Ирены). Но этот процесс в XVII в. еще не был завершен – тулвенские башкиры в указанный период параллельно продолжают именоваться и татарами. Одновременно во второй половине XVI в. в границах рассматриваемого района понятие “ногайцы” (ногаи) иногда выступает синонимом термина “башкиры”. А вот наименования “ногайцы” и “остяки” сохраняют свою самостоятельность, употребляясь для номинации явно разных этнических образований. Аналогично обстояло дело и в более южных частях Северо-Западного Приуралья, после 1586 г. вошедших в состав Уфимского уезда: по такому аутентичному источнику, как шеджере племени юрматлы (1564–1565), группы “ногайцев” (*нузайлар*) и “иштяков” (*иштэк*), живших на юго-западе этого уезда, указываются раздельно (Башкирские шеджере. С. 29).

Перечисленные источниковые трудности исследователи пытались преодолеть, выдвинув гипотезу, что понятия “башкиры” и “иштяки” (источников XVI в.) были синонимами. Модифицированным вариантом этой же точки зрения является предположение, что под “иштяками” надо понимать “западных башкир”. Но по ряду причин данную позицию принять невозможно.

**Во-первых**, при обсуждении поставленного вопроса приходится учитывать возможность отложения в имеющихся документальных материалах, кстати в массе своей русскоязычных, разных, характерных в первую очередь для Русского государства и Ногайской Орды, традиций этнической идентификации приуральского населения. Во всяком случае, сохранившиеся источники показывают, что русские стремились маркировать ясачное население приуральской зоны Казанского ханства в основном как башкурдов (башкирцев). Хотя применительно к населению этого же ареала они использовали и этноним “остяки” (иштяки), его следует признать заимствованным, скорее всего, у ногайцев: именно знать Ногайской Орды ясачников Приуралья предпочитала именовать иштяками (ыстеками), замещая изредка этот привычный термин более понятным для русских наименованием “башкирцы”.

**Во-вторых**, в источниках XVI в. встречаются случаи, когда понятия “башкиры” и “остяки” применительно к северо-западному ареалу употребляются независимо друг от друга, явно обозначая вполне самостоятельные этнические группы. Кроме того, в источниках достаточно часто смешиваются этнонимы “ногайцы” (ногаи) и “башкиры”, “татары” и “башкиры”, а также “татары” и “остяки”.

В итоге, если оставаться в рамках традиционной точки зрения на синонимичность терминов “башкиры” и “остяки”, приведенные факты интерпретировать практически невозможно. Следовательно, необходима новая модель этнической ситуации в Северо-Западном Приуралье в позднезолотоордынский период. Думается,

что при ее создании следует опираться на вывод об этнословословной статифицированности казанско-татарского общества, так как интересующий нас район был всего лишь частью Мангытского княжества (“юрта”) Казанского ханства.

Изучение родоплеменного состава тюркского населения Северо-Западного Приуралья в XVI–XVII вв. позволяет заключить, что все локализованные там племена, делятся на две группы. В первую входят те из них, которые прямо или косвенно представлены в родоплеменной номенклатуре Ногайской Орды. За редким исключением, эти родоплеменные образования являлись кыпчакскими и кыпчакизированными монгольскими племенами. Вторую группу образуют те племена, которые имеют в основном тюрко-угорские (в том числе и булгаро-угорские) истоки. Похоже, что представители первой группы и именовались в источниках XVI – начала XVII в. “ногайцами”. Но это понятие, на самом деле, является, как уже отмечалось, политонимом. Не случайно оно иногда в документах замещается этнонимом “мангыты”, имевшим более узкое значение. Однако служивая часть ногайцев, будь то в Ногайской Орде или в Мангытском “юрте” Казанского ханства, была не чужда и этнониму “татары”. Поэтому в источниках XVI в. в Северо-Западном Приуралье под “татарами” могли скрываться и представители феодально-служилого сословия Ногайской даруги. К тому же в отдельных случаях они могут быть связаны с переселенцами из Западной Сибири конца XV в. Другое дело с ясачниками. Именно эта группа, имевшая тюрко-угорское происхождение и длительное время сохранявшая этнокультурную специфику (позднее принятие ислама), в источниках XVI – начала XVII в. определялась как “остяки” (“иштяки”), скорее всего, на основе их эндонимима *иштэк-уштэк*. До Казанского ханства эта группа, надо полагать, входила в состав Булгарского вилайета, образуя в его рамках особую этнорегиональную, возможно этнополитическую, общность (не она ли сохранилась до 1460-х годов в виде особой “Костицкой” земли в ханстве?), тесно связанную с булгарами. Но уже на рубеже XIV–XV вв. она начала испытывать все усиливающееся кыпчакское, затем, по мере возрастания в Волго-Уральском регионе роли Ногайской Орды и формирования Ногайской даруги в Казанском ханстве, ногайско-кыпчакское воздействие. Консолидация в северо-западной части Приуралья субстратной этнословословной общности – ясачных “иштяков”, с “ногайской” или “татарской” общностью, образовавшей “верхнее” сословие, продолжалось до XVI – начала XVII в.

Что касается “башкир”, то они для XV–XVI вв. вряд ли могут быть отделены от общей массы племен, образовавших население Ногайской Орды, что в исторических преданиях башкир передается следующей формулой: “нагаи и башкиры составляли как бы один народ”. Неслучайно, кроме четырех племен (мангыты, найманы, конграты и кыяты) монгольского происхождения, остальные племена из Ногайской Орды невозможно однозначно подразделить на собственно “ногайские” и “башкирские”. В этом же русле можно рассматривать и часть случаев употребления этнонимов “ногайцы” и “башкиры” как взаимозаменяемых. Тем не менее следует признать, что у группы племен (мин, бурзян, кыпчак, усерган, тамьян), входивших в Ногайскую Орду, по фольклорным данным обнаруживается устойчивое бытование этнонима “башкорт”. Их наряду с отдельными “иштякскими” племенами (племя юрматы), ушедшими на юг, можно отнести к низовой (ясачной) страте Ногайской Орды. Пока данное этнополитическое объединение существовало, все племена, находившиеся в его рамках, тесно взаимодействовали друг с другом. Недаром у отмеченных “башкирских” племен исторические предания, свидетельствующие об их былой принадлежности к Ногайской Орде, были весьма устойчивыми.

В итоге этнические границы казанско-татарского этноса на востоке Казанского ханства вплоть до середины XVI в. представляются весьма неопределенными. Это было связано с тем, что население Казанского ханства приуральской зоны – Мангытского “юрта” (Ногайской даруги) состояло из двух групп – иштяков и ногайцев (татар), – близкородственных к основным этнословословным компонентам казанских татар. Но во второй половине XVI в. в этом районе часть населения начинает име-

новаться татарами. Несмотря на то что данный факт однозначной трактовке не поддается, указанное явление, имея в виду историческую перспективу, можно рассматривать как индикатор начавшейся кристаллизации в этом районе татарской общности. Однако данный процесс по времени совпал с разрушением позднестолтоординских татарских этносоциальных организмов, положившим начало новому направлению этнических процессов в Волго-Уральском регионе.

**Этно астраханских татар.** В период Астраханского ханства этническое образование, известное в русских источниках как “азтороканцы, астороканские люди” (ПСРЛ. Т. XIII. С. 101, 243, 283), имело собственную клановую структуру, выявление которой весьма важно для раскрытия этнического облика этой общности. Кое-какие данные на этот счет в источниках XVI в. сохранились, они связаны с “астраханскими князьями”.

В 1561 г. князь Ногайской Орды Исмагиль в своем послании в Москву называет восемь человек знатных “астраханских людей”, в том числе – князей Тиниша, Иванчю, Курьяна, которые “лиха учат” (ПДРВ. Ч. X. С. 155). Из дальнейшей переписки по этому поводу выясняется, что этих князей насчитывалось то ли четыре-пять, то ли около шести-семи (ПДРВ. Ч. X. С. 308; Ч. XI. С. 8, 16). Эти князья (Тиниш, Иванча, Коурзя или Курьян, Девеш, Девлет Кильдей, Кудай-берди), названные “астраханскими князьями” (ПДРВ. Ч. X. С. 308), в тот период играли важную роль. Поэтому данная группа представляет значительный интерес прежде всего потому, что термин “астраханские князья” по структуре идентичен понятию “казанские князья”. Последнее, как известно, в Казанском ханстве подразумевало карачабеев – глав основных правящих в ханстве кланов (Исхаков, 1998).

Изучение письменных источников показало, что “астраханские князья” упоминаются и в других материалах. Так, под 1554 г. в числе “Азтороканских людей” в группе мурз и князей названы князья Кара-Иклеш (Иклеш. Клеш), Ишм и Алей (ПСРЛ. Т. XIII. С. 243). Первый из них в другом случае определен как “азъстороканский князь” (ПСРЛ. Т. XIII. С. 244). Аналогичное определение применено и по отношению к князю Курлену (Курлау), в котором надо видеть уже упомянутого князя Курьяна (Коурзя/Курмлэн/Курлен). Кара-Иклеш и Курьян были в 1555 г. личными послами астраханского хана Дербыша (ПСРЛ. Т. XIII. С. 259), т.е. важными персонами.

Теперь попробуем разобраться в клановой принадлежности “астраханских князей”. О князе Кара-Иклеше (Клеше, Иклеше) известно, что он по племенной принадлежности был Коуратом (ПСРЛ. Т. XIII. С. 243), т.е. кунградом. Князь Тиниш один раз назван “алчыном” (ПДРВ. Ч. X. С. 270), что позволяет заключить, что он принадлежал к племени алчын (алчин) – оно известно в составе Ногайской Орды (ПДРВ. Ч. X. С. 59; Кочкаев. С. 26). Кроме того, еще один из “астраханских князей”, а именно Утеш, мог быть мангытом. Но прямых данных на этот счет нет, наш вывод опирается на некоторые косвенные соображения. Прежде всего, есть сведения за 1554 г. о том, что Иван IV предлагал князю Ногайской Орды Исмагилю при переходе астраханского трона к хану Дербышу сделать князем одного из “добрых князей” Исмагиля, который бы “умел юрт здержати” (ПДРВ. Ч. IX. С. 124). Не исключено, что имелся в виду выходец из клана мангыт. В этой связи обращает на себя внимание одна генеалогия, в которой упоминается князь Утеш: Мурадым мураза (т.е. сын Идегея Нуретдин) → князь Мансур → князь Тенсупи (возможно, Тенсу + би) → князь Абреим → князь Утеш (Родословная книга). Так как князь Тенсупи был старшим братом известного в Большой Орде беклерибека мангыта Мимира, фиксируемого в 1486–1487 гг. (Сборник РИО. Т. 41. С. 54; *Малиновский*. Л. 53), а сын последнего – князь Тевеккель, приходившийся двоюродным братом князю Абреиму, жил в 1503–1508 гг. (*Малиновский*. Л. 113, 132 об.), в хронологическом отношении астраханский князь Утеш являлся современником потомка Идегея князя Утеша. Это предположение подкрепляется тем, что среди родоначальников юртовских татар отмечался Ислам кай, который считался одним из предков Идегея (*Не-*



Рис. 14. Карта Восточной Европы



большин, 1852. С. 223; Урманов, 1972. С. 82). Кроме того, среди табунных “голов” юртовских татар имелись Урусовы, несомненно принадлежавшие к потомкам мангытской знати. У некоторых из них родовая тамга (чемуш-тамга) была идентична тамге отделения *мангыт* у карагашей.

Таким образом, достаточно уверенно можно говорить о трех правящих кланах в Астраханском ханстве – *кунгратах*, *алчынах* и *мангытах*. На самом деле их, скорее всего, было четыре или пять – именно столько “астраханских князей” выделяется в послании Ивана IV правителю Ногайской Орды в 1563 г. (ПДРВ. Ч. X. С. 308). Очень похоже, что в данном случае мы опять встречаемся с четырехклановой системой, к которой позже добавился еще один клан (мангыты). Это позволяет предположить, что этносоциальная структура Астраханского ханства была схожа с аналогичной структурой других татарских государств XV–XVI вв. (правда при различиях в наборе конкретных кланов).

Несомненно, в Астраханском ханстве существовала этносословная стратифицированность местного татарского общества, о чем говорят описания периода хана Дербыша (1554) и времени завоевания ханства (1556). В первом случае сказано: “...татарина Дербыша Алея царя Касимовского посадили и всего Астраханского царства и земли татар князей и мурз и сеитов и мулл и уланов и абызов и улусных и кочевых и черных людей всех до одного по их бесерменской вере и закону на куране агаренском к шерти и правде привели” (Сборник. РИО. Т. 41. С. 90–92). Во второй информации, сохранившейся в Патриаршей (Никоновской) летописи, говорится: “...астраханские люди, Чалым улан в головах, и мольты и хаджи и шихы и шихзоды и князи и все мурзы и казаки и вся чернь, Асторохоньская земля...” (ПСРЛ. Т. XIII. С. 283). В приведенных формулах одна часть перечисленных социальных групп (в последнем случае – от улана до казаков включительно, а в первом – скорее до слов “улусных”) относится к феодальному сословию, а другая (“вся чернь”, “и кочевые и черные люди”) – к ясачному.

Такое деление подтверждается и другими материалами. В частности, в летописном сообщении за 1557 г. речь идет о “черных людях Астороханцах”, которые “дань дают” (ПСРЛ. Т. XIII. С. 277). При описании военных дел говорится об “астороханских князях и мурзах и казаках” (ПСРЛ. Т. XIII. С. 248). Рассматриваемое деление было весьма устойчивым. Например, в наказе за 1658 г. сообщается: “...юртовских мурз, а табунных голов и их табунов, сотников и десятников и всех родовых Черных татар, и их жен и детей и братьев и племянников...ведати и беречи” (Военно-статистическое... С. 108). Как пишет П. И. Небольсин, юртовские татары “в прежние времена делились на улусы или табуны во главе с старшиной” (по-русски – табунная голова: их насчитывалось девять: семь из них имели титул “агъ”, а двое – “мурза”) (Небольсин, 1852. С. 126). Еще С. Г. Гмелин указывал, что “юртовские татары разделяются на три степени: 1) мурзы, табунные головы; 2) ахуны и казы; 3) рабочий народ (черный люд)” (Гмелин. С. 171).

Данные XVIII – середины XIX вв. указывают на такие подразделения, как мурзы, табунные головы, религиозные деятели и “черный люд”. Если их сопоставить со сведениями середины XVII в., то в группу, составляющую феодальные верхи, войдут мурзы, табунные головы, сотники и десятники (последние два подразделения – это более ранние казаки) и не упомянутое тут духовенство, а “родовые черные татары” из документа середины XVII в. будут соответствовать “рабочему народу” или “черному люду”.

Указанные выше деления существовали с самого начала образования Астраханского ханства. В одном из сообщений за 1502 г. говорится: “...приходили к Асторохани и улусы черные поимали” (Сборник РИО. Т. 41. С. 381). Достаточно уверенно можно говорить о том, что “черные улусы” находились за пределами г. Астрахани. Так, в сообщении, относящемся к 1521 г., сказано: “Азтороканский улус поимали, а нынеча только один город остался” (Сборник РИО. Т. 95. С. 675). Да и в летописном известии за 1557 г. о “черных людях” Астраханского ханства говорится, что

они просили у русских разрешения “жить по-старому у города у Асторохани” (ПСРЛ. Т. XIII. С. 277), т.е. эта группа действительно находилась вне столичного центра. В Астрахани, по-видимому, сосредоточивались феодальные верхи. Во всяком случае, к 1557 г. относится такое известие: “...князем и мурзам и улановым, лучшим людям, велели быть в городе... а черных людей всех ропустили по их улусам” (Рычков, 1774. С. 66).

Установление в общих чертах клановой структуры высших феодалов Астраханского ханства в XVI в. позволяет ставить вопрос о ее соответствии племенной принадлежности “родовых черных татар”. Дать однозначный ответ на этот вопрос сегодня невозможно. Несмотря на то что некоторые из сохранившихся у юртовских татар названий “табунов” (улусов), в частности этнимом “келечи” обозначал в Ногайской Орде во второй половине XVI – начале XVII в. улус (племя) (ПДРВ. Ч. X. С. 23, 136; Акты... С. 178), что позволяет высказать предположение о неполном соответствии этнической принадлежности знати и рядовых татар ханства, все же этот вывод не является окончательным. Во-первых, мы не знаем названий всех правящих кланов рассматриваемого государства. Во-вторых, некоторые сведения указывают на проникновение отдельных групп ногайцев в среду населения Нижнего Поволжья относительно поздно, причем в последний раз – в XVI–XVII вв. Другой аспект обсуждаемой проблемы заключается в следующем: является ли фактически полное совпадение родоплеменной номенклатуры астраханских татар XVI в. с клановой структурой Ногайской Орды (кунграты, алчины, мангыты, келечи известны и среди ногайцев) признаком этнического единства двух общностей? Ответ на этот вопрос не может быть простым.

Для середины XVI в. государственные границы Астраханского ханства и Ногайской Орды в смежных районах были достаточно четкими. Например, когда между князем Ногайской Орды и Москвой в 1561–1562 гг. происходила дискуссия относительно некоторых групп, принадлежавших Ногайской Орде, которые от нее “отстали” и жили “в Астрахани” – в составе “астраханских улусов”. Иван IV твердо заявил, что те земли (по р. Бузану), которые ногайский князь Исмагиль просил дать этим группам, не могут быть даны им, так как “на Бузане... то место известное Астраханское”. Из Астрахани местные русские власти тоже отмечали: “Бузан изстари Астраханских людей пашни” (ПДРВ. Ч. X. С. 181, 195, 202, 208). Причем, как указывается в послании Ивана IV (1562), “Бузан был изстари рубеж Астороханский при прежних царях” (ПДРВ. Ч. X. С. 277). Ногайская знать явно признавала особость этнической общности астраханцев, что видно из следующих примеров. В 1559 г., когда происходили военные столкновения с Крымским ханством, князь Исмагиль писал Ивану IV: “...день и ночь у Астрахани с Астраханскими людьми вместе живем” (ПДРВ. Ч. X. С. 68). Как видим, “Астраханские люди” тут выделены отдельно. В 1560 г. тот же князь жалуется Ивану IV, что тех его людей, которые кокуют по р.Ембе, “люди астраханские воюют” (ПДРВ. Ч. X. С. 93). Такое же отделение своих людей князя Исмагиля от астраханских наблюдается и в 1561–1562 гг., когда речь шла о тумаках князя, пришедших на землю бывшего Астраханского ханства в голодный 1557 год (ПДРВ. Ч. IX. С. 271; Ч. X. С. 160, 181, 194). Исмагиль пишет Ивану IV: “...в Астрахани живут Тумаки слуги наши, и все те улусы, которые от нас отстали, и те все наши... отдал (бы их) ... А мы их от Астраханских улусов отведем” (ПДРВ. Ч. X. С. 160). В ответном послании Иван IV признается, что тумак действительно не являются “Астраханскими людьми” (ПДРВ. Ч. X. С. 195).

Структуризация астраханских татар в отдельную общность была, конечно, связана с существованием особой этнополитической общности, называемой в источниках в XVI в. по-разному: “азтороханским улусом” (Сборник РИО. Т. 95. С. 675), “астороханским юртом”, “Азтороханским царством”, “азтороханской землей” (ПСРЛ. Т. XIII. С. 235, 244, 283; Сборник. РИО. Т. 41. С. 90–92). Именно с названием “земли” (юрта – царства) связаны термины “астраханские люди” и “астраханцы” (последний – сокращенная форма первого), являющиеся политонимами. Но иногда

они могли выступать и в роли этнонимов, особенно когда давалась их расшифровка в виде конкретного перечня социальных групп “всего Астраханского царства татар” (см. выше). В послании князя Ногайской Орды Исмагилю Ивану IV (1555) об отправке в Астрахань “царя” и “татар” правитель ногайцев также признает, что “без царя и без татар” этому политическому центру “быти не lze” (ПДРВ. Ч. IX. С. 209). В записках о путешествии А. Дженкинсона (1558–1560) в унисон высказанному отмечается, что население “Астрахани” состояло из “татар” и “ногайцев” (Дженкинсон. С. 171). Какеш и Тектандер (1602–1603) через столетия сообщают, что в г. Астрахани живут “несколько тысяч татар, подчинившихся московитам” (Какеш, Тектандер. С. 25). А. Олеарий, побывавший в Нижнем Поволжье через три десятка лет после них, в городе среди других групп указывает на “крымских и нагайских татар”, но в целом делает следующее заключение: “...обитатели этой страны ногаи или астраханцы... были... некогда... чистые татары”. Однако затем он замечает: “...здешним татарам, которые частью ногайские, а частью крымские, не дозволяется жить в самом городе (Астрахани. – Д.И.), а вне города” (Олеарий, 1936. С. 68–69).

Итак, наличие среди “астраханцев” татар не подлежит сомнению. Но были ли среди них собственно ногайской группы? На этот вопрос необходимо ответить утвердительно. Кроме уже приведенных сведений, подтверждающих данный вывод, укажем еще на несколько случаев такого же рода. В 1557 г., когда в Ногайской Орде был голод, из Казани Ивану IV пришло известие, что “в Нагаех люди голодны, многие хотят ити жити в Астрахань... А люди... хотят ити добрые...” (ПДРВ. Ч. IX. С. 271). В 1560 г. князь Исмагил из Ногайской Орды писал Ивану IV: “...идет Нагайский Ак болтой мурза Зенешев сын княжой (Зейнеш был главой Мангытского княжества в Казанском ханстве накануне его падения. – Д.И.)... чтобы... отлучил его в Астрахань” (ПДРВ. Ч. X. С. 89). Он же в 1561 г. опять обращался по поводу трех сыновей князя Юсуфа, которых Иван IV “к себе взял”, прося их вернуть. При этом он отмечал: “...и тех трех мурз жены и дети в Астрахани” (ПДРВ. Ч. X. С. 160). По данным А.А. Новосельского, к началу XVII в. улусные юртовские татары были уже закреплены за потомками ногайского князя Уруса и ногайского мурзы Тинбая (Новосельский. С. 56, 59). Им же подчинялись и некоторые группы собственно ногайцев из *едисанцев* (Новосельский. С. 56, 359), оставшихся под Астраханью. Можно полагать, что ногайцы были постепенно частично ассимилированы среди юртовских татар (знать и служилые татары), но частично сохранились как самостоятельная этническая группа (позднейшие карагаши).

Даже в том случае, если некоторые кланы астраханских татар были идентичны ногайским, это еще не означает прихода их из Ногайской Орды. Скажем, кунграты, судя по отдельным публикациям (Bregel), в Поволжье, в том числе и в Нижнем Поволжье, находились еще со времен Золотой Орды. Представители клана кунграт имелись и в Крымском ханстве (Малиновский. Л. 216; Сыроечковский. С. 31). Кроме того, алчыны, скорее всего, имелись как в Золотой Орде, так и в Крымском ханстве (Сыроечковский. С. 36). В связи с Крымским ханством уместно будет напомнить, что в первой половине XVI в. Астраханское ханство несколько раз оказывалось в руках крымских царевичей (Малиновский. Л. 181, 191, 207). Имеются сведения и о присылке людей (например, в 1556 г. – около 1 тыс. человек) из Крымского в Астраханское ханство (ПСРЛ. Т. XIII. С. 273). Поэтому, когда отдельные источники начала XVII в. говорят о “крымских” татарах под Астраханью, за этими сведениями могут скрываться этнические реалии. Впрочем, “крымскими татарами” могли считаться тогда и ногайцы, к этому времени часто попадавшие под юрисдикцию Крымского ханства и затем менявшие свою политическую ориентацию. Но в целом под астраханскими татарами (астраханцами) периода Астраханского ханства надо иметь в виду юртовских татар, явно образующих самостоятельную этническую общность (народность). Однако данная общность в XV–XVII вв. была тесно связана с ногайским этнополитическим образованием, консолидация с частью которого так и не была окончательно завершена в позднезолотоордынское время.

Этническое объединение сибирских татар XV–XVI вв. необходимо рассматривать в общем ряду остальных позднесредневековых государств, в том числе и в плане выявления общности его клановой структуры с другими татарскими ханствами. В этой связи интерес представляет одно предание, записанное Н.Ф. Катановым у тобольской группы сибирских татар (Катанов, 1896. С. 9–10), рассказывающее о делении войск хана Кучума на четыре отряда, первый из которых имел название *Кордак*, второй – *Туралы*, третий – *Аялы*, четвертый – *Бароба*. Имелась и пятая группа – это были те люди (сарты), которые пришли с ханом Кучумом и осели в столичном округе. Как видим, речь идет о четырехчастном делении, в центре имеющем и пятое образование. Такое деление чем-то напоминает систему “юртов” – княжеств во главе с карача-беями, хорошо известную в других государствах – на слендниках Золотой Орды. Поэтому проанализируем информацию, имеющую отношение к татарской знати из Сибирского ханства, особенно – к карача-беям.

Одно сведение об этом институте в ханстве относится к 1581–1585 гг. (ПСРЛ. Т. 36, ч. 1. С. 52, 59, 61, 67, 68). Вкратце оно сводится к следующему. В Сибирском ханстве был “карача-думный царев”, который имел собственный “улус” (“Карачин улус”). Люди из этого улуса относились к его “дому” (“иже бысть дому его”). Карача командовал войсками – во всяком случае, в 1584 г. во главе “многих воинских людей” он осаждал “град Сибирь”. В конце концов он попал в плен к русским и был отправлен в Москву (Миллер. Т. 1. С. 270–271). Хотя Г.Ф. Миллер несколько раз называет его “карача-мурзой” (Миллер. Т. 1. С. 259, 271), на самом деле он имел титул “бия” (бека), что видно из двух независимых источников (Катанов. С. 12; Усманов, 1972. С. 47). М.А. Усманов, специально изучавший вопрос об этом карача-бее, пришел к выводу, что под ним скрывается автор известного произведения – “Сборник летописей” (1602) Кадыр-Али бека (его отцом был Хусум/Хушум бека) из племени джалаир (Усманов, 1972. С. 42–51). Несмотря на то что существует проблема ответственности этнической принадлежности Кадыр-Али бека и его улусных людей, выражение из летописи “иже бысть дому его”, относящееся к улусникам, позволяет допустить, что они были соплеменниками. Что касается высокого статуса Кадыр-Али бека, то дополнительным подтверждением его принадлежности к карача-беям является нахождение его среди других карача-беев в Касимовском ханстве при провозглашении в 1600 г. султана Ураз-Мухаммеда ханом (Березин. С. 550–551). Таким образом, одним из “улусов”, т.е. княжеств, Сибирского ханства надо признать княжество, находившееся в подчинении у племени джалаир во главе с его князем (беком, бием) с титулом “карача”.

Очевидно, в ханстве существовали и другие клановые образования, которые следует выявить. Некоторые данные на этот счет относятся к первой половине XV в. Строго говоря, тогда еще Сибирского ханства не существовало, речь можно вести лишь о “вилайете Чимги-Тура” в рамках государства Шейбанидов (Узбекского улуса). Центр этого “вилайета” – г. Тура (Чимги-Тура) с 1428 по 1446 г. был столицей государства Шейбанидов (Ахмедов. С. 48, 181, 189). Ко времени завоевания этого города в 1428/29 г. ханом Абул-Хайром в нем правила знать из племени буркут (Ахмедов, 1965. С. 43–44, 48), владение которого номинально скорее самостоятельный удел, что видно из “Тарих-и Абу-л-Хайр-хани”: “Когда знамена победы бросили тень прибытия над головами жителей города Тара (Тура. – Д.И.), Адад бек буркут, который был хакимом города... и Кибек хожа бий буркут со всеми эмирами, вождями и прочими военачальниками... стали мулазимами повелителя мира” (Материалы... С. 144). Хотя буркутов обычно причисляют к кыпчакским формированиям, их первоначальная этническая принадлежность могла быть иной. В частности, в генеалогической традиции кунгратов буркуты связаны с группой *кунграт* (*Bregel*), имеющей монгольское происхождение.

Второе сообщение об этом же вилайете сохранилось в “Шейбани наме”, в котором рассказывается о том, что после взятия г. Туры и победы над ханом Махмуд-

ходжа (1429–1430), в завоеванный район были назначены “даруги” (Ахмедов. С. 93, 103). В источнике сказано: “...это общество [эмиров] за благожелательство [их] удостоили назначением даруга (точнее, исполняющими должность даруг вилаяета. – Д.И.) вилаяета Чинги-Тура...” (Ибрагимов. С. 198). Упоминаемые в источнике “даруги” обычно были связаны с карача-беяни. В данном случае интересна их племенная принадлежность. Согласно “Шейбани-наме”, определяются следующие личности, назначенные “даругами”: “...Йахши (Бахши) бек багадур, Кутлуг-Бука багадур, Йакуб и Каран-Кирей/и/ Шайх-Суфи бек; из эля кушчи – Али-Хаджи и Даулат ходжа; из /племени/ найман – Кара-Усман, Суфи бек и Акча-Урус; из людей /племени/ уйгур – Ходжа-Лак багадур; из людей /племени/ курлаут – Йумадук багадур, Сабур-Шайх багадур и Йадгар багадур” (Материалы... С. 91).

Итак, определенно говорится о знати из племен кушчи, найман, уйгур и курлаут. У нескольких человек племенная принадлежность не раскрыта, но она может быть восстановлена по списку знати, подчиненной хану Абул-Хайру (Материалы... 1968. С. 143–144). Там Йакуб и Кара-Кирей (Гарай) би названы *дурманами*, Шайх-Суфи – *найманом*. Однако во втором списке Джумадук бек назван *тубаем*, а Сабур-Шейх и Йадгар – как *тубаями*, так и уйгурами. Очевидно, они были уйгурами, но относились к их различным ответвлениям. Неопределенной остается племенная принадлежность двоих – Йахши бек багадур и Кутлуг Бука багадур. Последний в списке знати назван *тарханом*, но его имя стоит рядом с именем Йаглы (Баглы)-ходжа кунграта. Не Йахши (Бахши) бек ли имеется в виду в данном случае? Такое предположение допустимо. Поэтому Йахши бека и Кутлуг-Бука багадур можно признать кунгратами. Таким образом, полный племенной состав знатных лиц (даруг) вилаяета Чинги-Тура к началу 1430-х годов выглядел так: кунграты, турманы, найманы, уйгуры (возможно, с ответвлениями тубай и курлаут) и кушчи. Эти племена наряду со многими другими входили в государство Шейбанидов (Ахмедов; Султанов), а их знать в 1429 г. участвовала в провозглашении Абул-Хайра ханом (Ахмедов. С. 46). Не исключено, что части названных племен остались на территории вилаяета Чинги-Тура. Тут не является исключением и племя джалаир – оно также упоминается среди племен кочевых узбеков в государстве Шейбанидов, правда, в начале XVI в. (Султанов. С. 9–12).

Еще один совершенно независимый источник подкрепляет эти данные. А.-З. Валиди Тоган приводит следующий отрывок из малоизвестного варианта рукописи Утемиш-Ходжи о хане Махмудек-ходже, являвшемся современником хана Абул-Хайра и основателя династии сибирских ханов Хаджи-Мухаммеда: “...воевал с представителями эля Тура против тюменей (племен) кунграт и салжигут” (Валиди Туган. С. 25). Кстати, владения этого хана находились между реками Тоболом и Ишимом, а ставка – на берегу Тобола (Ахмедов. С. 161). Они были присоединены к государству Шейбанидов в 1430–1431 гг. Тогда же был убит сам Махмудек-ходжа (Ахмедов. С. 48). Следовательно, речь тут идет о завоевательных походах периода хана Абул-Хайра. Новым моментом в данном случае было появление в связи с “элем Тура” названия племени салжигут, что, как будет показано ниже, достаточно интересно. Отметим, что большинство названных племен (кунграт, дурман/дурбен, найман, джалаир, салжигут/сиджиут) находились в составе монголов (Рашид-ад-Дин.), хотя их этнические истоки в ряде случаев надо искать в тюркском мире (Кадырбаев. 1993). А.-З. Валиди практически все названные племена (кунграт, найман, кошчы, уйгур, салжигут) относит к числу “правящих” и имевших название “карачи” (Валиди Туган. С. 34). Да и племя дурман он называет в числе “очень известных” в конце XIV – начале XV в. (Валиди Туган. С. 25). Что касается салджигутов, то тезис этого автора можно было бы, опираясь на информацию о Тайбугидах, обосновать дополнительно.

Как известно, в исторической литературе Тайбугидами называют носителей титула “сибирский князь”, правивших в так называемом Тюменском ханстве (фактически это и есть “вилает Чинги-Тура” источников до 1563 г.) (Валеев, Томилов.

С. 34). Однако вопрос о клановой принадлежности этих князей до сих пор остается невыясненным. В последнее время тщательный обзор данной проблемы провел А. Франк, высказавший мнение о ногайской этнической принадлежности Тайбугидов (Frank, 1994(a). P. 23). Действительно, в Ногайской Орде во второй половине XVI в. отмечена должность “тойбуги”/“тайбуги”; занимавший эту должность являлся четвертым лицом в иерархии ногайских феодалов (Кочекеев. С. 40–41; Трепавлов, 1997/98. Последний автор считает ее третьей по значению). Существовали и особые “тайбугины пошлыны”, собираемые этим лицом (Акты... С. 165). Поскольку по отношению к улусам, подчиненным тайбуге, применялся термин “юрт” и с ним собиралась “пошлина” (очевидно, ясак), то в “Тайбугине юрте” можно видеть отдельное кочевое княжество, вошедшее в состав Сибирского ханства. Возникает вопрос: не следует ли рассматривать этот “юрт” в ряду других мангытских юртов, характерных для остальных татарских ханств? Это – заманчивое предположение, тем более что о крупной роли ногайцев в Тюменском ханстве, а затем и в Сибирском, писали многие авторы (детальнее см.: Frank, 1994(a)). Этот же факт подчеркивал и Утемыш-Хаджи, считавший даже, что под “Турой”, т.е. под вилайетом Чимги-Тура, надо понимать осевших на землю мангытов (ногайцев) (Валиди Туган. С. 23–25). Но такому выводу мешают возражения В.В. Трепавлова, пришедшего к заключению, что должность тайбуги в Ногайской Орде появилась лишь в 1584 г., когда из-за похода Ермака часть улусов Сибирского ханства (в данном случае подчиненных ранее Тайбугидам) откочевала под протекторат Ногайской Орды, – именно тогда во главе их был поставлен один из представителей мангытской знати (Трепавлов, 1997/98. С. 102).

К этим соображениям следовало бы добавить еще некоторые детали. По данным В.В. Трепавлова, отец сибирского князя Ядыгара был женат на сестре правителя Ногайской Орды князя Исмагиля (Трепавлов, 1997/98. С. 100). Далее, дочь князя Исмагиля была замужем то ли за князем Ядыгаром, то ли за сыном последнего (ПДРВ. Ч. IX. С. 315; Ч. X. С. 322). Сомнительно, что женщины из правящего мангытского дома Ногайской Орды выходили замуж за своих близких родственников. Скорее всего, сибирские князья не были мангытами. Подсказка относительно племенной принадлежности Тайбугидов, как нам представляется, содержится в работе А.-З. Валиди Тогана, сообщающего, опираясь на рукопись Утемыш-Хаджи, о сыне бая “салжавутского тумена” Тайбуги, мурзе Ядыгаре (Изегэргэ) (Валиди Туган. С. 25). Похоже, что тут речь идет об основателе династии сибирских князей Тайбуге бее и его сыне. Если верна наша догадка, то сибирские князья были по племенной принадлежности салжигутами. Эти князья явно имели свою клановую дружину. Так, после того, как хан Кучум захватил г. Сибирь (Искер) и убил там братьев, сибирских князей Ядыгара и Бекбулата, правивших одновременно, сын последнего Сейдяк, бежал в Бухару (Миллер. Ч. I. С. 192). Затем, во время похода Ермака, князь Сейдяк появился в Сибири, о чем в источниках говорится следующим образом: “...и собрався со всем домом своим и с воинскими людьми” (выделено нами – Д.И.). А до этого в летописи сказано: “...идет (на хана Кучума. – Д.И.) ... с воинством многим князь Сейдяк Бекбулатов сын из Бухарские земли”. После того как князь Сейдяк уже закрепился в г. Сибири (Искере), описывается случай, когда он “изиде... из града Сибири, с ним царевнч Казачы Орды и Карача думной, с ними же войска 500 человек” (см. об этом: ПСРЛ. Т. XXXVI, ч. I. С. 35, 59, 64). Как видим, тут и “весь дом свой”, и “воинство много”.

Нам думается, что приведенные данные позволяют говорить о клановых основах деления Сибирского ханства на отдельные княжества. Во всяком случае, два княжества в ханстве – “Карачин улус” (владение джалаиринов) – и “Тайбугин юрт” (владение салжигутов) – прослеживаются достаточно отчетливо. К тому же группу, составившую “Тайбугин юрт”, можно попытаться отождествить частично с “отрядом Аялы” из “войск” хана Кучума. Дело в том, что между племенем аялы сибирских татар и племенем *эйле* башкир можно провести прямую параллель (Валеев,

1980. С. 35; Томилов, 1992. С. 46). Тем более, что башкирское племя ай (*эйзе, эйле*) одно время жило в Зауралье – в долине р. Миасс (Кузеев, 1974. С. 207). В то же время в преданиях башкир-айлинцев говорится и о былом их проживании “на Сырдарье” или близ Бухары (Кузеев, 1974. С. 198–199). В одной из их генеалогий упоминается и о Хорезме, Ургенче, Хиве, Кунграте (Башкирские... С. 171–172). Уместно будет отметить, что в этой же генеалогии есть и “Сейдаш богатырь”, будто бы женатый на дочери “каракалпакского и киргизского хана” и сам бывший “ханом” (отец его “боролся за ханство и взял Ургенч, Хиву, Кунград”). Затем Сейдаш богатырь бежал в долину р. Миач (т.е. Миасс) (Башкирские... С. 171–172). Как видим, имя “богатыря” близко созвучно имени сибирского князя Сейдяка, прибывшего после изгнания “из Бухарские земли”. Да и время жизни “Сейдаш богатыря” (хана) и князя Сейдяка практически совпадает. К тому же у башкирских айлинцев имеется родоплеменное подразделение салжуг, т.е. салжигут (Кузеев, 1974. С. 196). По-видимому, в “отряде Аялы” надо видеть “народ” сибирского князя из племени салжигут (кстати, находящие части аялинцев в составе башкир, возможно, связано с подчинением Тайбугина юрта Ногайской Орде после 1584 г.). Не исключено, что в составе этого “народа” были и другие родоплеменные группы, родственные салжигутам и аялинцам. В частности, у башкир рода дуван-айле сохранилось предание, что среди их родоначальников были Юлбуга и его брат Майки би; у башкир рода дуван (это то же самое подразделение, что и дурман/дурбен сибирских татар) есть сказания о прибытии их предков “с Иртыша”. К тому же отцом Майки би и Юлбуги указан Субра (Кузеев, 1974. С. 213; Башкирские... С. 158, 218). Между тем Супра (Субра) – это название одной из волостей сибирских татар в XVIII в. (Томилов, 1981. С. 72–74), а Майки би считается родоначальником племени уйшын, последний же был связан с племенем татын (т.е. с племенем дуван–дурман) (Исхаков, 1998. № 3. Б. 88–89).

Из многих источников известно о разделении сибирских татар на “служилых” и “ясачных”. На этот счет можно привести и летописные сведения. В Есиповской летописи сказано: “...татар и остяков и вогулич и прочия языцы... И к шерти их привели... и ясак им давати государю” (Сибирские летописи... Ч. 1. С. 57). В другом документе, названном “Подлинное описание Сибирского государства”, встречаются такие формулы: “ясачные люди Туринского уезда тотаровя”, “служилые и ясачные люди Тюменского города тотарове”, “около Тобольска и Тары в уездах ясачные люди тотарове” (Сибирские летописи... Ч. 1. С. 75–76). Все отмеченные выше племенные образования скорее надо рассматривать как собственно “татарский” слой сибирско-татарской этнополитической общности. Очевидно, его составляли: хан, султаны, беки (бии), в том числе и карача-беки, мурзы, духовенство (сеиды, шейхи, муллы, абьзы, суфии, возможно, муфтии и мударисы) и рядовые казаки (ПСРЛ. Т. XXXVI. С. 38, 41, 53; Катанов Н.Ф., 1896; Исхаков, 1997(а)). Не исключено, татарская группа в XVI в. вела еще кочевой или полукочевой образ жизни. Этот слой был довольно не многочисленным. Например, у правителя Тюменского ханства Ибрагима (Ивака) во время похода 1481 г. собственных войск из “казакон” насчитывалось лишь около 1 тыс. человек (ПСРЛ. Т. XXXVII. С. 95). А в конце XVI – первой трети XVII в. в центральных районах бывшего Сибирского ханства служилых татар, по данным Н.А. Томилова, было чуть больше 2 тыс. В то же время общая численность сибирских татар в первой половине XVI в. оценивается иногда в 10 тыс., а всех ясачников – в 30–40 тыс. (Томилов, 1981. С. 42). Но последняя цифра явно включает и нетатарские ясачные группы, поэтому не вполне представительна. Точна первая цифра, тем более что для конца XVI – первых десятилетий XVII в. Н.А. Томилов общую численность сибирских татар определяет где-то в 12–13 тыс. Таким образом, соотношение феодальной верхушки и ясачной части сибирских татар в XVI в. могло быть 1 : 5. При этом получается, что “черное” население Сибирского ханства сыграло важную роль в этническом развитии этнополитической общности сибирских татар. Но его этническая история изучена несколько лучше (см. работы

Ф.Т. Валеева и Н.А. Томилова), что позволяет на этом вопросе специально не останавливаться. Заметим лишь, что в ясачном населении Сибирского ханства можно видеть более раннее население (как тюркского, так и угорского происхождения), которое могло именоваться “иштяками” и “сыпырами” (от “савиров”).

Для XVI в. уже характерны устойчивые названия этнополитической общности сибирских татар. Это “страна Сибирская”, “Сибирская земля” (Сибирские земли) или “вся земля Сибирская”, “Сибирское царство”, “царство бесерменское в Сибири” (Сибирские летописи. Ч. 1. С. 32, 34, 42–44; ПСРЛ. Т. XIII. С. 273). Сибирские летописи подчеркивают, что “вся страна прозвася Сибирь” по “граду Сибирь” на р. Иртыше (Сибирские летописи. Ч. 1. С. 33, 47). На татарском языке это государственное объединение называлось “Искер юрты” (Радлов, 1963. С. 212). Так как г. Искер есть тот же город, что и “Сибирь”, получается, что “земля” (царство) получила наименование по столице. В большинстве случаев политически доминировавшее в этом государстве этническое образование называется в источниках “татарами” (татароя). Иногда, учитывая исповедание ими ислама, оно определяется как “бусурманы”, “поганые”, “окаянные бусурманы”, “нечестивые татары” (Сибирские летописи. Ч. 1. С. 38–39, 54, 57, 62). Редкой формой является выражение “сибирские люди” (ПСРЛ. Т. XIII. С. 370), обозначающее также татар. В последнем случае имеем дело с полнотонимом. Единообразием этнонима и подчеркиванием исповедания всеми сибирскими татарами ислама явно свидетельствуют о достаточной консолидированности сибирско-татарского этноса в XVI в. Поэтому клановые деления, существовавшие у части сибирских татар в это время, надо рассматривать скорее как территориальные кланы или даже феодальные “дома”, правда включавшие в свой состав и рядовых сородичей. Возможно, окончательной консолидации сибирско-татарского этноса в XVI в. помешал кочевой или полукочевой образ жизни части татар. Недаром в некоторых летописях население Сибирского ханства делится на две группы – на тех, кто жил по “волостям”, и на тех, кто был сосредоточен по “улусам” (Сибирские летописи. Ч. 1. С. 40).

#### ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ТАТАРСКИХ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИХ ОБЩНОСТЕЙ В XV–XVI ВЕКАХ

Для государств – наследников Золотой Орды в XV–XVI вв. была характерна сложная система взаимосвязей (см., например: *Базилевич*). Исключением не стало даже постепенно усиливающееся Московское великое княжество. Среди борющихся за наследие Золотой Орды татарских государств оно выглядело равноправной стороной не в последнюю очередь благодаря существованию в его составе татарского “юрта” – Касимовского ханства. Взаимодействие сформировавшихся после распада Золотой Орды татарских этнополитических общностей происходило на основе институциональных механизмов, важнейшими из которых были: правление представителей дома Чингисидов; общность правящих феодальных кланов; родственные связи между высшими мусульманскими должностными лицами – сендами. Наиболее интенсивными в XV–XVI вв. являлись контакты между тремя ханствами – Крымским, Казанским и Касимовским, что объясняется идентичностью их правящих клановых структур. Однако в эту систему была “вписана” и Ногайская Орда – как через мангытские “юрты”, существовавшие практически во всех татарских ханствах, так и через собственные клановые образования (кыпчак, барын, возможно, и аргын), позволявшие вмешиваться в дела практически всех ханств.

Общий тезис о роли Чингисидов в татарских этнополитических объединениях требует своего уточнения. Прежде всего, три ханства (Крымское, Касимовское и Казанское) управлялись очень близкими родственниками: основатель династии Гиреев в Крыму Хаджи-Гирей и Улуг-Мухаммед и их дети были двоюродными братьями (*Исхаков*, 1993(а)). После пресечения династии хана Улуг-Мухаммеда в Касимовском и Казанском ханствах, в них правили и Гирей. Последний правитель Казан-



ского ханства – Едигер-Мухаммед являлся астраханским султаном. Шейбаниды, правившие в Тюменском ханстве, некоторое время правили и в Казанском ханстве, причем имея определенные права на этот престол благодаря более ранним событиям. Достаточно красноречивым свидетельством матримониальных связей между правящими домами разных ханств является информация автора “Казанской истории” о женах казанского хана Сафа-Гирея: старшая из них была дочерью сибирского хана, вторая – астраханского, третья – дочерью князя Ширинского из Крыма, четвертая – дочерью русского князя, пятая – ногайской княжной Сююмбике (Казанская история, 1954. С. 83). Ногайскими княжнами были и жены казанских ханов Халнля и Ибрагима (Нурсултан), а также Мухаммед-Амина.

Представители правящих феодальных кланов обладали правом свободного передвижения между отдельными ханствами. Это касалось и Мещерского “юрта”. В частности, в договорных грамотах великих князей московского и рязанского от 1434 и 1447 гг. есть запись: “... а князи Мещерские не учнут мне (московскому великому князю. – Д.И.) правити, и тебе их не приимати, ни в вотчине своей не держати...” (Духовные... С. 86–114). Эта же формула была повторена и в договорной грамоте великих князей тех же княжеств от 1483 г.: “... а что наши князи Мещерские, которые живут в Мещере и у нас великих князей, и тебе их к себе не приимати; а побегат от нас, и тебе их, добывати нам без хитрости, а добыв ти их нам выдати” (Духовные... С. 127). Последний документ показывает, что даже в 80-е годы XV в. московским великим князьям приходилось бороться с правом ухода татарской знати из Касимовского в другие ханства, т.е. со сменой сюзерена. Но при сохранении независимых татарских государств это право невозможно было полностью ликвидировать. Например, в 1474 г. Иван III говорил о касимовском хане: “...а уланов, и князей, и казаков у него много: как к нему приезжают люди многие на службу, так от него отъезжают люди многие”.

Так, живший в Мещерском “юрте” князь Мардан затем выехал в Крым и это право на отъезд у крымского хана Менгли-Гирея не вызывало сомнений – в послании Ивану III он писал: “похочет Мардан к тебе ехати, и мы его к тебе отпустим” (цит. по: Сыроечковский, С. 48). Таким же образом в 1481 г. Иван III в своем послании Менгли-Гирею, обращаясь через него к сыну князя Именка Ширина Довлетек мурзе, пишет: “... а приедешь ко мне... а от нас куды всхочешь пойти, и ти наше жалование выдав пойдешь добровольно, а нам тебя не держати” (Сборник РИО. Т. 95. С. 28). В “шертя” хана Абдыл-Латыфа московскому великому князю Василию Ивановичу (1508), говорится о такой же ситуации: “а что у вас (т.е. у московского великого князя. – Д.И.) Янай царевич в городке в Мещерском, и Ших Авлияр царевич в Сурожики... у вас в вашей земле... Также ми от вас татар не приимати, а вам от меня людей не приимати, опричь Ширинова роду, и Баарынова, и Аргинова, и Кипчакова” (Сборник РИО. Т. 95. С. 251). В другой “шертной” грамоте этот же хан по случаю пожалования ему г. Юрьева (1508) принимает на себя следующее обязательство: “а что у вас Янай царевич в городке в Мещерском и Ших Авлияр царевич в Сурожики или иной царь или царевич будет... от них мне их уланов и князей и казаков всех не приимати; хотя которые уланы, и князи, и казаки от них отстанут, пойдут в Орду, и в Казань или и куда, а захотят ко мне... их... к себе не приимати ...а от меня им к себе моих уланов, и князей, и казаков всех не приимати. ...А вам от меня людей не приимати опричь Ширинова роду, и Барынова, и Аргинова, и Кипчакова, а в Казань и на Казанские места мне своих людей без вашего ведома не посылати...” (Малиновский. Л. 247).

Такие перемещения татарской знати со своими дружинами (ясачное, “черное” население не обладало таким правом), носившие институциональный характер, – представители определенных кланов перебирались в “юрты” своих сородичей – отчетливо видны из эпоса “Чора батыр”. Согласно этому произведению, распространному у кыпчакоязычных народов, его герой Чора (Чура) батыр и его родственники, бывшие из клана Аргын, переходили “из Казани” в “Крым” и обратно, ока-

зываясь то “в Хаджи-Тархани” – “в районе Атиля”, то в районе “Ак-кала” у Сыр-Дарьи или у “башкир и казахов” (*Исхаков, 1997. С. 24–29*). В некоторых версиях дастана Чора батыр “по пути в Казань” встречает “Кулунчак батыра”, с которым затем отправляется дальше (Образцы... С. 183). Между тем князь Кулунчаковы в конце XVI– начале XVII в. известны на территории Мещерского “юрта” (*Холмогоровы. С. 4; Шишкин. С. 37; Документы Т. 1. С. 231*), что еще раз подтверждает включенность Касимовского ханства в эту систему институциональных перемещений представителей правящих кланов с их людьми (друзьями).

Хотя вопрос о родственных связях верховных сеидов в ханствах изучен еще недостаточно, обнаруженные к настоящему времени источники позволяют говорить об их существовании (детальнее см.: *Исхаков, 1997*). Особенно хорошо это видно из одной опубликованной версии родословной потомков касимовских сеидов Шакуловых. Там, в частности, говорится: “...род сеида Шахбая пребывав в Булгарском вилайете, в Хан-Кирмане (т.е. в г. Касимове. – *Д.И.*), в Хаджи-Тархане и в Поволжье”; “род сеида Шаххана... в Крымском вилайете, на Кубани и в Дагестане”. Одновременно в документе указывается, что эти два сеида были братьями (*Джмэтжанов, 1995*). Таким образом, получается, что мусульманские структуры ряда ханств контролировались выходцами из одной родственной линии, возводимой к пророку Мухаммеду.

Сейчас обратимся к более детальному рассмотрению вопроса о контактах татарских этнополитических общностей в XV–XVI вв. Заранее оговоримся: несмотря на то что эта проблема далее будет анализироваться по отдельным ханствам, из-за теснейших связей последних излагаемый материал частично выходит за их рамки, отражая надгосударственный характер этнополитического взаимодействия указанных образований.

**Казанское ханство.** В 1494 г. московский великий князь Иван III получил послание от крымского хана Менгли-Гирея, в котором тот обсуждал возможность посадить на казанский престол султана Абдыл-Латифа. При этом хан писал: “...баарын Мамыша приставил бы еси к Абдыл-Латифу, доброму бы обычаю и пошлин учил” (*Сборник РИО. Т. 41. С. 211*). Речь в документе идет о перемещении из Крымского в Казанское ханство мурзы Мамыша из клана Барын. Вскоре Абдыл-Летиф оказался на казанском престоле, возможно реализовав отмеченный выше пункт послания из Крыма. Во всяком случае, некоторые данные за 1516–1517 гг. говорят в пользу такого предположения. Так, в 1516 г. крымский хан обращается к Василию Ивановичу в Москву с тем, чтобы тот еще раз отпустил “царя Абдыл-Летифа в Казань к брату, страждущему сильным недугом, дабы казанцы по смерти его не приняли к себе на царство кого-либо из астраханских царевичей” (*Малиновский. Л. 158*). В следующем послании крымского хана в Москву (1517), отправленном по этому же поводу, содержатся некоторые конкретные предложения, связанные с отправкой хана Абдыл-Латифа в Казань: “...толке будет на Казани (хан. – *Д.И.*), кутловать Барына или Кибчаку. Апак приказывал о Мемеш-мурзе, да Осан-мурзе, да о Авлеяр мурзе” (*Сборник РИО. Т. 95. С. 500*). Если иметь в виду, что князь Апак (Аппак) в Крыму принадлежал к клану Кыпчак (*Исхаков, 1995. С. 106*), то нетрудно понять, что в документе опять раскрывается механизм институционального размещения в “юртах” – княжествах Казанского ханства, выходцев из знати Крыма (Мемеш мурза тут явно уже упоминавшийся Мамыш из клана Барын).

Из Крыма внимательно следили за судьбой отдельных членов тех кланов, которые находились у власти в ханстве даже после их ухода в другие государства. Например, когда Шнрин Бегиш и его сын Утеш оказались после 1487 г. вне Казанского ханства (об этом далее еще будет говориться), Иван III по просьбе своего ставленника казанского хана Мухаммет-Амина заманил их к себе (*Сборник РИО. Т. 41. С. 131*). Но даже спустя годы хан Менгли-Гирей в своем послании в Москву (1509), отмечал: “...Ширин Бигишев сын Утеш, мой брата твоего царев холоп карачь... ты его велел поймати ...И тебе... его пригоже пожаловати, будет ему там непригоже у тебе быти, а здесь ему у нас хотя и непригоже будет быти на болшом месте, ино наше

жалование ему будет, а улусы у него люди 5; а сын мой Бахтыяр-мырза (Ширин. – Д.И.) в головах и иные мырзы нам о нем бьют челом” (Сборник РИО. Т. 41. С. 131; Т. 95. С. 73).

С крымскими царевичами, севшими на казанский престол после пресечения династии Улуг-Мухаммеда, из Крыма перешло значительное число татарской знати. В 1521 г. из Азова московские наблюдатели сообщали: “...шли мимо нас казанские татарове ко царю (т.е. крымскому хану. – Д.И.) царевича на Казань просити, и царь им царевича дал на Казань (это был султан Сахиб-Гирей. – Д.И.)... а с ним пошло 300 человек, а Меретак мурза с ними же” (Сборник РИО. Т. 95. С. 678). О приходе вместе с Сахиб-Гиреем в Казань “многих крымских уланов, и князей, и мурз” сообщает и “Казанская история” (Казанская история, 1954. С. 65). Эти “крымцы” затем стали в Казанском ханстве постоянным фактором. Уже в 1531 г., когда казанский хан из династии Гиреев, Сафа-Гирей был “выслан из Казани”, вместе с ним были частично изгнаны, а частично “побиты” “царевы советники крымцы и ногаи” (ПСРЛ. Т. XIII. С. 57; *Малиновский*. Л. 206). Но и после этого “крымцы” в ханстве сохранились, особенно укрепившись в годы следующих правлений Сафа-Гирея (1536–1546, 1546–1549).

Описывая ситуацию, сложившуюся в Казанском ханстве после 1536 г., ногайская знать сообщала в Москву: “...а в то время Сафа Кирей царь пришел был с многими людьми, и год другой спустя крымских голодных и нагих привел” (ПДРВ. Ч. VIII. С. 269–274). Эта информация подтверждается Патриаршей (Никоновской) летописью, в которой под 1541 г. говорится: “...от царя (Сафа-Гирея. – Д.И.) ...Казанским людям велми тяжело, у многих князей ясаки поотнимал, да крымцам подавал; а земским людям великая продажа: копит казну и в Крым посылает” (ПСРЛ. Т. XIII. С. 134). В той же летописи несколько позже (1546) указывается: “...Казанцы Сафа-Кирея царя ис Казани согнали, а Крымских людей многих побили” (ПСРЛ. Т. XIII. С. 447). Но хан Сафа-Гирей в том же году опять вернул себе казанский престол, и множество “крымцев” снова оказались в ханстве: именно тогда в русских летописях появилось указание на то, что хан “побил” многих представителей знати и “стал владети Казанию съ Крымскими князьями” (ПСРЛ. Т. XIII. С. 149). В 1549 г. сын беклерибека князя Булата Ширина Робей и некоторые другие князья в Казанском ханстве, заявили: “...мы с крымцы съединачилися, от крымцев нам отступить немочно” (ПДРВ. Ч. VIII. С. 216).

Такая позиция части казанской знати объяснялась тем, что они были из кланов Ширин и Мангыт, т.е. из тех кланов, которые в то время считались наиболее сильными и в Крымском ханстве. После смерти хана Сафа-Гирея (1549), на “царство Казанское” малолетнего хана Утемиш-Гирея опять-таки посадили “Казанцы и Крымцы” (ПСРЛ. Т. XIII. С. 459). Как пишет автор “Казанской истории”, к крымскому султану, являвшемуся фаворитом регентши малолетнего хана царицы Сююмбике, тогда “приложишася Крымцы и Нагаи” (Казанская история. С. 91). В 1551 г. между “казанцами” и “крымцами” началась “рознь” и на “Крымцев... приходили Чюваша Арьская с боем”. Хотя “крымцы” в этом сражении победили, они решили уйти из Казани: “...крымцы... 300 человек, уланов, и князей, и азеев, и мурз, и казаков добрых, oprичь их людей, а жены и детей пометав... побегали” (ПСРЛ. Т. XIII. С. 166).

Как видно из сообщения, крымцев было более 300. Об их общей численности, включавшей и число их “людей”, можно узнать из “Казанской истории”, рассказывающей о побеге крымцев более детально: Коцка был отпущен казанцами “честно” и когда он “собрался с крымскими варвары”, их оказалось 5000 человек. Русские войска, нагнав беглецов на переволоке между Волгой и Доном, их “побили”; в плен попали 300 человек “добрых” (включая самого Коцка, 7 князей и 12 мурз) (Казанская история, 1954. С. 93–94).

Вообще контакты между Казанским и Крымским ханствами были весьма многосторонними. В источниках сохранились уникальные сведения на этот счет. В частности, крымский хан Менгли-Гирей в 1508 г. писал в Москву, что казанский хан

Мухаммет-Амин прислал к нему “своего человека Абдылу, просити барса, да жил у нас за год, а в ту пору... барса не прилучило... ныне его опять ко царю Казанскому... послал, прикошевав к нему своего человека” (Сборник РИО. Т. 95. С. 30). В послании крымского хана Саадат-Гирея (1526) содержится просьба ба московскому великому князю “об отпуске в Казань к Сафа-Гирею Усеин сеита для взятия там некоторых кнгн” (Малиновский. Л. 196). Упомянутый тут сеид, видимо, является тем Шаусеин сеидом, который фигурирует в сообщении русского посланника из Крыма в 1524 г. Там говорится, что Шаусеин сеид, нарушивший свою клятву перед Москвой, был вынужден бежать в Крым и “будто бы в Крыме женился” (Дунаев. С. 62; Исхаков, 1997. С. 26–27). Выходцы из Казанского ханства в Крыму отмечаются и во второй половине XVI в.: во время “думы” знати Крымского ханства, состоявшейся в 1564 г., участвовали и двое “казанцев” – Ямгурчи Ази и Ахмет-улан (Новосельский. С. 20).

Аналогичным образом перемещались группы знати и их люди между Казанским и Касимовским ханствами. Уже во время первого правления касимовского царевича Шах-Гали в Казанском ханстве (1519–1521) с ним из Мещерского “юрта” прибыло много татар, так как при высылке его в 1521 г. из Казани, по данным “Казанской истории”, с ним смогли уйти 300 “варвар, служащих ему”, а 5 тыс. были убиты (Казанская история... 1954. С. 65). Даже если принять во внимание, что последняя цифра могла быть преувеличена, тем не менее общая численность людей Шах-Гали, оказавшихся вместе с ним в Казанском ханстве, была, надо полагать, достаточно значительной. Следующее, краткосрочное пребывание хана Шах-Гали на казанском престоле в 1546 г. сопровождалось приходом с ним 100 его князей и мурз (Казанская история... 1954. С. 64–65). Накануне его последнего правления в Казанском ханстве (1551–1552), до вхождения хана в Казань, туда были посланы люди Шах-Гали: дворецкий Шабас князь Шамов и конюший Битекей князь “съ всем своим кошем” (ПСРЛ. Т. XIII. С. 168, 171). Этот вывод подтверждается упоминанием в дальнейшем среди посланцев хана Шах-Гали в Москву (1552) “ясаула Городецкого Муралея мырзы” (ПСРЛ. Т. XIII. С. 171), что вместе с выражением “кош” говорит о военном отряде из казаков. Да и в сообщении о выезде хана Шах-Гали из г. Казани в том же году, вместе с ним отмечаются “многие князи и мырзы, Казанцы и Городецкие” (ПСРЛ. Т. 13. С. 174). В следующем году в Казани упоминается еще один “князь Городецкий” – Кутлубулат (ПДРВ. Ч. VIII. С. 143).

Обратная миграция из Казани в Мещерский “юрт” тоже существовала. Характерным примером такого рода надо считать попытку ухода в 1546 г. к Шах-Гали – в Касимовское ханство – князя Чуры Нарыкова из клана Аргын (исторического прототипа Чуры батыра) с 1000 человек, 500 из которых были его “служащими рабами” (Казанская история. С. 80–82). Для периода внутренней борьбы в Казанском ханстве в 1540-е годы, когда многие знатные татары бежали от хана Сафа-Гирея, уход на территории, контролируемые Москвой, был весьма характерен: в этот период у Ивана IV находилось до 300 “уланов, и князей, и мурз, и казаков” из Казани (ПСРЛ. Т. XIII. С. 149, 172, 174, 450, 472, 474; ПДРВ. Ч. VIII. С. 144–146, 162–164, 210, 214–215). Многие из беглецов могли найти пристанище в Касимовском ханстве – недаром в отдельных документах на землях Мещерского “юрта” в этот период отмечаются представители казанской знати (например, “казанского князя Малиша сын”, владевший одним из мордовских “беляков”, см.: Сафаргалиев, 1963. С. 75).

Не подлежит сомнению, что взаимоотношения Казанского ханства с Ногайской Ордой строились на институциональной основе – на присутствии в этом ханстве представителей клана Мангит, контролировавших имевшийся тут Мангитский “юрт” (Исхаков, 1998. С. 16–31). Уже в 1490 г. в рати казанского хана Мухаммет-Амина, посланной в союзе с Москвой против Большой Орды, фигурирует князь Канымет, Итяков брат, упоминающийся в 1496 г. среди “казанских князей” (Сборник РИО. Т. 41. С. 116; ПСРЛ. Т. XI–XII. С. 248; Т. XXVIII. С. 328). Судя по ряду данных, князь Канымет (Калимет/Кулахмет) и его брат Итяк (Идяк) были детьми князя Но-

гайской Орды Мусы, умершего между 1502–1507 гг. (Исхаков, 1998. С. 27–28). В 1503 г. в летописях появляется имя “Мустафар Мангита”, бывшего “своим князем” хана Мухаммет-Амина (Сборник РИО. Т. 41. С. 504). Нурсултан, последовательно выходявшая замуж за казанских ханов Халиля (умер в 1467 г.), его брата Ибрагима (умер в 1479 г.) и крымского хана Менгли-Гирея, являлась дочерью князя Темира из клана Мангыт, бывшего беклярибеком в Большой Орде (Сборник РИО. Т. 41. 54; *Малиновский*. Л. 53; *Худяков*. С. 35). Ее родной брат, князь Усеин до 1515 г. находился в Крыму, затем переехал в Казанское ханство (во всяком случае, в 1538 г. там известен Усеин князь), был назван “своим человеком” хана Сафа-Гирея (Сборник РИО. Т. 95. С. 50; ПСРЛ. Т. 13. С. 122). В 1553 г. в некоторых русских летописях упоминается сын этого князя Камай мурза (ПСРЛ. Т. 13. С. 122; *Исхаков*, 1998. С. 28). К 1549 г. относится летописное сообщение о “Бадраках, которые живут в Казани” (ПДРВ. Ч. VIII. С. 146). Между тем в крымско-татарской версии эпоса “Эдиге” под этим термином были известны потомки Идегея, т.е. мангытская знать (Кърымтатар. С. 43; *Исхаков*. 1998. С. 28). Не случайно правитель Ногайской Орды князь Юсуф в 1549 г. утверждал: “А нынеча в Казани дочь моя, и племя мне тамо есть” (ПДРВ. Ч. VIII. С. 205). В 1552 г. вместе с ханом Едигер-Мухамметом в Казанском ханстве находился “Зейнеш князь Ногайский”, который со “всеми нагаи”, а их численность доходила до 3 тыс. человек (*Худяков*. С. 150), участвовал в обороне города Казани (ПСРЛ. Т. 13. С. 202, 212, 498; *Исхаков*, 1998. С. 21). Скорее всего, именно с последней волной прихода ногайцев в Казанское ханство накануне его падения, были связаны обращенные в 1550–1560-е годы к Ивану IV многочисленные просьбы ногайской знати о возвращении в Ногайскую Орду своих людей, оставшихся на завоеванных территориях ханства. Все эти данные свидетельствуют о нахождении на территории Казанского ханства значительной группы мангытской знати и ее людей.

**Касимовское ханство.** В XV в. наиболее раннее известие о приходе в Мещеру торской группы извне относится к сообщению о переселении султана Касима с его князьями и людьми (их могло быть до 500 человек, см.: Библиотека... Т. 1. С. 106). По-видимому, это была часть Орды хана Улуг-Мухаммеда, основная группа которой закрепилась в Казанском ханстве. Затем, в период правления Гиреев (1486–1512), Касимовское ханство нитенсивно контактировало с Крымским (см. выше). Кроме уже приведенных данных на этот счет имеются и другие материалы. Так, в 1483 г. в Касимовском ханстве умер князь Кара-ходжа (*Вельяминов-Зернов*. Ч. 1. С. 89). Это имя совпадает с именем главы клана Аргынов в Крымском ханстве (*Исхаков*, 1998. С. 50). Так же звали одного из предков Чуры батыра. В связи с тем что у эпического Чуры (Чоры) батыра были родственники и в Мещерском “юрте”, учитывая совпадение имен и времени жизни предка Чоры и исторического Кара-ходжи, в последнем следует видеть именно князя из клана Аргын, имевшего какое-то отношение и к Крымскому ханству.

Со времени правления в Касимовском ханстве Гиреев знатью Крымского ханства оно вообще стало восприниматься как свой “юрт”. К примеру, когда около 1512 г. или чуть раньше волею московского великого князя на касимовский трон был посажен выходец из Большой Орды султан Шейх-Авлияр, крымская знать выразила свое несогласие с этим актом. В послании Ширина Бахтияр мурзы в Москву (1515–1516), было сказано: “...сам знаешь (великий князь Василий. – *Д.И.*)... Мещерский юрт государя моего царев... (его) Намоганского юрта (Большой Орды. – *Д.И.*) царевичу дал... пригоже ли... так будет” (Сборник РИО. Т. 95. С. 251). Крымский хан Мухаммед-Гирей (1516) писал о том же: “...нашего недруга Шиг-Авлияру царевичу Мещерский юрт дал еси” (Сборник РИО. Т. 95. С. 296). В том же году в послании в Москву он свое недовольство обосновывает значительно подробнее: “...князья... а особливо Ширинские (в Касимовском ханстве Ширины тоже были беклярибеками. – *Д.И.*) и мурзы для того не соглашаются дать великому князю присягу, что на Мещерский городок, принадлежавшем некогда Крыму, посажен был Ших-Али, едино-

племенный Ордынским царям” (Малиновский. Л. 158). Через два года (в 1518 г.) крымский хан опять написал в Москву: “...царская фамилия не мало оскорбляется содержанием в России Ших-Алия, Ших-Авляярова сына, владеющего уделом и людьми, принадлежавшими прежде царю Нурдовлату” (Малиновский. Л. 164).

На перемещения населения между Крымом и Касимовским ханством в годы правления Гиреев в Мещерском “юрте” прямо указывается в послании Мухаммед-Гирея (1517): “...коли наш род был на Мещере... из Мещеры люди шли к нам служить, а от нас в Мещеру” (Сборник РИО. Т. 95. С. 377–378). Для такого утверждения основной было более чем достаточно, о чем уже говорилось. Тем не менее приведем и дополнительные сведения на этот счет. Иван III писал в Крым: “...сего лета прислал мне Азика князь (из клана Мангыт. – Д.И.) братанича своего Камбара Мамалаева сына” (Сборник РИО. Т. 41. С. 385). Этот мурза в 1506 г. находился уже вместе с “Городецкими татарами” (Вельяминов-Зернов. Ч. 1. С. 201). В 1504 г. крымский хан Менгли-Гирей писал в Москву, чтобы “покойника Нурдовлата царя... большую жену, Коуратью Мадькову дочь... послали бы еси” (Сборник РИО. Т. 41. С. 544).

По-видимому, речь идет о дочери князя Емадыка из клана Конград, так как из другого сообщения известно о нахождении его жены и детей “в Мещере” (Сборник РИО. Т. 41. С. 529). В 1502 г. крымский хан сообщил Ивану III, что “Мангыт Удемов мырзин сын в Городок (Мещерский. – Д.И.) поехал, а нынеча сюда ехати мыслит... а Удем... у меня живет” (Сборник РИО. Т. 41. С. 421). В 1509 г. к московскому великому князю из Крыма обращались с просьбой, чтобы он “отпустил... ко царевичу в городок” некоего Казы-Мансыра (Сборник РИО. Т. 95. С. 68).

На кладбище г. Касимова в 1600 г. был захоронен выехавший в 1590 г. из Крыма в Россию Джиханша мурза Сулешев. На другом надгробном камне прочитывалась имя Хабита мурзы Сулешева. Эти Сулешевы происходили от Ябак бия Кудалака, “перекочевашего в Крым по указанию Ногая” (Исхаков, 1998. С. 217). Из документов видно, что даже в начале XVII в. крымские послы могли хлопотать за отдельных представителей клана Ширинов, находившихся в Мещере (Исхаков, 1998. С. 196). Следовательно, контакты с Крымом еще сохранялись.

Существуют косвенные данные о возможных связях сеидов Касимовского и Крымского ханств. Так, в 1508 г. крымский хан Менгли-Гирей в грамоте в Москву говорит о бежавшем от “короля” и пришедшем на подконтрольную Москве территорию, сеиде Хозяке. Хан просил, чтобы его “с женою и с Магмедшою да с... парбокком Хозяшем” прислали в Москву. В ответ из Москвы последовало, что “государь Хозяк-сеитю... давал волю... а ведомо то и Магмедше князю... и он похотел служить у... государя”. Вероятно, этот сеид некоторое время жил в Касимовском ханстве, однако к 1515 г. его уже не было в живых и по просьбе крымского хана его жена с дочерьми, имуществом были отправлены в Крым (Исхаков, 1997. С. 22).

В Касимовское ханство проникали и выходцы из Ногайской Орды. Например, в послании князя Ногайской Орды Шейдяка Ивану III (не позднее 1505 г.) содержалось письмо Ураз-Бердия к своему сыну Есень-Бердию, жившему у князя Мунмыш в Мещере (Щербатов. С. 488). Спустя полвека другой ногайский князь, Исмагиль (1553), договаривается с Иваном IV по поводу “Елаира Кайбуллина княжеского брата Кошкайдара” (т.е. о представителе клана Джалаир. – Д.И.), находившегося у хана Дервиша (ПДРВ. Ч. IX. С. 113, 281, 287). В 1556 г. ногайский князь опять обращается к Ивану IV, с тем, чтобы тот отпустил к нему двух ногайских мурз из клана Катай (Китай) – Семена (Саина) и Чомаша, сына Кочман мурзы. Первый из них точно находился в Мещере (ПСРЛ. Т. XIII. С. 289). В том же году Араслан мурза из Ногайской Орды просит Ивана IV прислать к нему “Бахтияра старая жонку, Девлет солтаном зовут”, жившую в с. Азееве (недалеко от г. Касимова. – Д.И.), “да в Цареве городке у Янгувата обыза Устабегишева дочь Каракизом зовут” (ПДРВ. Ч. IX. С. 295). Очевидно, эти женщины были нагайками.

В 1559 г. Иван IV писал пятерым ногайским мурзам, призывая их идти к нему на службу, обещая предоставить им “место на Украине на Мещере” (ПДРВ. Ч. X.

С. 49). В 1562 г. ногайский князь Исмагиль отвечает Ивану IV: "...у Бекбулата царевича (в Касимовском ханстве. – Д.И.) ныне паробок мой Каракизом зовут, Хозягулов сын". Далее он сообщает адресату, что к нему поехал Салтан-Газы сын Кошум мурзы и просит их обоих отправить в Ногайскую Орду (ПДРВ. Ч. X. С. 262, 268). В 1560 г. он просил у Ивана IV отпустить к нему "Асанак мирзину жену", находившуюся у хана Шах-Гали (ПДРВ. Ч. X. С. 131). В 1564 г. этот князь опять обращается к Ивану IV, с тем чтобы тот разрешил уйти в Ногайскую Орду "Худай Батешеву сыну Азину Утемишу, что у Шигалея царя" (ПДРВ. Ч. XI. С. 181). В 1595 г. в Арзамаском уезде упоминается Айдес мурза Салтаганов, отец которого – Салтаган Мустафин, был явно в числе тех пяти мурз, которых призвал Иван IV (ПДРВ. Ч. X. С. 99, 111, 156; Арзамасские... № 442). Вообще, во второй половине XVI в. сведений о приходе ногайских мурз на службу московскому государю значительно больше. Они по несколько раз возвращались обратно в Ногайскую Орду, опять шли на службу, сосредоточиваясь, скорее всего, у хаца Шах-Гали в Мещерском "юрте" (ПДРВ. Ч. X. С. 45–46, 49, 110, 113, 156, 166, 177, 224, 227, 243, 255; Ч. XI. С. 101, 145; *Исхаков*, 1998. С. 217).

Неудивительно, что даже в первой четверти XVII в. касимовские татары имели родственников в г. Астрахани и его уезде. Так, в 1622 г. во дворце касимовского хана Араслана русскому воеводе показался подозрительным татарин, одетый в "ногайское платье". Из расспросов выяснилось, что он жил в г. Касимове во дворе мурзы Ян-Магмета Джанаева, дядя которого – ногайский мурза Абдул Теникеев также жил в г. Касимове. Указанный татарин, мать которого также проживала в г. Касимове, получил от Ян-Магмета мурзы поручение ехать с его дядей в г. Астрахань, "к тетке цареве", находившейся "в Астраханских юртах за мурзою" (*Шишкин*. С. 62). Этот факт вполне вписывается в общий круг информации, свидетельствующей о том, что многие владельцы Мещерского "юрта" были женаты на ногайских князьях (ПДРВ. Ч. IX. С. 166; Ч. X. С. 93, 279). Отсюда и сосредоточение во дворе ханов и султанов Мещерского "юрта" выходцев из Ногайской Орды. В грамоте Касай мурзы из Ногайской Орды Ивану IV (1555) сообщается, чтобы московский государь отпустил в Орду "женку Сююмбику, Бозум княгиню, Акмагмет уланову жену, царицына слугу Султангула... нашего слугу Карадуванова сына Явгачты" (ПДРВ. Ч. IX. С. 172).

Заслуживает внимания и грамота за 1539 г., в которой на территории Мещеры отмечаются "татары из тарханов и башкирцев". Под ними, скорее всего, надо видеть тюркские родоплеменные группы, подчиненные мангытской знати. В частности, в их составе прослеживаются проникшие из Западной Сибири табынцы (иректинцы), о которых пойдет речь ниже (*Исхаков*, 1998(з). С. 216). В последней четверти XVI в. в Касимовском ханстве оказались и знатные татары из Сибирского ханства: в 1582 г. близкий родственник хана Кучума – султан Маметкул, попал в плен к русским и оказался к 1586 г. в Касимовском ханстве. Известный как "Сибирский царевич" султан Маметкул умер в 1618 г. в г. Касимове (*Вельяминов-Зернов*. Ч. 3. С. 3, 47). В 1588 г. вместе с "царевичем Казачьей Орды" султаном Ураз-Мухамметом, в плен к русским в Сибирском ханстве попал "Карача думной" по имени Кадыр-Али бек. Он был из племени джалаир. С ними вместе был пленен и "Сибирский князь" Сейдяк. Все они были отправлены в Москву. То, что в 1600 г. Ураз-Мухаммет был посажен на ханский престол в г. Касимове, в том числе и при участии Кадыр-Али бека из клана Джалаир, показывает, что они осели в Мещерском "юрте" (ПСРЛ. Т. 36, ч. 1. С. 35, 59, 64; *Вельяминов-Зернов*. Т. 2. С. 100). В 1598 г. в плен к русским попали и внук хана Кучума, Араслан султай, члены семьи Кучума, также отправленные в г. Касимов, где в 1614 г. Араслан стал правителем Мещерского городка (*Вельяминов-Зернов*. Т. 3. С. 2–3, 14–16).

**Астраханское ханство.** До 1466 г. территория будущего Астраханского ханства еще не была полностью отделена от Большой Орды (*Сафаралиев*, 1960. С. 264–265). Поэтому наиболее ранние сведения о взаимоотношениях Казанского

ханства с татарским населением Нижнего Поволжья, относящиеся к 1440-м годам, следует распространить на всю общность, входившую в Большую Орду, несмотря на упоминание г. Астрахани и его окрестностей. В данном случае имеются в виду фольклорные сведения, из которых вытекает, что третий сын хана Улуг-Мухаммеда, Якуб, после смерти отца “со своей Ордой” ушел “из Казани вниз по Волге”, где присоединившись “к Астраханскому хану”, стал жить “в Астрахани и ее окрестностях”. Ушедшая с султаном Якубом группа, согласно преданиям, получила наименование “кара ногай” (*Булатов*. С. 189). Так как речь идет о юртовских татарах (их второе наименование “кариле нугайлары”), приведенные фольклорные данные заслуживают внимания. Прежде всего потому, что несмотря на противоречивость информации о султанине Якубе (см., например: *Казанская история*, 1954. С. 53), он по прибытию в 1446 г. в Мещеру вместе с султаном Касимом, появился “из Черкас” (ПСРЛ. Т. XIII. С. 72), т.е. из непосредственной близости от района Нижнего Поволжья. Кроме того, Якуб в дальнейшем в Касимовском ханстве не упоминается (это оставляет место для заключения о его обратном уходе в южные районы). Надо учесть и следующий момент: часть Орды хана Улуг-Мухаммеда еще в 1444 г. во главе с одним из его сыновей оставалась в степных районах. А сын последнего Муртаза, известный в 1472 г., появился на русской службе откуда-то с юга, возможно из Астраханского ханства. Кстати, и в Казанском ханстве была известна группа “алатских ногайцев”, когда-то подчиненных султану Мустафе (*Исхаков*, 1993(а). Б. 42). Вряд ли случайно и высказывание автора “Казанской истории” о сборе вокруг хана Улуг-Мухаммеда выходцев из разных “стран”, в числе которых он называет и “Ас-торохань” (*Казанская история... 1954*. С. 53).

После разгрома в 1502 г. Большой Орды, один из ордынских султанов, Шейх-Авлияр, выехал на русскую службу. Но он прибыл “из Астрахани”. Его сыновья (Шах-Гали и Ян-Али) затем правили как в Касимовском, так и в Казанском ханстве (*Вельяминов-Зернов*. Ч. 1. С. 26). Между правящими домами Казанского и Астраханского ханств имелись и матримональные связи – одна из жен казанского хана Сафа-Гирея, как известно, являлась астраханской царевной (*Казанская история... С. 83*). О контактах двух государств говорит и известное сообщение о сеиде Мансуре, относящееся к 1545 г.: “...из Астрани пришел (в Казань. – Д.И.) Мансыр сеит. И после того несколько дней спустя Сафагирей царь с... сеитом победил в Астрахани. Да у Астраханского царя и у Царевича силу взяв, пришел Казань облесть” (*ПДРВ*. Ч. VIII. С. 271–272). Уже приходилось писать о том, что с 1546 г. в Казанском ханстве верховным сеидом был сын сеида Мансура Кол-Мухаммет. Не исключено, что и Кол-Шериф, являвшийся последним верховным сеидом в этом государстве, был в родстве (возможно, сын) с сеидом Мансуром. Недаром он имел тахаллус “Хаджитархани” (*Исхаков*, 1997(а). С. 31–35).

В 1552 г. на казанский престол, как уже указывалось, был приглашен собственно астраханский царевич Ядигер-Мухаммет. Похоже, что и ранее делались попытки посадить на казанский трон астраханских султанов (см. послание крымского хана Мухаммет-Гирея от 1516 г.). Султан Ядигер-Мухаммет накануне прибытия в Казань находился в Ногайской Орде (*Худяков М.Г.* С. 113). Вместе с ним в Казанском ханстве появилось от 200 до 500 человек (*ПДРВ*. Ч. IX. С. 33; *ПСРЛ*. Т. XIII. С. 179). Правда, “Казанская история”, скорее всего преувеличивая, утверждает, что тогда “из Ногайской земли... приде в Казань 10000 варвар качевных” (*Казанская история... С. 112*). Но, как уже отмечалось, в этом сообщении есть и доля истины – вместе с султаном Ядигером-Мухамметом в Казанское ханство перебралось и довольно много ногайцев (*Исхаков*, 1998. С. 21–22, 26).

**Тюменское (Сибирское) ханство.** Этнополитические контакты между предшественником Казанского ханства Булгарским вилайетом и предшественником Тюменского ханства “вилайетом Чимги-Тура” (название упоминается в “Шейбани-наме”, см.: *Материалы... С. 91*) существовали еще в первые десятилетия XV в. О них, опираясь на труд историка XVI в. Утемиша-хаджи, писал А.-З. Валиди Тоған. Со-



гласно ему, основателю Тюменского ханства Хаджи-Мухаммету (правил с 1420/21 по 1428/29 или 1430 г.) наряду с прочими территориями подчинялись и “Алатырь, мокша и город Булгар с окрестностями” (*Валиди*. С. 24–26). Эта информация находит неожиданное подтверждение в других источниках, из которых явствует, что в начальный период правления хану Государства кочевых узбеков Абу-л Хайру, покорившему и вилайет Чинги-Тура, подчинялись также земли “правобережья Волги от Булгара и Дербента”. Поэтому в “Нусрат-наме” сообщается: “...жители Жанги (Чинги/Чимги) -Туры и Булгара... платили ханской казне ясак” (см. об этом: *Ахмедов*. С. 71, 94).

В полулегендарной форме о контактах этого же периода говорят и сохранившиеся среди волго-уральских татар так называемые *летописи*. В одном из них рассказывается о том, как “пришел Мнр-Тимур (т.е. эмир Тимур. – *Д.И.*) и взял город Булгар, разорил (его)”. Тогда один из сыновей правителя Булгара Абдуллы (Габдулы) хана, Алтун бик, “с остатком своего народа держал юрт в городе Казани”. А вот его брат Алим бик, “не возлюбив Казань, пришел в Тобол-Туру. Придя туда, держал (там) юрт. Старая Тобол-Тура построена им” (*Рахим*. Л. 70).

Во второй половине XV в., особенно начиная с 1480-х годов, опять наблюдается активизация взаимодействия Тюменского и Казанского ханств. Существование торговых связей между ними подтверждают сообщения русских летописей. Под 1475 г. в Патриаршей (Никоновской) летописи сказано: “...Татарове Казаньстии побили Устюжан в Каме 40 человек, едучи къ Тюмени торгом” (ПСРЛ. Т. XI–XII. С. 158). Через шесть лет (1481) в русских летописях появляется сообщение о том, что устюжане, воевавшие под г. Чердынем, “на Каму шедши, да встретили гостей и Тюменских татар”, которых “пограбили” или “посеки” (ПСРЛ. Т. XXXVII. С. 95; Документы... Вып. 4. С. 263). Очевидно, тут имеются в виду торговые татары, плывшие или из Тюменского в Казанское ханство, или наоборот. Заметим, что одна из восточных проезжих башен г. Казани в период ханства именовалась “Тюменскими воротами”, что также указывает на связи двух этнополитических образований.

Политическая составная взаимоотношений двух государств была гораздо более сложной. Выше уже говорилось о временном подчинении Булгарского вилайета Шейбанидам. По-видимому, в дальнейшем это дало повод Шейбанидам, как Чингисидам, претендовать на казанский престол. Так, опираясь на “Сибирские летописи” еще Г.Ф. Миллер писал о “Казанском хане Упаке”, умиртвившем Тайбугида Мара и подчинившем “город Чингидин или Чимги... с землями”. Далее сообщалось, что внук этого Тайбугида Махмет в конце концов убил хана Упака, находившегося тогда “в Чимги вместе со многими Казанскими татарами” (*Миллер*. Т. I. С. 194). В “Сибирские летописи” приведенная информация явно попала из исторических преданий сибирских татар, опиравшихся на какие-то реальные события. В этом плане интересна фигура “хана Упака”, под которым, несомненно, имеется в виду правитель Тюменского ханства Шейбанид Ибрагим (Сайид-Ибрагим) хан, известный и как Ивак/Ибак. Но возникает вопрос: почему этот хан назван “казанским”?

В свое время Б.А. Ахмедов высказывал предположение, что хан Ивак (Ибрагим) в конце 1470-х – начале 1480-х годов мог на короткое время захватить власть в Казани (*Ахмедов*. С. 61). Но этот период истории Казанского ханства практически источниками не освещается, поэтому можно и не соглашаться с Б.А. Ахмедовым. Тем не менее остается место и для его гипотезы. Однако более уместно думать, что для преданий сибирских татар были определенными основания. Действительно, Шейбанид Ибрагим-хан в 1480-е – начале 1490-х годов в Поволжье вел активные военные действия (в частности, хорошо известно его участие в разгроме Большой Орды в 1481 г.), в том числе и против Казанского ханства (*Малиновский*. Л. 223). Усиление борьбы Шейбанидов в Поволжье не в последнюю очередь было связано с событиями 1487 г., когда при поддержке русских войск на казанский трон был посажен Мухаммет-Амин, а сторонники прежнего хана, “Алегамовы царевы люди”, были вынуждены бежать в Ногайскую Орду. Оттуда часть из них выехала и

в Тюменское ханство. О последних мурза Ямгурча из Ногайской Орды писал Ивану III (1491 г.): "...Алгазыя просишь: Алгазыя яз не видал, с Ибрагимом царем к Тюмени поехал ...у Ибрагима царя в Тюмени живет" (Сборник РИО. Т. 41. С. 94). Между тем князь Алгазый, которого знают и некоторые русские летописи (см.: ПСРЛ. Т. XXXVII. С. 50, 96), был в Казанском ханстве достаточно крупной политической фигурой. Поэтому хан Ибрагим, пользуясь тем, что у него оказалась целая группа знатных казанцев, пытался вмешиваться в казанские дела. Например, в 1489 г. он отправил послание Ивану III, в котором говорилось: "...брат мой Алегам царь... в твоих руках стоит. ...брата моего ко мне отпусти. Ко мне его не въскошь и ты его на ево вотчину отпустишь" (Посольские... С. 19). Такого же содержания послание от него в Москву поступило и в 1493 г. (Посольские... С. 47). Из ответа Ивана III на первое послание (1489) видно, что у тюменского хана действительно находились казанцы: "...Алказый да Тевекель сеит, да Касим, да Бегиш с Утешем (последние двое были Ширинами. – Д.И.) и иные их товарищи, и тех людей Ивак царь... мырзы у себя держат... землю Магмед – Аминову цареву и нашу воевали" (Сборник РИО. Т. 41. С. 84). Известно, что Шейбанид Ибрагим хан был очень тесно связан с Ногайской Ордой, и после ряда их совместных нападений на Казанское ханство (1490, 1491) в 1493 г. хан вообще оказался "на отдове юрте, к Волзе". Оттуда он и послал грамоту Ивану III, с тем чтобы тот отпустил к нему бывшего казанского хана Илгاما (Алегама) (Посольские... С. 46).

В конце концов при поддержке ногайцев в 1496 г. на казанский престол был посажен Шейбанид Мамук – брат тюменского хана Ибрагима (ПСРЛ. Т. XIII. С. 242–243). Но пробыл он там недолго. Мамук был вынужден уйти с территории Казанского ханства, по пути он, кажется, умер. Но ушел он не один, а с группой казанской знати, что видно из сообщения казанского хана Абдыл-Латифа (1499). Тот отмечал, что "на него идет Агалак царевич, Мамуков брат, да Урак князь казанских князей" (ПСРЛ. Т. XII. С. 250). Последний, являвшийся беклерибекком, упоминается в Казанском ханстве в 1489 и 1496 гг. (ПСРЛ. Т. XI/XII. С. 243; Т. XXXVII. С. 50, 96). Видимо, и поход 1499 г. был совершен при участии ногайцев, так как через год русские летописи сообщают, что приходили "люди Казань-город ...Нагайския Татарове ...со многими людьми" (ПСРЛ. Т. XI/XII. С. 253). Спустя несколько лет (в 1505 или 1506 г.) "из Тюмени" войска сына хана Мамука Кулук султана воевали у г. Чердыни, придя в район р. Сылвы (ПСРЛ. Т. 37. С. 99; Документы... С. 264). Между тем район р. Сылвы был уже территорией Казанского ханства.

Таким образом, благодаря изложенным событиям в народной памяти населения Тюменского ханства могла возникнуть фигура "Казанского хана Упака". Но, как было показано, у преданий есть и реальные основания. Это особенно относится к уходу в последние десятилетия XV в. в Тюменское ханство по меньшей мере двух групп (после 1487 г. и после 1496 г.) знатных казанских татар с их людьми. Поэтому возникновение сюжета о нахождении при "Казанском хане Упаке многих казанских татар" было небезосновательным.

Но в последней четверти XV в. наблюдалось и обратное движение – из Тюменского в Казанское ханство. На основе достаточно документированных данных уже было показано, что в этот период в Северо-Западное Приуралье, а оттуда и в центральные районы Казанского ханства, проникла значительная группа представителей племени табын, после переселения получивших название *иректинцы*. Эта группа, до переселения находившаяся в бассейнах рек Тобола и Иртыша, впоследствии вошла в состав казанских татар и башкир (Исхаков, 1998. № 3. С. 83–89).

Из работы Г.Ф. Миллера заслуживает внимания сюжет, на этот раз связанный с ханом Кучумом. Ссылаясь на "Ремезовскую летопись", он пишет о том, что хан Кучум через "два года после своего прибытия (в Сибирь. – Д.И.) ездил в Казань, женился там на дочери казанского хана Мурата и привез вместе с ней большое количество русских и чувашских пленных". Далее, опираясь на ту же летопись, он сообщает, что Кучум "привез в Сибирь много духовенства из Казани" (Миллер. Т. 1. С. 197,

199). Г. Ф. Миллер, имея в виду, что Кучум в Сибирском ханстве окончательно закрепился лишь в 1563 г., хотя и начал свои действия против Тайбугида князя Ядигера ("Сибирского князя") еще в 1556–1557 гг., указывал на анахроничность приведенного сообщения: к 1563 г. в Казани точно уже не было ханов. Поэтому этот автор высказал предположение, что Мурат являлся лишь одним из претендентов на казанский престол (Миллер. Т. 1. С. 197). Осмысливая данный сюжет из "Ремизовской летописи", приходится отметить, что Кучум мог жениться еще до падения Казанского ханства, будучи султаном. Такая вероятность существует еще и потому, что старшая жена казанского хана Сафа-Гирея была дочерью сибирского хана (Казанская история. С. 83). Отсюда вывод: возможность прихода при Кучуме в Сибирское ханство людей из Казанского ханства, включая и мусульманское духовенство, представляется вполне вероятной. Тем более, что в одной из рукописных татарских "летописей" содержится указание на миграцию казанских татар после 1552 г. в направлении Казакстана: "...чтобы спастись от рук русских, разбежались в разные стороны... Многие переселились на реки Джим и Куан. Смешались с киргизами" (История Татарии... С. 123). Под "киргизами" тут имеются в виду казахи. Косвенно об этом направлении миграции татар свидетельствует и послание Ивана IV князю Ногайской Орды Исмагилю (1556): "...а которые люди Казанские беглые к вам приедут или с какими речами... придут, и вы б... (их) велели побити, а живых не отпускали" (ПДРВ. Ч. IX. С. 217). Так как в Сибирском ханстве Кучум появился "ис Казачьи Орды" (ПСРЛ. Т. 36, ч. 1. С. 48), не исключено, что часть беглецов из Казанского ханства оказались в числе подданных Кучума еще до прибытия в Сибирь. Во всяком случае, сведения о "чувашских пленных" у Кучум-хана подтверждаются и информацией об обороне хана Кучума в местности "Чуваш-тура" (ПСРЛ. Т. XXVI, ч. 1. С. 52–53).

После падения Казанского ханства действия Сибирского ханства в Приуралье активизировались. Под 1573 г. в "Вычегодско-Вымской летописи" указывается, что "пришедшу ратью на Пермь Великую Маметкул сын Сибирского царя" (Документы... Вып. 4. С. 266). Судя по другим сведениям, этот султан, воевавший в районе "Чусовских городков", оказался на бывшей территории Казанского ханства – в Сылвенско-Иренском междуречье (Летопись... С. 11). Такие походы бывали и раньше. Строгановы, к примеру, обосновывая необходимость строительства Чусовского, Сылвинского и Яйвинского городков, уже в 1568–1570 гг. указывали, что это нужно для того, чтобы уберечься от "Сибирских и Нагайских людей" (Летопись... С. 6–7). Известно, что в 1581 г. "пришедшу Сибирский царь (т.е. хан Кучум. – Д.И.) с вогуличи и югорцы на Пермь Великую на городки на Сылвенские и Чусовские, вотчины Строганова пограбил" (Документы... Вып. 4. С. 267). Да и русские власти, обосновывая необходимость строительства в 1586 г. г. Уфы, выдвигали такой аргумент: "...беглый из Сибири Кучом царь, пришед в государеву отчину в Казанский уезд в башкирцы (т.е. речь идет о бывшей территории Казанского ханства. – Д.И.), учал кочевати и ясак... имати" (Пекарский. С. 20). Такие походы раньше сдерживались отрядами Казанского ханства: например, в 1539–1540 годах его отряды приходили с войной на Пермь Великую (ГА Пермской обл. Ф. 316. Оп. 1. Ед.хр. 78. Л. 42). Вряд ли походы войск Сибирского ханства оставались без последствий: именно там, где они происходили, в этническом составе тюркского населения имеются общие с сибирскими татарами компоненты (Томилов, 1981. С. 30–33; Исхаков, 1998. № 3; Исхаков, 1999).

#### ОБРАЗОВАНИЕ ЭТНОСА ВОЛГО-УРАЛЬСКИХ ТАТАР ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVI–XVII ВЕКЕ

Начиная со второй половины XVI в. на основе консолидации казанских татар, близких к ним этнической тюркских групп Северо-Западного Приуралья и татар (мишарей) бывшего Мещерского "юрта" в составе Русского государства происходило становление нового этноса, продолжавшееся до рубежа XVII–XVIII вв. Значительную роль в трансформации сложившихся в поволжских ханствах татарских эт-

носов в единую этническую общность волго-уральских татар сыграли демографические, миграционные, социально-политические и этнокультурные факторы.

**Демографический и миграционный факторы.** Численность татар в Волго-Уральском регионе к середине XVI в. составляла от 180 тыс. до 240 тыс. (медиана – 210 тыс.). В результате военных потерь 1552 г. и последующего времени – периода татарских восстаний (1570–1590-х годов) – татарское население понесло огромный урон: его численность уменьшилась до 120–170 тыс. чел. (медиана – около 145 тыс.). О размерах опустошений XVI в. говорят следующие цифры: если в Казанском ханстве насчитывалось до 700 селений, то в течение первых 15 лет после его ликвидации русская колонизация, преимущественно в центральных районах этого государства, охватила 206 селений и 60 пустошей. Особенно большой урон, начиная еще с первой половины XVI в., понесло феодально-служилое сословие казанских татар: к середине XVII в. в Казанском и Свияжском уездах, т.е. в центральных районах бывшего Казанского ханства, общая численность служилых татар с их семьями едва ли превышала 7–7, 5 тыс., что составляло 6–7% общей численности казанских татар. Между тем феодальное сословие Мещерского “юрта”, пострадавшее значительно меньше, к 1630-м годам насчитывало до 24 тыс. человек, что составляло 40% общего числа татар Касимовского ханства (Исхаков, 1993(в)).

К концу XVII в. демографическая ситуация среди волго-уральских татар изменилась в лучшую сторону – их численность приблизилась к 200 тыс., достигнув параметров середины XVI в. В целом демографический фактор во второй половине XVI–XVII в. оказал прямое воздействие на этнические процессы среди татар Волго-Уральского региона. Из-за больших потерь среди городского населения, особенно в Казанском ханстве, и целенаправленной политики по выдавливанию татар из городов произошло резкое уменьшение этноконсолидирующей роли “столичных” центров бывших татарских государств. Кроме того, обладавший значительным людским потенциалом служило-татарский слой мишарей со второй половины XVI в. начал активно покидать территорию первоначального проживания. Но и казанские татары, потерявшие наиболее удобные земельные угодья в центральных районах бывшего Казанского ханства, под сильным внешним давлением стали достаточно интенсивно осваивать соседние территории, главным образом ближайшее Северо-Западное Приуралье. В результате во второй половине XVI–XVII в. в размещении татар в Волго-Уральском регионе произошли существенные изменения.

У тюркского населения бывшего Мещерского “юрта”, широко вовлеченного в правительственную колонизацию вдоль многочисленных засечных линий в качестве служилых татар, расселение постепенно стало дисперсным. При этом не только нарушилась территориальная целостность мишарского этноса, но и изменилась его внутриэтническая композиция: взамен “вертикальной”, основанной на этнословных стратах, она стала “горизонтальной”, базирующейся на территориальных этнокультурных подразделениях. В ходе дальнейших миграционных передвижений два “первичных” (генетических) подразделения мишарей частично перемешались, образовав группы “вторичного” (территориального) характера, обладавшие своей этнокультурной спецификой и склонные относить себя в основном к “татарам”. Последние на южных рубежах расселения казанских татар уже в XVII в. вошли в близкое соприкосновение с казанскими татарами. В Приуралье складывалась еще более пестрая картина этнической ситуации: переселенцы из бывшего Мещерского “юрта” стали частью территориального конгломерата из местных тюрков, обладавших неоднородным этническим составом (см. выше), и из продвинувшихся на восток из центральной зоны Казанского ханства казанских татар.

На территории Уфимского уезда из переселенцев второй половины XVI–XVII вв. из центральных районов бывшего Казанского ханства постепенно формировалась многочисленная группа тептярей и бобылей. По данным за 1631–1632 гг., в Уфимском уезде представителей этой группы насчитывалось 8355 дворов, тогда как башкир – плательщиков ясака, было лишь 6188 дворов. Если учесть, что не ме-

нее 36% тептярей и бобылей могли быть татарами, то численность татар в Уфимском уезде представляется значительной уже в первой трети XVII в. Несмотря на запрещение выходов из “внутренних” территорий (указ 1649 г.) переселяться в Уфимский уезд, миграция туда не иссякала. Однако статистические данные к началу XVIII в. показывают уменьшение численности дворов тептярско-бобыльской группы (по переписи 1718–1724 гг. – 3774 двора). Основным объяснением данного явления может быть переход части тептярей в сословие “башкир”. Это обстоятельство еще более запутало и так непростую этническую ситуацию на северо-западе Приуралья. В целом как в Среднем Приуралье (Кунгурский уезд), так и на северо-западе Уфимского уезда, тюркские группы разного происхождения вошли во второй половине XVI–XVII вв. друг с другом в теснейшие этнокультурные контакты.

**Социально-политические факторы.** Основой удар по этносословной стратификации татарских обществ был нанесен в результате ликвидации татарских государств в Волго-Уральском регионе. После потери государственной самостоятельности, татарское феодальное сословие перестало быть объединенной политической силой. Ясачники подчинились непосредственно Русскому государству. Разрушение “вертикальной” социальной структуры татарских этносов положило начало длительному процессу преодоления противостояния их верхней и нижней страт.

Эволюция сословия феодалов проходила не совсем одинаково в Казанском и Касимовском ханствах. В первом – феодально-служилое сословие сильно пострадало еще во время междоусобной борьбы 1540-х – начала 1550-х годов, а затем в период взятия Казани в 1552 г. в ходе “Казанской войны” (1552–1556) и во время восстаний второй половины XVI в. Практически за этот период военно-служилое сословие казанских татар потеряло весь свой цвет. В Касимовском ханстве – данная группа сохранилась значительно лучше. Кроме демографических потерь, феодальный слой “вымывался” и путем христианизации, особенно через обращение в православие руководящего звена в лице Чингисидов и членов правящих кланов. Среди мишарей христианизация привела к быстрому обрусению значительной части служилых татар знатного происхождения. Одним способом ослабления татарского феодального сословия был подрыв его экономической мощи.

Несмотря на огромный урон, понесенный феодальным сословием татар, оно сохранялось вплоть до конца XVII – начала XVIII в., хотя и в сильно трансформированном виде. Существование этой группы имело важное значение, так как ее представители обладали довольно четко выраженным этносословным самосознанием, отражающим их принадлежность к “татарам”. Оно проявлялось в двух основных моментах. Во-первых, представители данного слоя возводили своих предков к определенным татарским государствам как к источнику, давшему начало сословию служилых татар. В исторической памяти мишарей и казанских татар по этому пункту прослеживаются некоторые различия. Для первых были характерны представления о приходе их предков “из Золотой Орды”, “из Крыма”, “из Ахтубы”. Вторые же точкой отсчета считали “Казанское взятие”, отводя в своей исторической памяти особое место Казанскому ханству, возможно и Булгарскому вилайету. Во-вторых, они подчеркивали преемственность поколений – у них через отцов, дедов, прадедов и “предков” шла непрерывная цепочка, все звенья которой принадлежали к одному роду служилым людям (князья, мурзы, татары). Так как, зачастую, такая связь подтверждалась генеалогиями и жалованными грамотами (изредка – ханского времени, но в основном – русского), сознание принадлежности к своему сословию у служилых татар обладало значительной устойчивостью.

Сословное самосознание двух групп татар – служилых и ясачных – во второй половине XVI–XVII в. поддерживалось не только благодаря исторической памяти, но и вследствие “привязанности” их к административно-территориальным единицам и управленческим структурам того периода. В частности, и после формирования во второй половине XVI в. в Поволжье уездной системы территории бывших ханств довольно долго воспринимались как некоторые целостные образования (объедине-

не до начала XVII в. группы “мещерских” уездов в “Мещеру”; сохранение до первых десятилетий XVII в. применительно к Казанскому краю понятия “Казанское царство”). Кроме того, начиная с 1553 г. упоминается “дворецкий казанский”, названный в 1561 г. “дворецким казанским, нижегородским и мещерским”. “Казанская изба”, существовавшая в Москве не позже 1561 г., до 1580-х годов ведала делами Казанского и Астраханского “царств” и “мещерскими” уездами. Называясь по разному (“Казанский Дворец”, “Казанский и Мещерский Дворец”, “Приказ Казанского Дворца”), это ведомство просуществовало весь XVII в. и после исключения из его ведения Сибири (1637) и некоторых городов Астраханского “царства”, в своем подчинении сосредоточило Волго-Уральский регион. В связи с тем, что административно-территориальная принадлежность через закрепление некоторого фиксированного “набора” этносословных групп в рамках тех или иных административных единиц выполняла этнодифференцирующую роль, нахождение татарского населения Поволжья и Приуралья в ведении общего центрального органа в лице “Приказа Казанского Дворца” обеспечивало преемственное воспроизводство закрепившихся ранее сословных делений. Если в Среднем Поволжье это были группы “служилых” и “ясачных” татар, то в Приуралье к ним добавлялись “башкиры” (иногда – с “тарханами”) и “тептяри” (с бобылями). В этих условиях, оставшиеся после постепенного ухода Ногайской Орды из Приуралья в первой трети XVII в. группы, в зависимости от административной “приписки”, начали в первых десятилетиях XVII в. дифференцироваться на “башкир” и “татар”, а также “тептярей”. Но такое разделение происходило непросто. Поэтому в Северо-Западном Приуралье этнические границы между “татарами” и “башкирами” оставались крайне размытыми.

Постепенная утрата служилыми татарами своих привилегий к концу XVII в. привела к тому, что реальные социальные различия между группами со служилым и ясачным статусами оказались, за некоторыми исключениями, несущественными. Данное обстоятельство способствовало этнической консолидации татар. Усиление социальной однородности в результате постепенного “спуска” сословия служилых татар в разряд крестьянства одним из важнейших последствий имело распространение этнонима “татары” на низовом уровне: ставшие фактически крестьянами служилые – так называемые “лапотные мурзы” *чабаталы морзалар* – продолжали называть себя татарами и не забывали о своей этносословной принадлежности. В этих условиях русская администрация, а также численно увеличивающееся в Поволжье русское население стремились всех волго-уральских татар называть привычным для себя наименованием “татары”, что, конечно, помогло закреплению среди ясачников этнонима “татары”. У татарского населения бывшего Мещерского “юрта” из-за сохранения высокой доли служилых, этот процесс, по-видимому, закончился несколько раньше, чем у казанских татар. Показателем его завершения в Казанском крае является замена в документах наименования “ясачные чуваша” на понятие “ясачные татары” ближе к середине XVII в.

**Этнокультурный фактор.** Становление этноса волго-уральских татар происходило на основе “переформирования” этнокультурных структур татарских народностей ханского времени. Но прямых данных об этнокультурной трансформации татарских общностей во второй половине XVI–XVII в. получить невозможно. Поэтому на основе данных, собранных в рамках подготовки “Историко-этнографического атласа татарского народа”, была выработана теоретическая модель таких изменений. В ее основе лежит выделение в Волго-Уральском регионе особой “татарской” историко-культурной области, состоящей из трех “первичных” (генетических) подобластей (мишарской, касимовской и казанско-татарской) и одной “вторичной”, имеющей смешанный (переходный) характер. Казанско-татарская и мишарская подобласти связаны с соответствующими позднесолотворскими народностями. Касимовская подобласть имеет промежуточный характер между двумя предыдущими, больше “выталкиваясь” по отношению к мишарской подобласти (смешанность культурных параметров татар “столичного” округа в Касимовском

ханстве, несмотря на их малочисленность, придавала особый статус этой, небольшой по размерам, культурной зоне).

Для нас наиболее важным было обнаружение существования переходного (смешанного) этнокультурного ареала, состоящего из двух зон – средневожской и приуральской. Первая из них, сформировавшаяся к концу XVII в., отражает главным образом этнокультурное взаимодействие казанских татар и мишарей. Вторая зона из-за сложности этнокультурной структуры окончательно оформилась лишь в XVIII в., хотя начало ее образования восходит к более раннему времени. В приуральской зоне наряду с культурными особенностями, присущими предыдущему ареалу, ясно прослеживается воздействие этнически разнокомпонентного местного населения.

Смешанная подобласть переходного типа сложилась явно в результате миграции татар в Волго-Уральском регионе в XVI–XVII вв., когда не только произошло сближение этнических территорий ранее самостоятельных татарских народностей, но и возникли районы их чересполосного и совместного (в общих селениях) расселения. Этнотерриториальные группы, локализованные в данной подобласти, по своим культурным параметрам не могут быть полностью отнесены к своим “материнским” общностям (особенно это характерно для Приуралья), поэтому при строгом подходе они могли бы считаться структурными частями нового этноса – народности волго-уральских татар. По мере становления этой общности ранее самостоятельные татарские этнические формирования переживали постепенный процесс превращения в субэтнотсы или иные образования (например, субконфессионального типа). Но у субэтнотсов еще сохранялся значительный потенциал самостоятельного развития, так как в ареалах первоначального оформления они обладали не только определенной компактностью расселения, но и культурно-языковым единством, осознанием своей этнической специфики. Более того, перемешивание в ходе миграций XVI–XVII вв. сложившихся ранее групп привело в какой-то мере к усилению консолидированности в старых этнических “ядрах” казанских татар и мишарей, в меньшей степени – у татар Приуралья.

Возникновение во второй половине XVI–XVII в. среди татар Волго-Уральского региона новой этнокультурной ситуации нашло отражение и в их самосознании. Постепенное “расщепление” мишарской общности на ряд слабо связанных между собой территориальных групп привело к возникновению локальных самоназваний, близких к этниконам и “привязанных” к отдельным уездам: *кашминяр* – касимовцы, *тәмән / тәмәннәр* – темниковцы, тюменцы, *алатырлар* – алатырцы. Несомненно, эти земляческие типа наименования подрывали общезатническое самоназвание мишарей, которое все больше становилось “татарским”. У казанских татар, сохранивших значительную сплошную территорию расселения в Волго-Камье, не произошло такой “локализации” самоназвания – они выступают в источниках как “служилье” и “ясачные” татары. Хотя исключения были и тут: крещеные татары (кряшены) и нукратские татары обладали специфическим самосознанием. Более сложное положение наблюдалось в Приуралье, где можно говорить об изменении у части переселенцев – казанских татар, например, у тептярей, этнического самосознания. Однако этот вопрос применительно к XVI–XVII вв. не поддается однозначному решению из-за того, что группа тептярей как особое этнословное образование, окончательно оформилась лишь в XVIII в. Кроме того, для северо-западного Приуралья вообще были характерны этнословные структуры (например, еще деления на “мишарей” и “башкир”), имевшие самоназвания с сильным словным оттенком.

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 субэтнотсов и локальных групп, поэтому общий этноним был “опутан” разными субэтническими, сословными и местными самоназваниями. Однако имелись некоторые внешние

факторы, способствовавшие скреплению единства складывающейся общности волго-уральских татар. Одним из таких сплачивающих факторов был ислам — 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” (*мөселмай мөселманнар*). Значение конфессионального единства в ходе складывания общности волго-уральских татар подтверждает и та неопределенность этнических границ, которая фиксируется в Северо-Западном Приуралье.

Другим общим достоянием, унаследованным еще с периода Золотой Орды, являлся старотатарский литературный язык, именуемый применительно к XVII в. и 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”, 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 внутритнические деления, обособленность 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 переплетенным 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.

\* \* \*

Этнос волго-уральских татар был феодальной народностью, социальная структура которой к концу XVII — началу XVIII в., из-за того, что татарские феодалы практически слились с крестьянством, стала неполной. В этом заключалась одна из специфических особенностей данного этноса.

По сравнению с татарскими народностями периода ханств волго-уральские татары являлись более крупной этнической общностью, занимающей большую территорию, имеющей иную этнокультурную структуру: не “вертикальную”, основанную на этносословных стратах, а “горизонтальную”, опирающуюся на субэтнические, конфессиональные, не связанные с соподчинением новые сословные деления. Кроме того, ближе к последней четверти XVII в. часть служилых и ясачных татар в Волго-Уральском регионе уже занимались торговлей, превращаясь в буржуа. Эти



факты как будто бы говорят о том, что волго-уральских татар необходимо рассматривать как более развитый, чем народности предшествующего времени, этнос. Однако отсутствие государственности, невыраженность внутриэтнической социальной стратификации не позволяют сделать такой вывод. Не подтверждается и высказанный в литературе тезис о большей консолидированности волго-уральских татар: если ликвидация этнословных страт, характерных для позднезолотоордынских народностей, свидетельствует в пользу этого мнения, то возникновение в процессе миграций второй половины XVI–XVII в. у татар Волго-Уральского региона ряда новых территориальных групп при распаде старых этносов на многочисленные, слабо связанные между собой из-за отсутствия политического ядра общины, говорит об обратном. Поэтому основные отличия волго-уральских татар от этносов предшественников надо искать не в их большей развитости (консолидированности), а в параметрах численности, размерах этнической территории, в усилении однородности социальной структуры, ее динамики (появление во второй половине XVII в. первых признаков начала формирования слоя торговцев) и в новом – “горизонтальном” внутриэтническом делении, основанном на территориальности.

## СТАНОВЛЕНИЕ ТАТАРСКОЙ НАЦИИ В XVIII – НАЧАЛЕ XX ВЕКА (ЭТНИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

Проблема формирования татарской нации изучена весьма фрагментарно; несколько лучше обстоит дело с исследованием социально-экономических факторов этого процесса, тогда как собственно этнический аспект нациестроительства, особенно этнодемографические и этнокультурные его составные, а также важнейший вопрос о выработке национального самосознания у татар остаются за пределами научного анализа.

### ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ФОРМИРОВАНИЯ

В становлении татарской нации можно выделить три этапа: XVIII – середина XIX в. – этап развития “мусульманской нации”; вторая половина XIX в. – 1905 г. – этап формирования “этнической (этнокультурной) нации”; 1905 г. – конец 1920-х годов – этап складывания “политической нации”. Несмотря на некоторое сходство с ранее предлагавшимися периодизациями, основанными на экономических и социальных (классовых) факторах, данный вариант вычленения значимых этапов формирования татарской нации зиждется на факторе этнокультурной трансформации волго-уральских татар и опосредованной им динамике их идентичности. Главная трудность при таком подходе – соблюдение разумной пропорции в духе концепции А.Д. Смирта между раскрытием в ходе нациестроительства, с одной стороны, роли “воображения интеллектуалов”, а с другой – значения исторического наследия, включающего предшествующие этнические общности, особенности их культуры и идентичностей.

**Этап “мусульманской” нации.** В весьма неординарных для татар условиях конца XVII – середины XVIII 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 та-

тарско-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 XVIII 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 (*Frank, 1994 (в)*): идеологи татар уже в конце XVIII в. начали оказывать заметное воздействие на историческое сознание – важнейшей части идентичности. Формирующаяся нация нуждалась в собственной “высокой” культуре, которая в XVIII – середине XIX в. 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 Э. Геллнера, одним из индикаторов зарождения нации является переход от религии к культуре и к соединению последней с этнической принадлежностью (*Геллнер, С.159*). 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 средневековой (“вплетенность” культуры в религию, локальные особенности традиционной культуры, зачаточное состояние “высокой” культуры и т.д.) (*Ибрагимов Г. Б 260*). 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). Преобразование в разных сегментах культуры происходило неодновременно, особенно сильно тормозилось правящими кругами Российской империи развитие массового начального образования на родном языке, а также расширение общественных функций татарского языка. Под воздействием складывающейся “высо-

кой” 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 “этническиую” (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 националстроительством – 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 (Миллэт Мәжлесе) 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, предствление будущей России как “совокупности... равноправных наций” (т.е. этнонации). 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.

Иза-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 проек-

та". Именно поэтому объявленный декрет о создании "Татаро-Башкирской Советской Республики" (23 марта 1918 г.) был прямой 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 стала 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 предложил 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 республик 1925 г. с двумя (татарским и русским) государственными языками 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.

**Рождение у татар национального самосознания.** Проблема идентичности волго-уральских татар национального периода из-за крайне слабой изученности остается во многом мифологизированной. В частности, это относится к вопросу о закреплении общенационального этнонима "татар", который в ряде работ сторонников болгарского происхождения волго-уральских татар объявляется "ошибочным", "нестестественным" и принятым "окончательно" лишь в начале XX в. (*Фэхретдинов Риза*, 49 б.; *Каримуллин*, 1988. С. 118; *Закиев*, 1986, С. 102–103). В последнее время к этой точке зрения во многом присоединился и американский историк А.Дж. Франк в докторской диссертации которого высказывается мнение, что татарская национальная идентичность в массовой форме – это продукт советского времени, а вплоть до 1920-х гг. для большинства мусульман Волго-Уральского региона была характерна болгарская идентичность (*Frank*, 1994 (в). Р. 2–5, 43–48, 213–216). Внешнее сходство позиций перечисленных исследователей не должно нас вводить в заблуждение. На самом деле основания построений татарских историков сильно отличаются от подхода, предложенного А.Дж. Франком. Если первые исходят из убеждения, что этноним "татар" был привнесен русскими (например, А.Г. Каримуллин прямо пишет, что он был "навязан болгарам колониально-национальной политикой царизма"), то А.Д. Франк исходит из совершенно иной посылки: он полагает, что болгарская идентичность среди мусульман Поволжья и Приуралья была "насаждена" с целью объединения исламской общности региона в середине XVIII в. мусульманским духовенством, использовавшим при этом уже существовавшие в общинах исторические традиции связывания их со средневековым Булгарским государством.

Полагаем, что в общетеоретическом плане необходимо 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 в. – период развития основанной на исламе “мусульманской” идентичности; вторая половина XIX – первые десятилетия XX в. – 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 в. 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 “меселман”. На втором этапе – во второй половине XIX в. – вначале идеологи татар стремились заменить узколокальные и сословного типа наименования, а также конфессионим “меселман” 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 “татар”, благодаря его исторической укорененности и особой “интегральности” стало общенациональным этнонимом.

Рассмотрим особенности идентичности волго-уральских татар в XVIII – середине XIX в. На этапе формирования татар Волго-Уральского региона в “мусульманскую” нацию у них весьма прочным был конфессионим “меселман”. Это объясняется двумя причинами: 1. Начиная с середины XVI в. у волго-уральских татар идея единства как мусульман из-за отсутствия других институтов, обеспечивающих такое единство, стала играть ключевую роль. Поэтому интегративные функции ислама как этноконфессиональной идеологии, приобрели особое значение (*Мухаметшин Р.М.* С.103). 2. При длительном сохранении субэтнических и других локальных этнонимов (этниконы, этносословные наименования и т.д.) даже после сложения единого этноса волго-уральских татар, когда этноним “татар” еще не стал общэтническим, представители общности волго-уральских татар (шире – мусульман Поволжья и Приуралья) для своей идентификации широко пользовались конфессионимом “меселман”. Последний в силу своего “обобщающего”, надлокального характера в конкретных условиях Волго-Уральского региона, где мусульманами были только татары и башкиры, неплохо подходил для выполнения роли общэтнического квазиэтнонима (конфессионима). В первой половине XVIII в. к этим причинам добавилась еще одна: попытка массовой насильственной христианизации татар привела к осознанию ими своих общэтнических интересов в своеобразной мусульманской “оболочке”, о чем говорят многие данные. Так, во время татарско-башкирского восстания 1755 г. предводитель восставших Батырша, в письме, адресованном императрице Елизавете Петровне, писал о необходимости позволить “коварно и насильственно совращенным из веры ислама ... вернуться обратно в веру ...” (Письмо... С. 111–115). Осознание своего единства именно как представителей мусульманской уммы было характерно и для волго-уральских татар, участвовавших в работе Екатерининской комиссии 1767–1769 гг. Возникшее накануне крестьянской войны 1773–1775 гг. движение муллы Мурата, имевшее выраженный милленаристский ха-

раक्टर, в конечном счете ориентировалось на создание особого социального механизма (мечеть в г. Булгаре со школой и многочисленными последователями), призванного внедрять обновленный ислам также в среду всей уммы Волго-Уральского региона. У мурлы Мурата имелись ясные высказывания о “народе”, который “впал в иищету” из-за проводившейся против него политики. Из контекста сохранившихся строк его сочинения видно, что речь в данном случае идет о конкретной общности – мусульманах Поволжья и Урала. Не являются случайными и отчетливые высказывания татарского поэта Г. Утыз-Имяни (1754–1834) о своей родине: “родная земля” (*туган жир*), “родина” (*аатан*) и “вся Булгарская страна” (*бөтен Болгар иле*) – и о ее населении, которое он называет конфессионимом “мөселман”.

В связи с последним высказыванием, а также имея в виду заключение А.Дж. Франка о том, что у ученых-мулл, получивших в конкретных условиях последних десятилетий XVIII в. возможность целенаправленного влияния на мусульманскую умму Волго-Уральского региона, ислам выступал в тесной связи с “булгарской” идентичностью, считаем необходимым разобратсья в вопросе о времени фуиункционирования и особенностях указанной идентичности. Тем более, что это позволяет оспорить позицию тех исследователей, которые писали (и пишут) о живучести среди татар “булгарской” идентичности и о позднем закреплении у них этнонима “татар”. На наш взгляд, А.Дж. Франк, разрабатывая свой подход, не обратил должного внимания на три аспекта проблемы, имеющие методологическое значение: 1) единственная в стране перепись начала XX в. (перепись 1926 г.), обращенная непосредственно к этническому самосознанию населения, не зафиксировала в Волго-Уральском ареале каких-либо “булгар”, большая часть волго-уральских татар определила себя как “татары”, остальные назвали другие, хорошо известные среди них исторические этнонимы; 2) вызывает сомнение правомерность реконструкции идентичности народных масс на основе взглядов отдельных “галимов”, и вот почему. Во-первых, у разных групп этноса этническое самосознание может различаться – у татар это хорошо известный факт. Во-вторых, ученые-муллы могли заниматься идеологическим “конструированием” определенной общности. В этом случае следует учесть, что содержательная сторона такого “конструкта” благодаря своей сложности далеко не всегда поддается однозначной трактовке; 3) из-за того, что для XVIII в. соотношение религиозного и этнического компонентов в самосознании волго-уральских татар крайне трудно определить, неясным остается ответ на главный вопрос: имеем ли мы в источниках дело с конфессионимом (база идентичности – *ислам*) или собственно этнонимом (база идентичности – *этничность*)? Кроме того, нельзя забывать о возможности существования и отражения в источниках даже XVIII в. такого типа идентичности, как политонимы или этникконы.

Исходя из отмеченных выше замечаний, мы склонны не соглашаться с однозначным заключением А.Дж. Франка, что “булгарская идентичность... составляла основу региональной идентичности ... мусульман Волго-Уральского региона” (выделено нами – *Д.И.*). Прежде всего, нами уже было показано, что сословие служилых татар в качестве важнейшего элемента своей идентичности имело “татарство”, являвшееся ядром их этносословного самосознания. Далее, нельзя упрощенно подходить к трактовке понятия “Болгар” и производных от него терминов, используемых в источниках XVIII в. (“град болгарской”, “болгарские правоверные”, “Булгар” и т.д.). Как уже отмечалось, эти понятия могли быть политонимами и иметь отношение к Казанскому ханству.

Наконец, наш главный вывод: ядром идеологического конструкта “галимов” в XVIII в. была на самом деле не этничность, а религия – ислам. “Булгарство” в этих построениях, вне всякого сомнения, присутствовало, но только в виде определенных граней идеологического конструкта: как историческая память о “добровольном принятии ислама булгарскими предками” и как “осознание” местной уммой “ценности” исторического прошлого *мусульманских общин* (А.Дж. Франк). Поэтому, когда восстанавливая идентичность волго-уральских мусульман XVIII в., амери-

канский историк высказывается в том духе, что основу ее составляло “специфическое исламское сознание”, этот вывод вполне приемлем. Но когда он далее утверждает, что это сознание было “тесно связано с образом и осознанием исторического наследия Булгара”, тут уже возникают трудности, ибо, как уже говорилось, понятие “Булгар” из-за своей многозначности несводимо только к “средневековому Булгарскому государству”, а в равной мере может быть отнесено и к Казанскому ханству, являясь частью исторического сознания, связанного с совершенно иной эпохой. Таким образом, при учете всей совокупности установленных к настоящему времени фактов достоверность реконструированной А.Дж. Франком для XVIII в. “булгарской региональной идентичности” оказывается под сомнением. На наш взгляд, правильнее будет говорить о специфическом “мусульманском” самосознании татар и башкир в этот период. Оно, в силу указанных выше причин, в XVIII в. приобрело особую устойчивость в виде конфессионима “меселман”. Широкое бытование последнего в XVIII – середине XIX в. в Волго-Уральском регионе было тесно связано со становлением тут, начиная с XVIII в., самостоятельной “мусульманской” нации. Наконец, в пользу нашего вывода говорит и борьба татарских идеологов, стремившихся построить во второй половине XIX в. новую идентичность, против прежнего конфессионима, точнее, против смешения конфессионального и этнического начал в самознании волго-уральских татар.

По мере того как во второй половине XIX в. мусульманская общность Поволжья и Приуралья начала приобретать новые черты, превращаясь в “этнокультурную” нацию, вопрос об идентичности волго-уральских татар стал приобретать особую остроту, так как для идеологов становилась все более ясной необходимость перехода к иному типу идентичности. Наиболее четко проблема такого перехода была поставлена одним из виднейших идеологов татарской нации Ш. Марджани (1818–1889), отчасти предвосхитившим, а отчасти бывшим участником “строительства” этнокультурной нации. Свои идеи об идентичности татар он изложил в большом историческом труде (т.1 издан в 1889 г., т.2 – в 1900 г.) “Мөстәфәдел-эхбар фи әхвали Казан вә Булгар” (“Источники по истории Казани и Булгара”), недавно вполне справедливо названном одним из американских историков татарского происхождения, “первой современной историей казанских (т. е. волго-уральских – Д.И.) татар” (Schamiloglu, 1990. P.42).

При изложении истории волго-уральских татар Ш. Марджани отстаивал целесообразность использования применительно к ним этнонима “татар”. Ю. Шамилоглу полагает, что он через этот этноним добивался установления исторической преемственности между казанскими (волго-уральскими) татарами своего времени и волжскими булгарами, но через такие звенья, как истории Казанского ханства и Золотой Орды. Это объяснение важно, но недостаточно. По мнению А.Дж. Франка, Марджани занимался еще демонтажем ранее возникших “образов”, в данном случае – “булгарской” идентичности, так как он полагал, что общность волго-уральских мусульман представляла собой “татар”, возникших в результате объединения этнической общности (*тюрки Волго-Урала*) с политическим организмом (*Золотая Орда*). Для него, как думает этот исследователь, в формировании татарской нации этнический и политический факторы были первичными, а религиозный – вторичным (Frank, 1994 (в), P. 197,27). Критикуя подход Ш. Марджани, А.Дж. Франк даже заявил, что “булгарская идентичность, основанная на добровольном принятии индивидами ислама, по-своему важна как альтернатива современной идеологии татарской национальной идентичности, в меньшей степени основанной на свободном выборе, а больше на этническом или генетическом детерминизме” (Frank, 1994 (в), P.212).

Как видим, американский историк фактически обвиняет Ш. Марджани в навязывании мусульманской умме Волго-Уральского региона этнонима “татары”. Однако выбор Марджани был обусловлен гораздо более сложным комплексом причин. Прежде чем перейти к их рассмотрению, приведем некоторые места из сочинения татарского историка, раскрывающие ход его рассуждений. Так, он пишет, что некоторые

татары “из-за чрезвычайного невежества, *вслед за сартами Мавераннахра*, вопреки истине берут название “нугай”, употребляют между собой это наименование и считают себя представителями *этого народа*” (выделено нами. – Д.И.). В данном высказывании заключена одна сторона проблемы идентичности. Более трудным ее аспектом являлась прочность старой “мусульманской” идентичности. Ученый-реформатор подчеркивал, что иные среди татар “из-за того, что русские их оскорбляют как татар, воспринимают свое бытие ... неким ущербным состоянием и отрицая свое “татарство”, заверяют, что они никакие не татары, а мусульмане”. Марджани выступает категорически против подмены этнонима конфессионимом, заявляя: “Какая жалость! Между наименованиями (татарин и мусульманин) такая же большая разница, как расстояние между Нилом и Ефратом! О ничтожный! Если бы твой религиозный и национальный недруг не знал другого твоего наименования, кроме имени “мусульмане”, он бы тебя возненавидел как “мусульман”. И он восклицает: “Кто же ты, если не татарин?” (Марджани. Б. 43). Ясно, что Ш. Марджани уже сделал выбор в пользу современного типа идентичности, основанного на этничности.

Если перейти к причинам, обусловившим выбор историка, то они, по нашему мнению, следующие. Во-первых, при жизни Марджани среди татар еще были распространены разнообразные локальные этнонимы и другие самоназвания, в том числе и экзоэтнонимы (например, “нугай”). Как идеолог, “отец” татарской истории не мог не выступать за наиболее интегральный и распространенный этноним, каковым являлось наименование “татары”. Не последнюю роль при его выборе сыграла, надо полагать, историческая память представителей бывшего сословия служилых татар, помнивших о былом величии своих предков (об этом не забывали и русские, что Марджани явно принимал во внимание). Во-вторых, противопоставляя “татарской” идентичности “мусульманская” идентичность из-за своей “безграничности” не могла удовлетворить Марджани, понимавшего, что основу национальной общности в дальнейшем будет образовывать культура, приобретающая все более этнический характер уже в период его жизни. В-третьих, на окончательную выработку взглядов Ш. Марджани могли повлиять и идеологические устремления миссионеров типа Н. Ильминского. Как недавно было показано в докторской диссертации Р.П. Джераси (*Geraci*), с 1860-х годов казанские миссионерские круги во главе с Н. Ильминским начали разрабатывать болгарскую теорию происхождения чувашей, имея целью обосновать возможность отхода болгар-мусульман от ислама и принятия их потомками христианства. При этом у татар одновременно как бы отбиралась часть культурного исторического прошлого, что для миссионеров было немаловажно из-за их стремления нанести ущерб позициям ислама в Поволжье. Между тем, Марджани, которому удалось достаточно успешно инкорпорировать болгарский период в общенациональную историю, обратил особое внимание на ислам в Золотой Орде. По мнению Ю. Шамилоглы, эта линия у Марджани служила для подтверждения “связи эры волжских болгар через Золотую Орду с периодом, современным Марджани” (*Schamiloglu*, 1990. P. 45). Следовательно, основоположник национальной исторической науки мог реагировать и на построения имперских идеологов. имея в виду не позволять им нарушить уже выработанную линию развития национальной идентичности татар.

В-четвертых, нельзя не учитывать и роли русского окружения (в т.ч. и русской администрации) в закреплении за татарами их современного этнонима. Этот фактор Ш. Марджани явно принимал во внимание, что видно как из его высказывания о невозможности уйти от представлений о татарах “религиозного и национального недруга”, так и из одновременной попытки отделить этноним “татар” от монгольских завоевателей. На этот факт обратил внимание Ю. Шамилоглы, указавший, что Ш. Марджани пытался дистанцироваться от монгольских завоевателей, выдвинув аргумент о том, что монголы познакомились с этнонимом “татары” позже формирования группы, имевшей этот этноним. Поэтому он писал о том, что первоначально данное наименование к монголам никакого отношения не имело



(*Shamiloglu*, 1990. P. 44). В-пятых, нельзя забывать и о чисто научных сторонах рассматриваемой проблемы: без признания в татарской истории роли собственно “татарского” (золотоордынско-тюркского) компонента невозможно было бы решить вопрос об этническом развитии волго-уральских татар, что, в свою очередь, лишило бы Ш. Марджани возможности написать целостную национальную историю. Известно, что как ученый Марджани с этой задачей на том уровне исторических знаний справился весьма успешно.

Во время жизни Марджани новая идентичность еще только начинала формироваться, так как ее естественная основа – национальная этническая культура, складывающаяся в результате возникновения “высокой культуры” и трансформации под ее воздействием традиционно-народной страты культуры, еще находилась в процессе становления. Поэтому среди крестьянских масс, особенно в районах компактного проживания казанских татар, продолжали функционировать старые идентичности, преимущественно конфессионим *мөселман*. Об этом свидетельствуют материалы, связанные с деятельностью *вайсовцев* (начало их движения восходит к 1860-м годам). Основатель движения – *Багаветдин Вайсов* (1819–1893) был склонен считать себя “старовером мусульманином” из “сословия тюрки”. Его последователи в 1890-е годы именовались “болгарскими Вайсовского божьего полка староверческого общества мусульманами”, не желая себя признавать “татарами-крестьянами”, заявляя, что они “ничего общего с татарами не имеют”. По их мнению, “татары ... веруют в *кэлэмшиариат* (т. е. в мусульманскую теологию – *Д.И.*), пьют вино, курят табак и ихние женщины занимаются распутством”. В противовес им, “мусульмане-староверы этого не делают, они веруют в ... святой Ислам, святой Шариад и в святой Коран”. Поскольку *вайсовцы* состояли из крестьян и мелких *мещан* – недавних крестьян, постольку подобные настроения и специфическое “мусульманское” *свмосознание* следует признать явлением, распространенным во второй половине XIX в. среди народных масс. Это признавал и Ш. Марджани, что отчетливо видно из его высказывания о том, что часть татар отрицая свое “татарство” признают себя “мусульманами”. В таком же духе следует трактовать и высказывания татарского просветителя *К. Насыйри* (1824–1902), относящиеся к последней четверти XIX в. Одно из них звучит так: «... если я называл национальную принадлежность (национальность) своего народа “татарской” – это не нравилось, когда язык (народа) называл татарским – это (тоже) не нравилось». Очевидно, не конкретизированные ученым *недоброжелатели*, не принимающие этнонима “татар” – это сторонники конфессионима “*мөселман*” (*Исхаков*, 1993. № 6. С.56).

Дискуссия вокруг общенационального этнонима продолжалась и в первые десятилетия XX в. Недаром *Г. Ибрагимов* в статье “Мы – татары” (1911 г.), констатировал: “Татары ... почему-то уклоняются от этого названия” (этнонима “татар” – *Д.И.*). Причин такого “уклонения” было несколько. Прежде всего, это, конечно, прочность у волго-уральских татар “мусульманской” идентичности. Так, известный татарский этнограф и историк *Г. Ахмаров* (1864–1911), бывший сторонником болгарской теории происхождения татар, в своей книге “История Булгарии” (1909) указывает, что его современники – казанские татары, “предпочитают обращение “казанские мусульмане” или “казанские тюрки”” (*Ахмаров*. С. 27). Но имелись и другие факторы, приводившие к оппозиции этнониму “татар” в обществе. Среди них следует выделить такой, как учет интеллигенцией необходимости единых действий всех тюркских и мусульманских народов против самодержавия. В результате среди татар в начале XX в. в оборот вошел квазиэтноним “тюрок” (*төрөк, түрк*). Например, татарский писатель *Ф. Каримов* (*Кәрим*) в 1914 г. писал: “... разбираем, тюрки мы или татары и по возможности стараемся доказать, что мы татары”. Но, указывая он далее, “разве наша сущность, происхождение, дух и идеи не есть тюрк?” (цит. по: *Исхаков*, 1993(г). С. 120, 124).

У этого явления была и объективная база – усиление исторических и лингвистических исследований доказывало родственность тюркских народов, общность их

истории. Об этом видный татарский интеллектуал Дж. Валидов писал: “Историки, изучившие наше прошлое, называют нас тюрками ...” Действительно, даже такой явный сторонник болгарской теории происхождения татар, как Г. Ахмаров, применительно к казанским татарам использует этноним не только “болгар”, но и “тюрко-болгарский народ”. Кроме того, сохранение конфессионала “*мөселман*”, как нельзя более подходившего к складывавшейся этнополитической ситуации, могло “подпитывать” сторонников использования квазиэтнонима “түрк” (*төрөк*), так как подавляющее большинство тюркских народов России были мусульманами. Но имелась еще одна, дополнительная причина тому, почему татарские интеллектуалы старались выйти за пределы этнонима “татар” – это существование ассоциированности северо-западных башкир с татарами. Среди татарской интеллигенции была распространена точка зрения, что татары и башкиры являются единым этническим формированием. Ее очень точно изложил Дж. Валидов: “... задавать вопрос, можно ли считать татарами мецерьяков и башкир ... совершенно бессмысленно и неуместно”, так как то, что “один (народ) отделяет от другого, – это разница в языке, но между языком мецерьяков и башкир с одной стороны, и казанских татар – с другой, особой разницы нет”. Такое мнение бытовало и потому, что та “высокая” культура, которая складывалась у волго-уральских татар до 1917 г., обслуживала не только татар, но и башкир.

Но, несмотря на существование среди татарских интеллектуалов разных подходов к выбору общенационального этнонима, все же ведущей линией было постепенное укрепление в этом качестве позиции этнонима “татар”. Дж. Валидов, являвшийся одним из крупных мыслителей начала XX в., весьма тонко подметил следующее: “... наши литераторы, поэты и значительная часть нашей *молодежи* (выделено нами – Д.И.), называют нас татарами”. Действительно, более молодое поколение представителей татарского общества, и особенно литераторы в широком смысле этого слова (включая и журналистов), однозначно выступало за закрепление этнонима “татар”. Г. Ибрагимов, например, защищая этот этноним и выступая против использования наименования “төрөк” (түрк) в роли общенационального этнонима, резонно замечал, что поскольку “славянин может быть русским”, то и “түрок может быть татариним”. Г. Тукай в 1910 г. также писал: “... газеты ... начали выходить на татарском языке, книги и статьи – на татарском и мы, татары, так и остались татарами”. Талантливый поэт и золотопромывальщик З. Рамиев (Дердменд) в одном из своих стихотворений (его строки проведены в волюмном изложении) также вопрошал: «Разве можно оскорбляться именем “татар”, разве может человек отрицать свое наименование (этноним), я сын татарина – татарин, не говори мне, что я не татарин ...»

Документы 1910-х годов показывают, что в развитии национального самосознания у татар наибольшую активность проявляли татарские интеллектуалы и национальная буржуазия. Несмотря на то что крестьянство в этом процессе не участвовало, под воздействием национальной идеологии у него этническое самосознание быстро менялось. Об усвоении татарами идентичности нового типа к предреволюционному времени достаточно исчерпывающе высказался в 1914 г. казанский губернатор П.М. Боярский, показавший, что, если “раньше на вопрос: какой ты нации, татарин отвечал – мусульманской”, то теперь в Казанской губернии “тяготение мусульман к *религиозному фанатизму* ослабевает и крепнет стремление к поднятю *народности*, усвоению татарского национализма и созданию самостоятельной мусульманской культуры” (выделено нами – Д.И.). Тем не менее на национальное самосознание еще много было оказано воздействие в направлении некоторой корректировки процесса его окончательного оформления. Такая “конструктивистская” попытка была предпринята татарскими идеологами в ходе “строительства” татарской “политической” нации.

Летом 1917 г. в проекте документа под названием “Основы национально-культурной автономии мусульман внутренней России” появилось несколько понятий, обозначающих ту этнополитическую общность (“*милләт*”, т.е. нация), которую

идеологи либеральной буржуазии стремились “конструировать”. Это, с одной стороны, термин “мусульмане внутренней России и Сибири” (укороченный вариант – “мусульмане внутренней России”), который в тексте документа кратко дается и в форме “мусульман” (*мөселман, мөселманнар*). Понятно, что данное обозначение есть не что иное, как традиционный для Волго-Уральского региона конфессионализм “*мөселман*”. Очевидно, он в документе появился не без влияния духовенства, игравшего важную роль в политических процессах 1917 – начала 1918 г. Подтверждением нашему заключению служит мнение муфтия Р. Фахретдинова, который даже в 1925 г. под названием “мусульмане” или “российские мусульмане” татар, башкир, мишарей и тептярей считал одной “нацией” (*милләт*) (Фахретдинов Риза, 1991). Но с другой стороны, в рассматриваемом документе более важное значение имеет термин “тюрко-татары”, как бы синтезировавший взгляды сторонников “тюркистской” и “татаристской” линий развития национального самосознания.

Третье понятие, фигурирующее в этом документе – “язык тюрки”, обозначающий современный татарский литературный язык, – показывает, что этноним “тюрко-татары” охватывал конкретную “политическую” нацию, включающую в свой состав не только волго-уральских (в их числе – астраханских) и сибирских татар, но и башкир. Конфессионализм “мусульмане” фактически имел такой же смысл. К тому же конституция культурно-национальной автономии (16 января 1918 г.) название “политической” нации дает не только в форме “тюркс-татары”, но и в форме “мусульмане тюрко-татары внутренней России и Сибири”, что показывает синонимичность обоих понятий. После прихода на смену проекту штата Идель-Урал советского проекта создания Татаро-Башкирской Советской Республики татарская интеллигенция попыталась привить в общественном сознании другое название – “татаро-башкиры”, что было связано со стремлением идеологов татар “конструировать” нацию, способную в конечном счете обрести определенное территориальное оформление. Несмотря на то, что при этом идеологи татар исходили из учета некоторых объективных факторов (этнокультурное единство татар и башкир на Северо-Западом Приуралье), предложенный им подход оказался чрезмерно широким. Идеологи башкир уже в июле–августе 1917 г. противопоставили себя “волжским мусульманам”, заявив о своем стремлении создать собственную территориальную автономию в виде “штата Башкурдистан” – речь шла о башкирской “политической” нации в рамках “Малой Башкирии”. Вопрос о наименовании “татаро-башкиры” в 1920 г. всплыл вновь. Лидеры Башкирской республики в заявлении от 17 января 1920 г. выступили “против присвоения ей (Татаро-Башкирской Советской Республике – Д.И.) названия “Татаро-Башкирская Республика”, употребления терминов “татаро-башкирский язык”, “татаро-башкирская литература”, “татаро-башкирская армия”. В итоге лидером татар пришлось оправдываться, что они хотели дать новой республике двойное название “не по прозелитическим соображениям, а из *осторожности* (выделено нами. – Д.И.), что оставшиеся за территорией Советской Башкирии и входящие (точнее, предполагаемые, что войдут. – Д.И.) в состав Татарской республик башкиры будут протестовать против данной республики под именем татарской национальности” (Образование...). В результате присоединения Уфимской губернии к Башкирской АССР (1922) “конструктивистским” усилиям татарских идеологов пришел конец. Тем не менее тень “тюрко-татарской” нации в 1920-е годы в скрытом виде присутствовала в некоторых высказываниях татарской советской элиты. А для политических эмигрантов из татарской элиты понятие “тюрко-татары” так и осталось основным. Вряд ли были случайными и строки из постановления 3-й сессии Башкирского ЦИК VIII созыва (1932 г.) о “татарской великодержавнической политике к башкирам”, сопровождаемые поручением Башкортранкомпроу “принять решительные меры к изжитию подмены преподавания башкирского языка татарским языком” (Постановление... С. 9–10).

Таким образом, попытки татарских идеологов внести коррективы в ход складывания национальной идентичности в 1917–1920 гг. не увенчались успехом, что

было связано как с сопротивлением башкирской политической элиты, так и с общим провалом в эти годы политического проекта татарского национального движения по созданию татарской “политической” нации в широких этнических и территориальных рамках. Но усилия татарских идеологов в одном плане не пропали даром: к 1920-м годам большинство татар (в Европейской части СССР, по переписи 1926 г., – 88%) уже прочно усвоили этноним “татары” в качестве общенационального самоназвания. Однако на северо-западе Приуралья в 1920-е годы полной дифференциации татароязычного населения на “татар” и “башкир” не произошло – в значительной мере из-за ее невозможности. Следовательно, можно думать, что татарские идеологи, выдвигавшие в первые десятилетия XX в. разные варианты номинации нации, исходили не только из идеологических устремлений по “конструированию” определенной нации, но и из логики объективных этнических процессов, диктовавших им конкретные территориальные и этнокультурные рамки, в пределах которых предлагавшаяся ими национальная идентичность могла функционировать. Поэтому Северо-Западное Приуралье, как зона “нерасчлененной” идентичности, для татарских и башкирских идеологов фактически осталось полем будущей битвы за закрепление этнически более конкретизированных самоназваний.

## ДЕМОГРАФИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ И РАССЕЛЕНИЕ ТАТАР В XVIII–XX ВЕКАХ

Достоверные данные о численности татарского населения России имеются с начала XVIII в. Динамика численности татар в XVIII–XX вв. представлена в таблице 1.

Несмотря на то что у нас имеются пробелы по численности некоторых групп татар в XVIII в., приведенные в табл. 1 цифры дают представление о динамике рассматриваемого 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 пятикратно. В XX в. произошло удвоение численности татар. Однако общий анализ демографического развития скрадывает некоторые весьма важные особенности динамики численности отдельных групп татар в XVIII – начале XX в. (табл. 2).

Необходимо прежде всего отметить неравномерность прироста численности отдельных групп татар в XVIII – начале XX в. За этот период численность волгоуральских 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 пришлось 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 город-

Таблица 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 <sup>1*</sup>	1833 г. – 1327,7	1912 г. – 3253,9
1744 г. – 495–500 <sup>2*</sup>	1857 г. – 1705,4	1926 г. – 3369,4 <sup>4*</sup>
1762 г. – 435,0 <sup>1*</sup>	1897 г. – 2552	1939 г. – 4314
1782 г. – 672,7 <sup>3*</sup>		1959 г. – 4967,7
1795 г. – 835,1		1970 г. – 5930,7
		1979 г. – 6317,5
		1989 г. – 6920,5 <sup>4*</sup>

Данные отсутствуют: <sup>1\*</sup> по крымским и литовским татарам; <sup>2\*</sup> по сибирским татарам; <sup>3\*</sup> по литовским татарам; <sup>4\*</sup> 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).

Таблица 2

Динамика численности отдельных групп татар в XVIII – начале XX в.

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

\*Нет данных о горожанах.

ская 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. 3. В XVIII – начале XX в. 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. 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

Таблица 3

Динамика численности городской группы татар в Волго-Уральском регионе в XVIII – начале XX в

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 <sup>1*</sup>	4,9
1782	8,7	1,7	1920	147,3	5,2
1795	10,9 <sup>1*</sup>	1,8	1923	166,9	2*
1833	23,5	2,3	1926	178,9	7,0

<sup>1\*</sup> сведения неполные.<sup>2\*</sup> передисывалось только городское население.

Таблица 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

крупных городах Волго-Уральского региона (Казань, Уфа, Оренбург, Самара, Симбирск, Саратов, Нижегород, 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 разворачивались 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 средневожжских 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, Сломи, 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 крымские 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. 4). Как явствует из табл. 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 средневековье занимали обширную зону – Крым, Нижнее и Среднее Поволжье (с частью Приуралья), Западную Сибирь. Практически в этом же ареале татары жили в XVI – начале XX в. Однако в этот период среди татар наблюдались и интенсивные миграционные процессы, особенно они были характерны для волго-уральских татар. Активное переселение татар из Среднего Поволжья в Приуралье началось после ликвидации Казанского ханства (заметьте, 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, но 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 в. говорят данные, приведенные в табл. 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 в. 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, 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. 6. 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 значи-

Таблица 5

Расселение татар в Волго-Уральском регионе в XVIII-XIX вв., тыс. человек

Губерния, уезд	Год					
	1762	1782	1795	1833	1857	1897
Нижегородская	10 783	14 577	15 884	20 411	33 711	41 337
Сергачский	7928	10 655	11 583	16 320	22 849	27 196
Васильсурский	2252	2867	3385	5188	8982	10 889
Княгининский	603	1055	790	1280	1707	1992
Прочие	—	—	118	183	207	1260
Тамбовская	5616	6393	7484	10 740	13 152	16 976
Темниковский	3930	4612	3278	4394	5753	5901
Елатомский	351	404	2557	4034	4157	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	5591	5647	4764
Прочие	—	—	—	—	12	146
Пензенская	20 336	25 389	24 986	34 912	45 321	58 530
Краснослободский	6116	6867	5969	8304	11 127	14 321
Инсарский	4086	6333	5716	8532	11 368	13 075
Саранский	3650	4037	4454	5525	7442	11 269
Чембарский	3500	4395	5329	7510	8553	8345
Керенский	1576	2080	2168	2731	3292	4915
Городищенский	322	406	448	1028	1641	2843
Мокшвинский	354	385	422	761	1069	1731
Нижне-Ломовский	732	826	480	519	829	1077
Прочие	—	—	—	—	—	37
Симбирская	34 400	39 053	46 419	67 654	90 069	133 977
Бунский	16 272	20 435	22 867	33 050	43 741	63 046
Симбирский	6738	5736	5778	8339	12239	22133
Курмышский	6848	8246	11 699	15 608	19 001	24 260
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	18 538	25 798	31 218	47 040	57 628	94 693
Кузнецкий	9644	11 682	13 491	18 478	20 315	35 344
Хвалынский	6536	9468	11 301	20 368	26 382	39 536
Петровский	1752	3598	4630	6564	8840	12 394
Вольский	422	652	948	1511	1926	3173
Саратовский	184	398	554	119	274	1925
Прочие	—	—	294	—	—	2321
Казанская	155 444	191 854	214 671	363 094	455 278	675 419
Казанский	46 220	56 046	61 340	87 160	99 946	146 730



Таблица 5 (окончание)

Губерния, уезд	Год					
	1762	1782	1795	1833	1857	1897
Мамадышский	26 350	31 416	36 010	65 464	92 581	131 732
Ланшевский	13 118	15 776	19 774	43 527	49 367	73 045
Царевкокшайский	4956	6962	8114	18 661	20 924	23 789
Тетюшский	23 480	29 230	30 554	50 956	56 130	91 214
Свияжский	9998	11 916	12 100	19 423	23 635	37 802
Цивильский	2808	3792	4870	6306	10 808	16 368
Чебоксарский	884	986	1102	1636	2085	3397
Чистопольский	15 848	20 998	25 253	46 498	61 468	98 304
Спасский	11 822	14 682	15 554	25 928	35 316	52 952
Прочие	—	—	—	35	18	72
Вятская	21 772	27 959	32 561	60 102	89 630	147 200
Малмыжский	12 628	15 349	17 724	27 166	41 897	52 228
Уржумский	937	1223	1002	4258	6471	13 934
Слободской	1434	1771	1998	2676	3267	4277
Глазовский	924	1343	1698	3805	4621	7884
Елабужский	5345	7437	9132	19 144	28 411	52 239
Сарапульский	504	836	1017	3053	4963	15 884
Прочие	—	—	—	—	—	754
Самарская	21 717	30 314	47 245	85 444	131 554	259 820
Бугульминский	13 082	18 738	27 193	40 938	61 674	137 885
Бугурусланский	3971	5409	8405	14 246	25 093	41 580
Ставропольский	4062	5125	7066	18 249	24 204	38 396
Самарский	602	1042	2765	4748	5536	14 000
Бузулукский	—	—	1806	2902	6239	11 404
Ново-Узенский	—	—	—	2636	6632	13 008
Николаевский	—	—	—	1400	2176	3515
Уфимская	82 686	112 721	140 211	254 620	373 219	609 091
Меизелинский	32 320	40 268	43 121	74 348	98 348	154 503
Бирский	15 278	18 699	25 520	42 515	76 142	127 512
Белебеевский	16 625	27 232	34 288	70 269	84 337	173 507
Уфимский	11 881	16 965	24 599	41 708	57 811	85 835
Стерлитамакский	6542	9557	12 683	25 780	47 581	68 187
Оренбургская	12 229	18 491	23 995	42 632	79 388	126 225
Оренбургский	8694	13 822	14 603	25 727	46 927	71 158
Верхнеуральский	1757	2376	3583	7959	16 724	23 865
Челябинский	1132	1461	3478	5789	9910	13 910
Троицкий	646	832	2331	3163	7844	17 286
Пермская	8984	11 987	17 524	27 274	41 442	81 236
Осинский	2599	3345	4213	6896	7801	16 364
Красноуфимский	1999	3317	5233	9715	16 400	26 046
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	10 685	17 739
Прочие	—	—	—	—	—	6978

Таблица 6

Особенности размещения татар по союзным республикам в 1926–1989 гг.

Союзная республика	Численность, тыс. человек					
	1926 г.	1937 г.	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.
РСФСР	3 214 043	3 610 718	4 074 669	4 757 913	5 016 087	5 543 371
Украинская ССР	22 281	24 242	61 527	76 212	90 542	133 596
Белорусская ССР	3777	3475	8654	10 031	10 911	12 552
Узбекская ССР	28 297	2796	444 810	573 733	648 764	656 601
Казахская ССР	79 758	92 096	191 925	287 712	313 460	331 151
Грузинская ССР	599	—	5441	5856	5165	4714
Азербайджанская ССР	9948	—	29 552	31 787	31 350	28 564
Литовская ССР	—	—	3023	3460	4006	5188
Молдавская ССР	—	—	1047	1859	2637	3477
Латвийская ССР	—	—	1836	2688	3772	4888
Киргизская ССР	4902	17 483	56 266	69 373	72 018	72 992
Таджикская ССР	982	16 604	56 893	70 803	79 529	79 442
Армянская ССР	27	—	577	581	753	506
Туркменская ССР	4790	—	29 946	36 457	40 321	39 277
Эстонская ССР	—	—	1535	2205	3195	4070

тельная 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 в табл. 7.

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

Таблица 7

Размещение татар на территории Российской Федерации  
в 1950–1980-е годы, тыс. человек<sup>1а</sup>

Регион, республика и другое национально-территориальное образование	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.
<b>I. Северо-Западный регион</b>				
1. Архангельская обл.	...	4613	4906	5391
2. Вологодская обл.	...	1028	1582	1843
3. Калининградская обл.	...	2752	3226	3556
4. Санкт-Петербург	27 178	32 861	39 416	43 997
5. Ленинградская обл.	4330	5376	6255	7757
6. Мурманская обл.	5566	7521	9532	11 459
7. Новгородская обл.	...	804	1355	1963
8. Псковская обл.	...	465	705	1010
9. Карельская АССР	4692	2603	2611	2992
10. Долгано-Ненецкий АО	...	167	284	524
<b>II. Центральный и Центрально-Черноземный районы</b>				
1. Брянская обл.	...	...	...	...
2. Белгородская обл.	...	575	1217	1539
3. Владимирская обл.	8268	8447	9202	9214
4. Воронежская обл.	...	1193	1428	1860
5. Калининская (Тверская) обл.	...	4712	5196	6256
6. Костромская обл.	...	3355	3054	2965
7. Калужская обл.	...	1290	1814	2963
8. Курская обл.	...	...	...	...
9. Ивановская обл.	9851	10 511	11 061	9910
10. Липецкая обл.	...	715	749	1000
11. Москва	80 489	109 293	132 388	157 376
12. Московская обл.	52 520	49 193	52 141	51 059
13. Орловская обл.	...	...	...	...
14. Рязанская обл.	...	4057	4334	4922
15. Смоленская обл.	...	571	1105	2163
16. Тамбовская обл.	...	2141	2193	2298
17. Тульская обл.	15 431	11 500	10 306	9551
18. Ярославская обл.	7166	7211	7400	7162
<b>III. Северо-Кавказский регион</b>				
1. Краснодарский край	...	17 709	26 072	34 430 <sup>2а</sup>
2. Ростовская обл.	13 857	16 106	16 948	17 132
3. Ставропольский край	...	9405	10 610	12 951
4. Адыгейская АО	1886	2154	2420	2666
5. Карачаево-Черкесская АО	...	1668	1890	2496
6. Дагестанская АССР	6013	5770	5627	5579
7. Кабардино-Балкарская АССР	...	2664	3169	3005
8. Северо-Осетинская АССР	...	1658	1903	1968
9. Калмыцкая АССР	1044	1230	1331	1312
10. Чечено-Ингушская АССР	5225	5571	5484	5102

Таблица 7 (продолжение)

Регион, республика и другое национально-территориальное образование	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.
<b>IV. Волго-Уральский регион</b>				
1. Нижегородская обл.	66 996	71 798	68 637	58 603
2. Ульяновская обл.	96 918	122 409	134 767	159 093
3. Пензенская обл.	62 233	74 838	78 236	81 307
4. Мордовская АССР	38 636	44 955	45 765	47 328
5. Саратовская обл.	34 075	43 238	47 948	52 867
6. Волгоградская обл.	17 744	23 518	25 531	25 973
7. Астраханская обл.	57 230	67 062	70 781	71 655
8. Кировская обл.	41 211	45 309	44 900	45 666
9. Удмуртская АССР	71 930	87 151	99 141	110 347
10. Коми АССР	8459	11 908	17 837	25 980
11. Коми-Пермяцкий АО	5623	3432	1910	1454
12. Марийская АССР	38 821	40 280	40 917	43 747
13. Чувашская АССР	31 357	36 217	37 573	35 689
14. Татарская АССР	1 345 495	1 536 431	1 641 607	1 765 404
15. Башкирская АССР	768 566	944 507	940 446	1 120 702
16. Самарская обл.	74 226	93 687	103 605	115 280
17. Пермская обл.	165 829	169 372	157 726	150 460
18. Свердловская обл.	158 222	176 029	179 347	183 781
19. Оренбургская обл.	120 944	145 376	151 384	158 564
20. Челябинская обл.	190 227	216 809	219 744	224 605
21. Курганская обл.	19 567	23 932	23 507	22 567
<b>V. Сибирский регион</b>				
В том числе:				
а) Западная Сибирь				
1. Тюменская обл.	72 306	102 861	136 757	227 423
2. Ханты-Мансийский АО	2938	14 046	36 899	97 689
3. Ямало-Ненецкий АО	3952	4653	8556	26 431
4. Омская обл.	36 421	44 330	46 714	49 784
5. Томская обл.	13 449	15 226	17 630	20 812
6. Новосибирская обл.	24 926	28 825	28 549	29 428
7. Кемеровская обл.	67 382	69 313	64 821	63 116
8. Алтайский край	—	8052	7864	8078
9. Горно-Алтайская АО	—	—	334	388
б) Восточная Сибирь				
1. Красноярский край	39 945	46 623	49 894	54 052
2. Таймырский (Долгано-Ненецкий) АО	—	429	522	783
3. Эвенкийская АО	—	—	141	330
4. Иркутская обл.	39 061	41 500	41 474	39 609
5. Усть-Ордынский Бурятский АО	4213	5692	4782	4374
6. Бурятская АССР	8058	9991	10 291	10 496
7. Тувинская АССР	—	822	988	1071
8. Якутская АССР	5172	7679	10 980	17 415
в) Дальний Восток				
1. Приморский край	17 004	18 256	19 464	20 211
2. Хабаровский край	14 130	14 571	16 591	17 591

Таблица 7 (окончание)

Регион, республика и другое национально-территориальное образование	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.
3. Еврейская АО	---	1158	1460	1499
4. Амурская обл.	---	5369	7948	9095
5. Камчатская обл.	2921	3728	4652	5837
6. Корякский АО	298	353	441	471
7. Чукотский АО	504	1607	1995	2270
8. Магаданская обл.	3021	5295	6793	8024
9. Сахалинская обл.	11 679	11 153	11 030	10 699

<sup>1\*</sup> Крымские татары учтены в общем составе татар.

<sup>2\*</sup> По переписи 1989 г., в числе татар Краснодарского края 17 217 человек были крымскими татарами.

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.). Зарубежная диаспора татар формировалась в разное время. В Румынии и Польше татары являются давними жителями. В остальных странах они в основном появились в XIX – начале XX в., иногда и позже. Исключение составляет Турция, где крымские татары поселились уже в конце XVIII в.

# ХОЗЯЙСТВО И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА XIX–XX ВЕКОВ



## ГЛАВА 6

### ТРАДИЦИОННОЕ ХОЗЯЙСТВО

**Т**радиционное хозяйство, т.е. хозяйство доиндустриальной эпохи, у разных, даже родственных народов, в зависимости от природной среды обитания, социального, экономического положения, происхождения и иных особенностей существенно различалось. С полным основанием сказанное можно отнести к татарам. Особое положение занимали наиболее многочисленные волго-уральские, или поволжские татары, расселенные на обширном пространстве в разных природных зонах, имевшие развитую экономику и многоотраслевое хозяйство.

На приоритет, отдаваемый населением той или иной отрасли хозяйства в конкретном регионе, большое влияние оказывала природная среда. Так, Среднее Поволжье, Прикамье, Окско-Сурское междуречье – центральные районы расселения поволжских татар – расположены в лесной, отчасти в лесостепной зонах. Здесь в основном равнинный рельеф, умеренный климат с теплым летом, снежной зимой, достаточным увлажнением, относительно плодородные серые лесные, тем более черноземные почвы способствовали занятию земледелием. Иное дело – южные районы Приуралья и Зауралья: пересеченная местность предгорий, континентальный климат с суровыми малоснежными зимами даже при господстве черноземных почв ставили земледелие в стесненные условия, но были благоприятны для занятия животноводством.

Близкая ситуация сложилась в Западной Сибири: недостаток пахотных угодий в заболоченной местности бассейна Иртыша, Тобола и Томи компенсировался обилием пастбищ и сенокосов. Поэтому в основе хозяйства сибирских татар, особенно тюменских, тарских, было животноводство, дополняемое земледелием, охотой, рыбной ловлей. У переселенцев – поволжских татар в этих природных условиях наряду с традиционным для них хлебопашеством возросло значение скотоводства.

Примером приспособления хозяйственной культуры к природной среде являются поволжские татары-переселенцы в Астрахаиском крае. Здесь резко континентальный климат с недостаточным увлажнением и бесплодные почвы полупустыни. Переселенцы о своей земле сообщали, что "...оная к хлебопашеству неспособна" по причине того, что "...много болот, грязей, камыша и голых песчаных бугров, но еще множество соленых озер" (Дело об отводе... Л. 5). Земледелие у них почти исчезало, оставались лишь небольшие посева проса, а также пшеницы и овса. Но сильно увеличились масштабы животноводства, которое у местного населения – ногайцев, карагашей, а также калмыков – еще до начала XX в. было ведущей отраслью хозяйства. По тем же причинам у переселенцев широко распространились овощеводство и бахчеводство (Фадеев. Л. 18).

Очень многое в хозяйственной ориентации населения зависело от развития производительных сил страны в определенный исторический период, сословного и со-

циального положения отдельной группы татар и имущественной состоятельности конкретной семьи. Ясачные, с первой четверти XVIII в. – государственные, крестьяне, какими были в основном казанские татары, пользовались землей по общинному праву с уравнительным распределением наделов и податей. Такая форма общественной и экономической организации имела как положительные стороны (коллективизм, замедление темпов разложения деревни), так и отрицательные аспекты (мало способствовала прогрессу хозяйственной культуры). Процесс имущественной дифференциации государственной деревни, сопровождавший становление капитализма, в сочетании с растущим безземельем приводил к социальной поляризации сельского общества: в конце XIX в. в Казанской губернии беднота составляла 58,5% деревни, зажиточное крестьянство – 5,3% (Смыков, 1973. С. 60). Традиционное полунатуральное земледельческо-животноводческое хозяйство вели лишь представители постоянно сокращающейся прослойки середняков. Именно эти крестьяне были носителями патриархальных агрокультурных и хозяйственных традиций народа. Большая же часть татарской деревни, беднейшие и зажиточные слои основной доход получали не со своего надела и земледельческого хозяйства, а от сторонних приработков и промыслов. Современник писал: “...татары-крестьяне не все занимаются земледелием, многие из них, особенно безземельные или малоземельные, живут отхожими промыслами, работая в той же Казани на русских и татарских мыльных и кожевенных заводах, занимаясь извозом и т.д.” (Сперанский. С. 12). Еще более конкретным был земский чиновник, также в конце XIX в. отмечавший, что в татарском ауле крестьянин, не прибегающий к промыслам, – исключение (Труды статистической экспедиции... С. 145). Причем в этом просматривалась парадоксальная ситуация, поскольку крестьяне объективно (сословной принадлежностью, паспортным режимом, общинной порукой) и субъективно (по традиции ощущая себя прежде всего земледельцами) были привязаны к земле. Не случайно отходники стремились вернуться домой к началу сельскохозяйственных работ, деревенские ремесленники в большинстве случаев сочетали промысел с работой на своем наделе. Многие крестьяне заработанные на стороне деньги направляли на поддержание своего хозяйства – аренду земли, приобретение семян, орудий, скота.

Еще более сложная ситуация складывалась в Окско-Сурском междуречье, на коренной территории татар-мишарей, пользовавшихся землей по наследственно-подворному (четвертному) праву. С течением времени они потеряли большинство земельных и податных привилегий и к концу XIX в. оказались в экономическом положении еще худшем, чем казанские татары: земли было меньше, заметнее имущественное расслоение. Поэтому число занятых вне наделными приработками у них было выше.

Служилые татары в Приуралье, оренбургские и верхнеуральские казаки в это же время были в лучшем положении: больше земли, налоги не столь обременительные. Но и в их среде шли процессы экономической дифференциации.

Другой, традиционной и тесно связанной с земледелием отраслью хозяйства являлось, конечно, животноводство. Достаточно древними занятиями были охота, рыболовство, пчеловодство и собирательство. Издавна важную роль в экономике народа играли разнообразные ремесла, с течением времени достигшие стадии мануфактуры и фабрики. К концу XIX в. большинство татар, причем не только поволжских, прибегали к разнообразным сторонним, вне своего надела, земледельческим и неземледельческим, ремесленным промыслам. Характерным и довольно распространенным среди всех социальных категорий татар, особенно среди казанских, касимовских, татар-мишарей, а также сибирских бухарцев, было занятие торговлей и различными видами торгово-посреднической деятельности.

**Земледелие.** Татарские крестьяне, особенно в Поволжье и на Урале, пользовались заслуженным уважением в крае. Современник писал: “Хлебопашество у татар идет очень успешно и это надо отнести... исключительно к их трудолюбию” (Прозин. С. 259). Земледелие и земледельческая культура народа были высокоразвиты



Рис. 15. Пахота. Д. Нагаево Ульяновской обл. 1981 г.

для своего времени и имели многовековую традицию (рис. 15). Свидетельством последней, помимо многочисленных фактов археологии и средневековой истории, служат общая агрикультура, единая и по большей части самобытная лексика земледельческой тематики и т.д. Это не означает, что в земледелии татар не было местных особенностей, обусловленных природной средой, влиянием соседнего населения и иными причинами. Но все варианты и отступления от общей традиции агрикультуры носили второстепенный и исторически поздний характер.

При всей самобытности земледелие татар развивалось согласно общим природным и социально-экономическим законам в русле эволюции хозяйства народов России. Имея богатую и древнюю агрикультуру, татары охотно пользовались и опытом соседних народов, активно и творчески применяли новые орудия, приемы и методы в своей земледельческой практике. Так, созданная пермскими кустарями в середине XIX в. на основе сохи и сабана знаменитая курашимка быстро распространилась и в хозяйствах татар. Имел место и обратный процесс: изготовленный татарскими кузнецами д. Кульбаева Мараса и соседних селений Чистопольского уезда Казанской губернии кустарный плуг, работавший лучше фабричных, но стоивший дешевле, вскоре стал широко употребляться и в соседних Спасском, Бугульминском уездах, в том числе русскими, чувашскими земледельцами (*Халиков Н.А.*, 1995. С. 53).

Пашенное земледелие в Среднем Поволжье и Прикамье было известно еще именьковским племенам середины I тыс. н.э. В Волжской Булгарии, по крайней мере в центральной части, оно стало основой экономики. Масштабы земледелия были такими, что булгары имели возможность во время голода неоднократно посылать хлеб во Владимиро-Суздальскую Русь. Уже в домонгольское время были заложены основы агрикультуры: системы земледелия, традиционный набор сельскохозяйственных растений, пахотные орудия и прочие элементы, в общих чертах сохранившиеся и в более позднее время.

В XIX – начале XX в. ведущей системой земледелия у татар, прежде всего в Среднем Поволжье, Прикамье и Окско-Сурском междуречье, была паровая в форме трехполья, возникшая еще в булгарское время. Пахотные земли подразделялись



на три клина: паровое (*кара пар, такыр басу*), озимое (*арыш басуы, көзге чачу*) и яровое (*солы басуы*) поле, равные по размеру и ежегодно меняемые. Паровое поле, особенно на выпаханных почвах, по возможности удобрялось. Это мероприятие зависело от количества скота на дворе и, соответственно, от навоза – практически единственного удобрения того времени, от удаленности полей от усадьбы, от общей экономической состоятельности хозяйств. Традиция паровой системы и уважения полей нашла отражение и в устройстве крестьянской усадьбы: крытые помещения и загоны на дворе для скота, помимо прочего, служили и для сбора и сохранения навоза.

На рубеже XIX–XX вв., особенно в предвоенное время, преимущественно зажиточными крестьянами на отрубях и хуторах делались попытки внедрить более совершенные системы земледелия – трехполье с занятым паром, многополье, стали применяться и минеральные удобрения.

В северных районах, в Сарапульском и Глазовском уездах Вятской губернии, еще во второй половине XIX в. сохранялись остатки некогда распространенной подсеčno-огневой системы земледелия. Татары, как и другие народы в лесной зоне, осваивали участки под пашню, выжигая, а позднее вырубая растительность (лесные перелог). Об этом свидетельствуют и названия деревень, например Ошник (*ышна* – новоросчисть, подсека). Такие поля засеивались несколько лет подряд, часто монокультурой – рожью, овсом, затем из-за быстрого истощения почвы забрасывались на десятилетия. Расчистка леса под пашню требовала значительных трудовых затрат; поэтому здесь дольше, чем в южных районах, сохранялись патриархальные (большие неразделенные) семьи.

Еще одной, некогда широко распространенной в булгаро-татарской агрикультуре системой земледелия, отчасти сохранившейся в многоземельных общинах в Среднем Поволжье и Прикамье и в XIX в., была залежно-переложная. С падением плодородия пашни забрасывали (они отдыхали 5–20 лет), а затем распахивали новый участок. О былом значении этой системы, как и подсечной, свидетельствуют многочисленные упоминания “пашни наездом” в средневековых писцовых книгах и других документах. Эта система земледелия, вопреки ошибочному мнению, о ее примитивности обладала несомненными достоинствами: залежи активно использовались как пастбища, новоросчисть или хорошо отдохнувший перелог в течение нескольких первых лет давали большие урожаи. Были и недостатки: плотная дерновина перелогов для взмета требовала орудий плужного типа и многочисленной упряжки, что было доступно лишь состоятельным домохозяевам. Впрочем, остальные выходили из этого затруднения, организуя “супругу” – *өмэ*: собрав рабочий скот с нескольких дворов, по очереди обрабатывали свои участки. В Среднем Поволжье и Прикамье, если была возможность, истощенные пашни трехполья забрасывали в краткосрочный перелог (так называемое пестрополье).

Иными были способы восстановления плодородия почвы в восточных и южных районах. В Пермском и Башкирском Приуралье и в Зауралье, сравнительно многоземельных, практиковалось сочетание паровой и переложной систем: близлежащие к селению (удворные) пашни эксплуатировались по правильному трехполью с обязательным уважением, дальние (окольные) пашни – как перелог или пестрополье (пар + перелог). По мере продвижения к югу доля перелогов возрастала. Причем если у татар – государственных крестьян Оренбургской губернии, имевших наделы в 5–15 дес., залежи и перелог сочетались с паровым полем, то у многоземельных казаков господствовала переложная система. Подобное же сочетание паровой и переложной систем земледелия практиковалось татарами-переселенцами и местным тюркоязычным населением в Западной Сибири. У заболотных татар близ Тобольска до начала XX в., как, впрочем, и у русских крестьян этого же района, еще сохранялись следы подсеčno-огневой системы земледелия.

Совершенно иной была ситуация в Астраханском крае. Местные природные условия абсолютно не соответствовали традиционным для татар-переселенцев спосо-

бам восстановления плодородия почв. Здесь применялось лиманное земледелие: хлеба выращивали на обвалованных и осушенных участках мелководных заливов – ильменях. Удобренные плодородным илом в теплом климате пашни давали богатые урожаи в основном проса, но их подготовка и обслуживание требовали огромных трудозатрат. Поэтому земледелие в Астраханском крае занимало скромное место.

Развитой агрикультуре татар соответствовал и широкий набор полевых сельскохозяйственных растений. В зоне господства паровой системы земледелия, в Окско-Сурском междуречье, в Среднем Поволжье и Прикамье, почти половина всех хлебов приходилась на долю озимой ржи – *арыш*. К концу XIX в. по мере распространения паровой системы земледелия на юго-восток посевы ржи несколько увеличились и в Приуралье. Большую часть ярового клина занимал овес – *солы*, о месте которого в наборе хлебов свидетельствует название ярового поля *солы басуы*. Обе культуры относились к так называемым серым хлебам, биологически тяготели к лесной зоне и потреблялись преимущественно внутри крестьянского хозяйства. Изделия из ржаной муки занимали видное место в национальной кухне, а солома использовалась на корм скоту, как кровельный материал. Овес был основной фуражной культурой, и его посевы возрастали по мере увеличения гужевых перевозок.

В отличие от этих хлебов яровая пшеница – *бодай* была товарной культурой. Требовательная к качеству пашни, она возделывалась в Среднем Поволжье и Прикамье главным образом состоятельными домохозяевами. А в зоне предпринимательского земледелия на Южном Урале и в Нижнем Поволжье пшеница господствовала в посевах.

Довольно популярной была пшеница двузернянка – полба – *борай*. В Елабужском уезде Вятской губернии, например, ее посевы у татарских крестьян во второй половине XIX в. были в 2 раза большими, чем у русских или удмуртских хлебопашцев (Материалы по статистике Вятской губернии. Елабужский уезд. С. 54). Показательно и то, что мордва называла ее “татарским хлебом” (*Якубцинер*. С. 83). Полба – древнейшая культура болгаро-татарского земледелия, и едва ли случайно ареал ее наибольшего распространения в XIX в. (Закамье) точно совпадает с границами домонгольской Волжской Булгарии. Полба присуща только агрикультуре казанских татар и почти не возделывалась мишарями. Она же входила в состав обрядовой пищи татар-кряшен. Крестьяне ценили ее как крупианую культуру за своеобразный вкус и маслянистость. Но хлеб из полбяной муки быстро черствел, поэтому полба предназначалась почти исключительно для собственного потребления.

Почти повсеместно татары возделывали ячмень – *арпа*, о традиционности которого свидетельствует и другое название – *ашлык* (хлеб). Характерной культурой было просо – *тары*, значительные посевы которого были в Окско-Сурском междуречье. Просо, как и ячмень, – культура ранней стадии земледелия, и их значительное место в агрикультуре мишарей, возможно, следует увязывать с исторически поздним оседанием предков последних – буртас-мажар и со значительными включениями полукочевых кипчак-ногайцев в субэтнос в эпоху Золотой Орды и Казанского ханства.

Гречиху – *кара бодай* понемногу выращивали почти в каждом хозяйстве. Она вошла в земледельческую практику татар сравнительно поздно – во многих деревнях Предкамья, например, лишь во второй половине XIX в. Широкому распространению гречихи препятствовали ее низкая товарная и хозяйственная ценность, требовательность к качеству пашни. Из бобовых возделывали горох – *борчак* и чечевицу – *ясмык*, из прядильных растений лен – *элен* и коноплю – *киндер*. Можно считать, что чечевица и конопля более характерны для агрикультуры татар, хотя по своим биологическим особенностям эти растения тяготеют к южным районам, татарские крестьяне даже в Предкамье отдавали предпочтение именно этим культурам. К рубежу XIX–XX в. посевы прядильных растений из-за распространения дешевых фабричных тканей сокращаются. Лишь у кряшен, более приверженных тра-

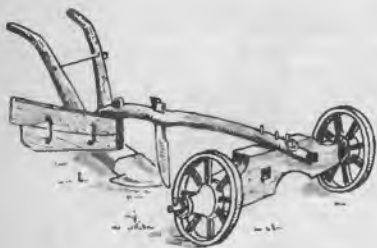


Рис. 16. Поволжский плуг-сабан. XVIII–XIX вв. (реконструкция)

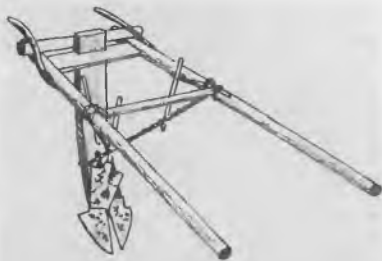


Рис. 17. Соха Среднего Поволжья и Приуралья. XVIII–XIX вв. (реконструкция)

диционному быту, они оставались неизменными. Как доступное лакомство во многих хозяйствах выращивали подсолнечник – *көнбазыш*; в Самарской и Саратовской губерниях его возделывали и с промышленными целями.

Татарские крестьяне использовали разнообразный производственный инвентарь, в том числе различные пахотные орудия. Последние соответствовали применявшимся системам земледелия и подразделялись на две группы – сохи и плуги.

Орудия плужного типа были представлены прежде всего традиционным сабаном – тяжелым деревянным плугом с колесным передком и упряжкой из нескольких тягловых животных (рис. 16). Современники и исследователи не без оснований называли его “татарским”. Г. Фирстов в середине XIX в. писал: “Сабан распространен преимущественно между земледельцами – татарами Оренбургской, Симбирской, Саратовской, Астраханской губерний и частию Казанской...” (Фирстов. С. 208). Это было древнейшее орудие в земледелии народа: плужные лемехи и резцы находят не только на памятниках Волжской Булгарии, но и на протоболгарских поселениях салтово-маяцкой культуры. При внешней неказистости и громоздкости сабан был хорошо приспособлен для взмета плотных целинных земель, поэтому без принципиальных изменений просуществовал до начала XX в. В прошлом этот плуг использовался наряду с сохой во многих деревнях Среднего Поволжья и Прикамья; во второй половине XIX в. сабан господствовал в зоне залежно-переложной системы земледелия на Южном Урале.

Соха – *сука* в земледелии татар, как и других народов, была старинной конструкции: с двумя первыми сошниками, перекладной полицей и запряжкой в одну лошадь (рис. 17). По конструктивным особенностям такое орудие предназначалось для старопахотных почв, поэтому соха бытовала в районах паровой системы земледелия – в Окско-Сурском междуречье, Среднем Поволжье и Прикамье. С расширением ареала трехполья, продолжавшимся обнищанием крестьянства и сокращением численности рабочего скота соха распространялась на восток и юго-восток, в приуральские уезды. История появления сохи у татар и их предков агроэтнографами специально не рассматривалась. Но подобное орудие известно уже на археологических памятниках домонгольской Волжской Булгарии. Можно предположить, что к булгарам соха попала из земледельческой практики народов лесной полосы, славянских или финских (Краснов. С. 185).

В северных уездах Казанской, в Вятской, Пермской и Уфимской губерниях татарские крестьяне применяли различные модификации сохи и плуга. Для пахоты участков, расчищенных из-под леса, использовали косулю – орудие с корпусом сохи и рабочими частями плуга (рис. 18). В Вятской и Пермской губерниях, известных развитой металлургической промышленностью и кустарными ремеслами, активно шла работа по усовершенствованию традиционных орудий. В результате в середи-



*Рис. 18.* Косуля кукарская. Начало XX в. Д. Байгильдино. Республика Башкортостан. 1980 г.



*Рис. 19.* Полусабаны Приуралья. Вторая половина XIX в. (реконструкция)



*Рис. 20.* Рамная борона. Начало XX в. Д. Кугеево. Республика Татарстан. 1975 г.

не-второй половине XIX в. здесь возникли новые сохи, так называемые одностронки (в отличие от обычной сохи отваливавшие пласт на одну сторону) и полусабаны: лемех, кунгурка, чегандинка и особенно знаменитые курашимские соха и сабан (рис. 19). К концу столетия эти орудия в Приуралье вытеснили традиционные сохи и сабаны. В Зауралье тот же курашимский сабан был известен как соха-коле-суха. Уместно подчеркнуть, что все эти орудия – результат совместного творчества крестьян разных национальностей, в том числе и татар. Одним из прототипов подобных орудий был поволжский сабан.

Орудия боронования пашни в основном сводились к разным вариантам одной и той же деревянной рамной бороны (*тырма* – у казанских татар, *себерке* – у мишарей) с деревянными, а к концу XIX в. – преимущественно с железными зубьями (рис. 20). В северных уездах Казанской и в Вятской губернии в это же время сохранялись плетеные бороны и, единично, бороны-суковатки, или смык, орудие подсечения земледелия.

Полностью металлические бороны, как и фабричные стальные плуги, жнейки, молотилки и другие сельскохозяйственные машины, до первой мировой войны в центральных районах широкого распространения не получили. По сравнению с крестьянами других национальностей современной земледельческой техники у татар было меньше. По справедливому мнению исследователей, причина коренилась в общей экономической придавренности татарских хозяйств (Смыков, 1984. С. 168).

В Сибири местное население, занимавшееся хлебопашеством, пользовалось точно такими же пахотными орудиями, явно заимствованными у татар-переселенцев и русских крестьян (что не исключает, впрочем, существования в прошлом и самобытных орудий, например подобных ралу). В пользу этого свидетельствует одинаковая конструкция сох, борон, а также общие названия их деталей у сибирских татар и казанских.

Важной порой для земледельца были уборка хлебов и сенокос. Повсеместно для жатвы озимой ржи, в меньшей степени – овса, полбы применяли серп – *урак* фабричного, реже кустарного производства. Низкорослые хлеба при плохом урожае, а также гречиху, горох, чечевицу убирали косой – *чалгы*. К концу XIX в. для уборки яровых начинает употребляться коса современного вида (литовка, стойка), часто с грабельками. Показательно, что татары и русские использовали ее активнее, чем крестьяне других национальностей. На Южном Урале большие посевы хлебов, особенно пшеницы, убирали только косой с грабельками – *тырмалы чалгы*. Для сенокосения, помимо обычной косы, на лесных опушках, заболоченных лугах до конца столетия применяли архаичную косу-горбушу. Если литовка в агрикультуре татар – сравнительно позднее заимствование, то серп и горбуша – традиционные орудия: на памятниках Волжской Булгарии имеются многочисленные находки таких же орудий; названия *урак* и *чалгы* – общетюркские и единые для всех групп татар. Характерно, что в Предкамье, где сильнее сохранились народные традиции, бытовали специальные наруканьки из холста – *жиңсә*, предохранявшие руки от порезов при жатве серпом, а расшитые *жиңсә* входили в число свадебных подарков, что свидетельствует об их древности.

Сжатый хлеб для дозревания и просушки ставили в поле в различные клады снопов. Копнообразные или продолговатой формы клады из 25–100 снопов, преимущественно яровых хлебов, – *чумәлә*, *зурит*, *дунгыз*, – бытовавшие в лесостепной и степной зонах, характерны и издавна присущи агрикультуре народа. *Чумәлә*, например, по способу укладки и по названию широко распространена не только у татар, но и у других тюркоязычных народов Евразии. Другую группу кладей составляли островерхие *сослан* и *бәбкә* из 5–20 снопов, приспособленные к дождливой осени лесной полосы, где они широко и применялись. Судя по названию и другим признакам, в земледелие татар эти формы проникли из славяно-русской практики. У татар-мишарей в Окско-Сурском междуречье господствовала кладь *крест*, *крестец* – явное южнорусское заимствование. Преимущественно в Вятской и Пермской гу-



Рис. 21. Сноповозка. Д. Курчеево. Республика Башкортостан. 1979 г.

берниях, в Сибири снопы сушили архаичным способом на жердях в форме шалаша, конуса или на сухих деревьях с сучьями – *шелче, шаше*. На специальной сноповозке – *көлтә арбасы* (рис. 21) доставленные на гумно – *ындыр* снопы для хранения укладывали в продолговатые скирды из 10–30 возов и более. Но повсеместно татары, как и многие другие тюркоязычные народы, предпочитали сооружать *кибән* круглой формы. Обычно *кибән* ставили на помост – *кибән аягы*, предохранявший снопы от сырости и мышей. Современник отмечал, что так поступали в крае только татары (Рычков П., 1767. С. 146). Есть веские основания считать *кибән*, как и *чумәлә*, древнейшей кладью в агрикультуре народа. Показательно, что *кибән*, сохранив оригинальное название, использовали и многие русские крестьяне в Поволжье (Бусыгин. С. 101).

Если в степной зоне при сухом климате и больших урожаях довольствовались сушкой урожая в поле, то в лесостепной полосе и, особенно, в лесной прибегали к огневой сушке в овинах и зерносушилках. Овины у татар были двух типов – *шиши* и *срубные*. Овин-*шиш* – *шеш эвен* состоял из земляной ямы, иногда обложенной камнем или укрепленной деревянным срубом в несколько венцов, с печью-каменкой или без нее (тогда огонь разводили прямо на земляном полу). Поверх ямы устанавливали конус из жердей, на который опирались подготовленные к сушке снопы. Такой овин был распространен от Окско-Сурского междуречья на западе до Сибири на востоке. В Поволжье его использовало все местное население, но особенно татары (Распопов. С. 76; Черемшанский. С. 315). Будучи малопроизводительным и пожароопасным, он тем не менее благодаря простоте и дешевизне просуществовал до 30-х годов XX в. Срубный овин – *буралы эвен* был двух видов – ямный и верховой. Последний бытовал в самых северных районах расселения татар, в Вятской и Пермской губерниях. И тот и другой состояли из двух срубных камер, причем у первого вида, как явствует из названия, нижний сруб помещался в земле. Здесь в печикаменке разводили огонь; в отделенной от нее полом с продухами верхней камере на колосниках из жердей помещали снопы. К концу XIX столетия появились однокамерные риги с топкой по-белому, более дорогостоящие, но и обладавшие преимуществами (снопы лучше просушивались и, главное, зерно не пахло дымом). Ма-

лоимущие крестьяне повсеместно сушили снопы в протопленной бане, зерно – в ней же, или на печи в избе, а также на солнце.

В агрикультуре народа существовало несколько способов обмолота снопов, из которых наиболее распространенными были молотья цепами и животными. Цеп – *чабагач*, *субгагач* (мишари называли его еще и *чип*, *чеп*) применялся прежде всего для обмолота ржи, особенно в деревнях лесной и лесостепной полосы. Копытами лошади топтали горох и гречиху, овес и полбу. В степной зоне хлеба, главным образом пшеницу, молотили топтанием, телегой, в XIX в. – деревянным или каменным ребристым катком. В отличие от, скорее всего, заимствованного цепа молотья лошадейми – традиционный для татарских земледельцев способ, отличавший их от других народов Поволжья и Урала. Отлаженной была и техника молотья: ток – *ындаыр табагы* был не прямоугольным, как при молотье цепом, а круглым. В центре тока часто устанавливали столб, вокруг которого ходили на аркане животные. Повсюду у малоимущих крестьян, у кого не хватало хлеба и посевного материала до нового урожая, сохранились архаичные способы молотья хлестанием об борону, о прясло, о специальные козлы – *тэпэшлэп сугу*, и оббивкой палкой – *кагып сугу*. Оба способа восходят к начальным этапам агрикультуры вообще и предков татар в частности. Молотилки ручные, конные, тем более паровые появились лишь на рубеже XIX–XX вв. Из-за дороговизны в Среднем Поволжье и Прикамье они не получили широкого распространения. На Нижней Волге, в Приуралье, Зауралье, в зоне товарного земледелия, при больших урожаях и нехватке рабочих рук молотилки использовались значительно чаще.

Как и все крестьяне, татарские земледельцы просевали и сортировали зерно вручную деревянную лопатой: подбрасывали зерно поперек ветра – полновесное падало ближе, мякину, семена сорняков, мусор ветром относило дальше. Иногда веяли из ведра, пудовки на сквозняке в проеме ворот, дверей сарая. В XIX в. стали применять большие решета – грохоты – *илэк*, а к концу столетия в практику быстро стали входить ручные веялки местного кустарного производства. Этому способствовала, невзирая на высокую стоимость (12–18 руб., цена хорошей коровы), их завидная производительность. В Предкамье возник даже своеобразный промысел, когда владелец веялки за плату обслуживал односельчан и окрестные деревни.

Для помола зерна на муку служили прежде всего стационарные мельницы – *тегерман*, водяные и ветряные. Первые были мощнее и производительнее, но простаивали зимой и в летнюю межень. А главное, для них были необходимы подходящие реки. По этой причине в Зауралье, где преобладал приозерный тип расселения, ветряных мельниц было в несколько раз больше (Общие сведения...). Напротив, в обширном реками Елабужском уезде Вятской губернии в середине XIX в. было 200 водяных мельниц, а ветряных – считанные единицы (Кор. С. 525). Но если в начале столетия в Волго-Камском регионе и на Урале их соотношение было приблизительно равным, то со временем наметилась тенденция к увеличению числа ветряных мельниц, так как леса вырубались, реки мелели. В Саратовской губернии, например, в середине XIX в. были только водяные мельницы, а к концу столетия стали появляться и ветряные.

Водяные мельницы (рис. 22) появились в Поволжье в XVI–XVII вв., на Урале – в XVII в. (Савич. С. 50). В Предкамье, Пермском и Башкирском Приуралье еще до середины XIX в. бытовали архаичные мельницы – мутовки и крупорушки – колотки. Ветряные мельницы были шатровой конструкции (рис. 23). Более древние столбовые мельницы, распространенные ранее, во второй половине XIX в. выходят из употребления. Все крестьянские стационарные мельницы имели по одной-две пары, редко больше, жерновов-поставов. На некоторых водяных мельницах устраивали сукновалки, толчеи для коры: мелко раздробленная дубовая или ивовая кора предназначалась для дубления овчин и кож в мастерских ремесленников. Изредка на них же сооружали крупорушки.



Рис. 22. Водяная мельница. Д. Такталачук. Республика Татарстан. 1970 г.



Рис. 23. Ветряная мельница. Д. Тат. Алат. Республика Татарстан. 1973 г.

Практически в каждом крестьянском хозяйстве были ручные ротационные мельницы – *кул тегермане*, деревянные, реже каменные (рис. 24). Распространены были и ступы – *киле*, предназначенные для рушения крупы, давления конопляного масла, использовались они и как льномялки (рис. 25). Ступе соответствовал обычно ручной пест; в Приуралье встречался вариант с пестом, укрепленным на конце гибкой жерди (рис. 26), а в Оренбуржье – ножная ступа среднеазиатского типа. Ручные мельницы и ступы – древние орудия в агрокультуре татар, как и многих других





*Рис. 24. Ручная мельница. Д. Расмакаево Челябинской обл. 1979 г.*



*Рис. 25. Ступа. Д. Большой Ачасыр. Республика Татарстан. 1975 г.*



*Рис. 26. Ступа. Д. Казкеево. Республика Татарстан. 1970 г.*

земледельческих народов. Об этом же свидетельствуют и единые для всех групп татар названия – *тегерман* и *киле*. Стационарные мельницы были известны уже булгарам: крупные жернова, диаметром около метра, приводимые в движение, скорее всего, животными, найдены на многих домонгольских памятниках.

Зерно, муку, крупу, а также другие продукты крестьяне хранили в клетки или амбаре – *келэт*. Для зерна в клетки сооружали срубные закрома – *лар*, *бура*; муку держали в деревянных кадках. У зажиточных крестьян хлеб находился в каменных или кирпичных кладовых. Распространены (особенно в лесостепной и степной полосе) были и подвалы. В южных районах, в Оренбургской, Астраханской губерниях, изредка еще встречался архаичный способ сохранения зерна в земляных ямах. Сооружения для хранения урожая у татар и по конструкции, и по названию мало чем отличались от таковых других народов Поволжья и Урала. Интересно, что в Пермской губернии татары, как и марийцы, свои амбары ставили на столбики (Лопов. С. 70). Отметим, что это была обычная практика коренных народов лесной полосы, в частности, сибирских.

Следует подчеркнуть особо уважительное, любовное отношение татарского крестьянина к земле и родному аулу, сохраняющееся даже в современных сложных социальных и экономических условиях. Это – следствие многовековой земледельческой практики. Очевидны развитая для своего времени агрикультура народа, крепкие трудовые традиции, многочисленные обряды, поверья и приметы соответствующей тематики. Ярким примером может служить *сабантуй* – древний весенний праздник плуга (чего нет даже у таких исконных земледельцев, как русские крестьяне). До недавнего времени сохранялись и по сути языческие земледельческие обряды: “сев” яиц вместе с зерном по пашне; моление дождя и др.

Татарские земледельцы хорошо знали практическую агрономию: местные и сезонные особенности климата, свойства почв и растений. По фенологическим признакам: стадиям роста трав и деревьев, поведению животных, птиц, насекомых – безошибочно определяли сроки сева, жатвы и иных полевых работ. Но это не мешало в затруднительных случаях обращаться к опыту соседей, особенно чувашских хлебопашцев. Имея собственную развитую агрикультуру, татары активно и творчески применяли новые орудия, приемы и методы в своей земледельческой практике.

**Садоводство, огородничество, собирательство.** Кухня татар Поволжья и Урала традиционно основывалась на мучных и мясо-молочных продуктах. Издавна в пищу употребляли культурные и дикорастущие плоды, ягоды, овощи и пр. Знаток быта народа К. Фукс отмечал: “В огородах у трудолюбивых татар насажено всего в изобилии: картофель, лук, свекла, морковь и капуста – все эти овощи они запасают на зиму” (Фукс. С. 28). Позднее ему вторил краевед Н.П. Штейнфельд: “Огородничество у татар развито сравнительно с хлебопашеством в достаточной степени” (Штейнфельд. С. 312). Сказанное относится прежде всего к населению Заказання. В целом же в XIX – начале XX в. огородничество и садоводство у татар, да и не только у них, были в запущенном состоянии. Так, в статистическом описании Самарской губернии отмечалось, что татары, чувашки, мордва “мало сажают и употребляют овощи” (Материалы для статистики России. Вып. III. С. 58). Аналогичные свидетельства можно найти в документах по Уфимской, Оренбургской, Саратовской и других губерниям (Халиков Н.А. 1995. С. 115). Такое положение обуславливалось несколькими причинами. Нередко просто не хватало усадебной земли под огороды. Имело место и отсутствие традиции: Н.И. Воробьев не без оснований считал, что навыки садоводства могли быть утрачены в результате частых поздних переселений татар (Воробьев, 1953. С. 73). Но главная причина коренилась в общей экономической слабости крестьянских хозяйств. Вечно занятые поисками дополнительных приработков, большинство селян просто не имели времени и сил на разведение садов и систематическое огородничество. Не случайно современный отмечал, что татары: “...особенно зажиточные (курсив наш. – Н.Х.), занимаются огородами с большим старанием...” (Материалы для географии..., 1868. С. 423). Помимо социальных,

были и некоторые этнические различия в степени распространения этих отраслей хозяйства. На Урале, например, где в целом садов и огородов у татар почти не было, верхнеуральские кряшены – нагайбаки получали самые разнообразные овощи со своих огородов (Оренбургский листок).

Большую часть огородной, а иногда и близлежащей полевой земли у татар Среднего Поволжья на рубеже XIX–XX вв. занимал картофель. Появившееся в агрикультуре сравнительно поздно, это растение трудно приживалось на крестьянских наделах (о чем говорят и “картофельные бунты” населения Вятской губернии, протестовавшего против навязываемых администрацией посевов этой культуры), поскольку нарушало привычный и устоявшийся севооборот. Но в скором времени картофель, обладавший высокой урожайностью и биологической массой, стал “вторым хлебом”. Его же называли главной пищей бедняков (Труды статистической экспедиции... С. 151), а поскольку эта социальная категория татар была самой многочисленной в сравнении с другими народами Поволжья, то и разведением картофеля особенно отличались именно они (Материалы для статистики России. Вып. IV. С. 19). Тем не менее на Урале, например, до первой мировой войны данная культура еще не прижилась. Причем здесь нередко и русские крестьяне употребление картофеля считали за грех (Расонов. С. 71). Еще дольше его не возделывали в Астраханском крае и в Сибири. Часть огородной приусадебной земли, особенно до широкого распространения дешевых фабричных тканей, занимали посевы конопли, поскольку под эту культуру требовалось обильное удобрение.

Из овощей особой любовью пользовался лук – *суган*. Выращивали также капусту – *кэбестэ*, которую солили на зиму, морковь – *кишер*, огурцы – *кыяр*, свеклу – *чөгендер*, редьку – *торма*, чеснок – *сарымсак*. Кряшены возделывали табак. Эти растения, если не выращивали сами, охотно покупали или выменивали у русских соседей. Репа – *шалкан*, хотя обычно не считалась огородным растением (традиционно, как у всех народов лесной и лесостепной полосы, она выращивалась первой культурой на подсеке или лесном перелог), до широкого распространения картофеля занимала его место на столе. Популярным растением на огороде была тыква – *кабак*. Многие из распространенных в наше время культур: томаты, перец, кабачки и др. появились лишь после Великой Отечественной войны. Наконец, овощеводство издавна и в больших масштабах было важнейшим занятием в благодатном, обильном солнцем и влагой Астраханском крае у местных, особенно юртовских, татар.

В Чистопольском уезде Казанской губернии во второй половине XIX в. именно татарами предпринимались безуспешные попытки возделывать арбузы. Но настоящее систематическое бахчеводство – выращивание дынь – *кавын* и особенно арбузов – *карбыз* – бытует южнее. Бахчи содержали многие оренбургские казаки. А в Астраханском крае, в том числе и у татар-переселенцев, бахчеводство являлось важнейшей отраслью хозяйства. Отлажена была и агротехника разведения этих культур. Например, для обильного полива бахчей сооружали сложные водоподъемные устройства – *чигири*. Свежие и соленые арбузы, арбузный “мед” (вываренный сок) были обычной пищей. Те же арбузы служили важным продуктом торговли и даже фуражной культурой.

Для татар, особенно в Заказанье, были характерны небольшие садики перед фасадом дома. Но здесь чаще росли декоративные кустарники, рябина, черемуха. Как и огороды, сады в прошлом могли себе позволить в основном лишь состоятельные домохозяева. Так, в богатом селе Азеево Тамбовской губернии почти на половину из 318 дворов приходилось 5,5 тыс. плодовых деревьев (Сборник статистических сведений по Тамбовской губернии, табл.). В целом зажиточные касимовские татары почти все имели сады. В Окско-Сурском междуречье, а также в Предволжье в отдельных местностях было развито и промышленное садоводство. Не случайно в деревнях Нурлаты, Хозесаново Цивильского уезда Казанской губернии, например, улицы носили название “Садовая”. Эта отрасль хозяйства была развита и

в Астраханском крае. Из плодовых деревьев и кустарников были распространены яблоня – *алма агачы*, вишня – *чив*, смородина – *карлыган*. На Урале и в Сибири садоводство у татар до последнего времени не было распространено.

В XX столетии, после 1945 г., особенно в 60–70-е годы, садоводство, как и огородничество, получило дальнейшее развитие. Появились многочисленные новые культуры. Именно в то время данные отрасли хозяйства приобрели современный облик и сейчас практически каждая семья имеет ухоженный сад или хотя бы огород.

С незапамятных времен для татар, как и для других народов, дикорастущие плоды, ягоды служили существенным дополнением к столу. Собирали лесную малину, землянику, чернику, ежевику, бруснику, клюкву; в степной зоне – вишню, терн, боярышник. Большой популярностью пользовалась черемуха. Охотно собирали дикий лук, чеснок, борщовник, щавель и другие растения. Некоторые татары, особенно в Вятской и Пермской губерниях, солили и сушили грибы: однако большинство татар категорически отказывались употреблять их в пищу, считая все без исключения грибы ядовитыми. В сибирских деревнях по Иртышу важное место в хозяйственных занятиях занимало шишкование кедра. Кедровые орехи, хотя урожай их случался раз в несколько лет, служили и для собственного потребления, и для пополнения бюджета. Поэтому кедрачи охранялись, сроки сбора, количество орехов строго регламентировались.

**Животноводство** у поволжских татар, давно оседлого народа, было важной, но в XIX в. все же уростепенной и подсобной земледелию отраслью хозяйства. Лишь у некоторых периферийных групп, и особенно у астраханских и сибирских татар, оно играло более заметную роль. Всех татар отличало любовное отношение к домашним животным, в первую очередь к лошадям (в этом просматривается кочевое прошлое их предков). Об этом же свидетельствуют и неперменные конные скачки во время древнего праздника сабантуй, сохранившиеся до наших дней.

Традиционное животноводство в рассматриваемое время (XIX– начало XX в.) в Поволжье и Приуралье носило преимущественно натуральный потребительский характер и служило нескольким целям. Скот и птица были источником продовольствия (мясо, молоко, яйцо) и сырья для домашних ремесел и кустарной промышленности (шкура, кожа, шерсть, пух, кость). Лошади и быки (волы) – основная тягловая сила в хозяйстве. Навоз служил важнейшим и почти единственным удобрением для пашен трехполья.

В прошлом, особенно до середины XIX в., животноводство у татар было в удовлетворительном состоянии. Современник писал: “Скотоводство находится в наиболее лучшем виде только у татар, так как ни у одного из племен, населяющих губернию (Казанскую. – *Н.Х.*), не видно столько тучных и отличных коров, лошадей и овец” (*Вечеслав. С. 5*). Однако уже во второй половине столетия положение меняется в худшую сторону, поскольку кормовая база скотоводства, сенокосы и выгоны, сократилась в Окско-Сурском междуречье, Среднем Поволжье и в Прикамье ниже допустимого предела, причем особенно сильно у татар. В результате в Казанской губернии безлошадных среди татар было 34%, русских – 24, чувашей – 8% (*Смыков, 1984. С. 153, табл. 34*). В Малмыжском уезде Вятской губернии у татар безлошадными была почти половина домохозяев (Материалы по статистике Вятской губернии. Т. I. С. 89). О том, что количество скота напрямую зависело от благосостояния крестьян, в том числе от обеспеченности кормовыми угодьями, свидетельствует пример многоземельных касимовских татар: в д. Болотце в начале XX в. на 350 дворов было несколько тысяч лошадей. Та же закономерность прослеживается у тептярей, мишарей и татар-казачков Южного Урала, у которых в это же время на хозяйство приходились многие десятины сенокосов и выгонов: соответствующим было и количество скота. Неудивительно, что в станции Озерки Оренбургского уезда в 400 дворах насчитывалось 3 тыс. голов крупного рогатого скота; у отдельных казаков были стада овец в 1,5 тыс. голов (*Халиков Н.А., 1995. С. 124*). Все это дало основание заметить А. Алекторову, что “скотоводство сос-

твляет важнейшую отрасль промышленности между татарами” (Алекторов. С. 117). Как и земледелие, животноводство на Южном Урале к концу XIX столетия все более приобретало черты товарного.

В западных и центральных районах расселения поволжских татар в стаде преобладал крупный и мелкий рогатый скот. Поскольку татары в пище издавна привержены баранине, овец у них было больше, чем у соседних народов (Воробьев, 1953. С. 73). Многие держали коз, если корова была недоступна, да и козье молоко не без оснований считали целебным. Лошади прежде всего выполняли тягловую функцию, но конина употреблялась и в пищу.

Содержание скота в этих районах было стойлово-пастбищным: с весны до поздней осени животные под присмотром пастухов находились на выгоне, по снятии урожая – на жнивье; на ночь возвращались во дворы. Лошади, кроме рабочих, все лето могли быть вне деревни. Зимой крупный скот содержали в хлевах – *абзар*, *азбар* и в конюшнях – *ат абзары*, мелкий – в тех же хлевах или в сараях – *лапас*. В сильные морозы почти повсеместно небогатые хозяева, кроме касимовских и пермских татар, молодой, а иногда и весь немногочисленный скот помещали в жилую избу. Летом животных держали на подножном корме. Только рабочие лошади во время пахоты и перед дорогой получали сено и овес. Зимой основным кормом была ржаная и овсяная солома; неимущие крестьяне для этой цели нередко в конце зимы с наступлением бескормицы снимали солому с крыш.

Как отмечалось в литературе того времени, в Поволжье лошади и скот были простой крестьянской породы (Список населенных мест по сведениям 1869 года. С. СССXVIII). Из-за скудного питания, условий содержания животные были малорослыми, лошади – слабосильными. В Приуралье встречались башкирская и киргизская лошади (азиатской или монгольской породы), неутомимые в бегах, они широко использовались в ямском разгоне. Коровы в центральных районах были легковесные и давали всего лишь от 20 до 60 ведер молока в год. Более крупная киргизская порода мясного направления называлась линейной, поскольку разводилась казаками на Оренбургской сторожевой линии. Овцы тоже были мелкие, давали немного грубой шерсти. В южных районах Самарской и Оренбургской губерний держали курдючных ордынских овец. Татары, как и чуваши, в отличие от соседей баранов не холостили. В этом можно усматривать следы скотоводческого прошлого их предков. Оренбургские казаки разводили пуховых коз, поставлявших сырье для знаменитых оренбургских платков. Любопытно, что все попытки развести этих коз в других губерниях (например, в Пензенской) успехом не увенчались.

Среди крестьянского скота планомерной селекционной работы не велось: случайные станции – редкое явление, да и породистый скот при плохом содержании быстро вырождался. Очень слабо поставлена ветеринарная служба, поэтому болезни, переходившие в эпизоотию, были бичом животноводства. Особенно свирепствовали они в Пермской и Оренбургской губерниях на пути прогона скота в центральные районы России. Некоторую несложную помощь могли оказать лекари-коновалы, среди которых было много татар. Этим промыслом занималось, например, мужское население нескольких деревень в Симбирской губернии.

Скотоводство татар в восточных районах, в Приуралье, Зауралье, Сибири, имело иной облик. Так, в Пермской губернии, отчасти в Вятской, в Сибири обычным был свободный способ выпаса скота, без пастуха: животные с весны до осени самостоятельно бродили в округе, лишь дойные коровы и козы на ночь возвращались в селение. В этом случае для предохранения от погравы обязательно огораживали хлебные поля и селения. В Сибири часто изгородь отстояла на значительном удалении от околицы, образуя обширный выгон. Заметно, что подобная традиция вообще характерна для населения лесной полосы.

На Южном Урале, особенно у тептярей, мишарей и казаков, скотоводство приобрело широкомасштабный характер. Состав стада здесь заметно различался: в середине XIX в. у мишарей Оренбургской губернии 30% составляли лошади, 50% – ов-



Рис. 27. Колодный улей. Д. Старый Мелькен. Республика Татарстан. 1970 г.

летом почти не кормили, предоставляя им добывать пропитание самостоятельно (поэтому куры были проворные, но мелкие). Татары же уделяли этому внимание, отчего качество мяса было выше. Традиционно и заметно больше, чем соседние народы, татары разводили уток, индеек и особенно гусей, их мясо было самым любимым (Воробьев, 1953. С. 96), а пух и перо шли на многочисленные перины и подушки, которыми так богат был быт татарского народа. Осенью для обработки заколотых гусей собирались даже специальные помочи – *каз эмәсе*.

**Пчеловодство** – *умартачылык* (бортничество и его пасечная форма) – древнее и популярное занятие народа. Его истоки восходят к раннему средневековью, к финно-угорским соседям – булгарам. Мед и воск были одними из важных экспортных продуктов Волжской Булгарии. В XVI–XVII вв. в документах встречаются многочисленные упоминания бортей и бортных угодий во владении татар. Современник отмечал: “Татары занимаются пчеловодством преимущественно в сравнении с другими” (Казанская история Николая Баженова. С. 11).

Первоначально пчеловодство существовало в форме собирательства меда диких пчел, затем – собственно бортничества: искусственного изготовления бортей в дуплах больших деревьев. Но на протяжении XVIII–XIX столетий по мере истребления старых лесов оно изживало себя. Борты сменили колодные улья – *умарта*, *бүкән умарта*, которые первоначально подвешивали на деревьях. В XIX в. пчеловодство приобрело пасечную форму (рис. 27). В начале XX столетия стали внедряться рамочные улья современного вида. Колодные улья зимой оставляли на улице, укрыв соломой и еловым лапником; рамные обязательно убирали в подполье

цы и козы и лишь 20% – крупный рогатый скот (Черемшанский. С. 163). Следовательно, большинство составляли животные, способные тебеневать – добывать корм из-под снега. На то была серьезная причина: обширные кормовые угодья позволяли содержать много скота, но соответственно требовались и чрезмерные трудовые затраты для заготовки кормов на зиму. Выход был, как это практиковали скотоводческие народы Евразии, в круглогодичном пастбищном содержании. С этой целью на все лето выходили на летовки – *жэйләу*, а жилищные хозяева свой многочисленный скот держали и на зимовках – *кышлау*. Обычно все это происходило на удаленных хуторах – *утар*, где рядом с выгонами часто располагались и посевы хлеба. Показательно, что у сибирских татар на Иртыше близ Усть-Ишима сохранилось название населенного пункта “Летнее” (*Жэйләу*).

Развитой отраслью хозяйства было птицеводство. Охотно держали кур, поскольку яйца служили хозяйкам распространенным средством обмена на предметы первой необходимости и галантерею у бродячих торговцев, не случайно Среднее Поволжье и Прикамье были крупнейшим оптовым рынком яиц в России. Обычно птицу, особенно кур,

избы, на пасеке – в полужемляные омшаники. Детально разработана была техника изготовления ульев, содержания пчел, охрана ульев от медведей и т.д.

Пчеловодство, несмотря на популярность и выгодность, было по силам прежде всего зажиточным домохозяевам. Кроме социально-экономических, имелись и территориальные особенности в распространении этой отрасли хозяйства. Казанские татары улья держали преимущественно на усадьбе. Татары-мишари, особенно в Закамье и Приуралье, предпочитали устраивать пасеки, нередко очень крупные, вне деревни, на опушках леса. Пчеловодство было особенно развито в Казанской и Уфимской губерниях. Здесь в середине XIX в. на каждого пчеловода приходилось от 13 до 35 ульев, а в отдельных случаях пасеки насчитывали до 500 ульев (Халиков Н.А., 1995. С. 134–135).

**Охота** – *аучлыкъ* в прошлом играла заметную роль в хозяйстве татар и их предков, учитывая богатство фауны того времени. Еще для булгар важное значение имела добыча пушнины, свидетельством этому являются многочисленные находки томаров – специализированных наконечников стрел на археологических памятниках. Подобная охота не утратила значения и позже, о чем говорят “бровые гоны” во владении татар. В XVII в. в Пермском Приуралье ясак платили пушшиной. Но к XIX столетию охота, особенно в Окско-Сурском междуречье и Среднем Поволжье, где исчезали последние островки естественных мест обитания зверей и птиц, утратила былое значение. В периферийных же районах, где плотность населения была не столь высока, охота даже сохраняла промысловое значение. Так, в середине века отмечалось, что в северных уездах Саратовской губернии “крестьяне, и еще более мордва и татары выгодно промышляют звериною ловлею” (Безносиков. С. 141–142).

Способы добычи зверя и птицы у татар, как и у их соседей, имели два направления, две традиции – лесную и степную. Первая подразумевала преобладание пассивных приемов охоты – устройство всевозможных ловушек: ловчих ям, силков, сетей-тенет, капканов, самострелов. Степная традиция просматривалась в активных способах добычи: травля зверя собаками, ловчими птицами, облавная охота, гоньба на лыжах по глубокому снегу, особенно охота верхом на волка, лису. Последней с азартом предавались мишари Приуралья (Ахмаров. С. 63). Деление на степную и лесную традиции условное; и в степной полосе ставили капканы, сооружали ловчие ямы и т.д., но общая тенденция имела место. В отдаленном прошлом использовали лук и стрелы, у поволжских татар они рано вышли из употребления. В XIX в. повсеместно вместо них применялось ружье. Лишь в Сибири у заболотных татар на Иртыше близ Тобольска, например, лук сохранялся до конца столетия.

Охотились на разного зверя, от белки до лося и медведя, на боровую и водоплавающую птицу. Там, где существовали условия, приоритет отдавался пушному зверю. Особенно развита охота была на Урале и в Сибири, в Тоболо-Иртышском междуречье, у татар-переселенцев и особенно у сибирских татар. Для многих здесь она служила постоянным промыслом. Генерал-губернатор Сибири в 1825 г. отмечал, что “инородцы Тарского округа живут охотой и рыболовством” ...со своими охотничьими угодьями, избушками зайками, амбарами на столбах для добычи, собаками-лайками, пороуд которых оберегали (Обращение... С. 2). Способы охоты местного населения, особенно устройство ловушек-кулем, пастей и черканов, имели аналогии как среди угорского населения, так и среди охотников Саяно-Алтая. Вообще же в культуре сибирских татар, особенно северных групп, прослеживается явное влияние хантов (культ медведя, например, у заболотных татар).

**Рыболовство** в крае издавна было подспорьем населению. Крупномасштабное промысловое рыболовство у поволжских татар, оттесненных от берегов Волги и Камы после 1552 г., не сохранилось. Лишь в Приуралье и в Сибири оно еще имело самостоятельное экономическое значение. Активно занимались добычей рыбы, особенно ценных осетровых пород, уральские и оренбургские казаки; в середине XIX в. писали, что у них “промышленность составляют рыболовство, скотоводство



Рис. 28. Рыболовные снасти (*морда*). Д. Казкеево, Республика Татарстан. 1970 г.

и земледелие” (*Житков*). В Западной Сибири население некоторых деревень практически жило рыболовством. Наконец, в Астраханском крае рыболовство было одним из главных отраслей хозяйства.

Как и другие народы, татары повсеместно пользовались разнообразными снастями и сооружениями для добычи рыбы: удочками, блеснами, ловушками-мордами, вентириями, сетями, бреднями, неводами, переметами (рис. 28). Во многих местах, особенно на водоемах в лесной полосе, сохранялось острожение рыбы и устройство заколов-езов в виде плетеной изгороди поперек реки. Сооружением последних особенно отличались, скорее всего под влиянием угорского населения, сибирские татары. Характерно, что они же, как и соседи-ханты, употребляли рыбу в пищу в сыром виде (строганина).

**Ремесла и промыслы.** Татары издавна были народом ремесленным. Средневековое феодальное государство предков татар – Волжская Булгария – имела развитую экономику, одной из ведущих отраслей которой было ремесло. Разнообразная продукция болгарских мастеров служила не только нуждам населения, но и важной статьей экспорта. Ремесленники в своей работе опирались как на собственный богатый опыт, так и активно перенимали традиции народов Кавказа, Ирана, Средней Азии, связь с которыми активизировалась после вхождения болгарских земель в состав Золотой Орды. В итоге сложилась передовая для своего времени техника и технология ремесла, производились разнообразные и оригинальные изделия. Не случайно у современных татар истоки традиционного ремесла, технологических приемов, орнаментации восходят к этому времени.

Ремесла поволжских татар XIX – начала XX в. были разнообразны и многочисленны: по отдельным подсчетам, их было от 50 до 150. Они подразделялись на обработку древесины и лесохимию, переработку волокнистых веществ растительного и животного происхождения, обработку кожи, металла, камня, минеральных веществ и др.

Одними из самых распространенных были промыслы и ремесла, связанные с деревом и деревообработкой: лесохимические, рогожно-кулеткацкий, плотницкий, столярный, токарный, бондарный, экипажный и т.п.



Лесохимические промыслы – углежжение, сидка дегтя и смолы, в которых татары принимали активное участие, тяготели преимущественно к лесной полосе, особенно к районам заводской промышленности в Предкамье и на Урале. Только в Казанской губернии в конце XIX в. насчитывалось 300 смолокурен, принадлежавших татарам и русским (Еще о кустарной промышленности). Многие промышляли добычей “шадрика”-поташа (углекислого калия). Был даже известен высококачественный “казанский шадрик”, что, по-видимому, не случайно: поташ применялся прежде всего для выделки кож, производством которых славились татары и их предки.

Почти в каждой деревне, особенно у казанских татар, были профессиональные плотники, занимавшиеся изготовлением домов, общественных и хозяйственных построек, мечетей. Благодаря мастерству и трудолюбию они пользовались уважением у соседних народов. Современник отмечал: “...я часто видел, что татарские мужики занимались строением деревянных домов в русских деревнях” (Фукс. С. 9).

Среди переселенцев-татар в Сибири было много плотников. Напротив, у татар-мишарей, за исключением сергачской подгруппы, это ремесло развития не получило, в их деревнях плотничали русские и мордовские мастера. Распространенным, особенно в отходнической форме, был промысел по пилке досок: в некоторых аулах Цивильского уезда Казанской губернии им занимались в каждом втором дворе. Популярным было и столярное дело: изготовление мебели, домашней и кухонной утвари. Этим особенно отличались крещеные татары Казанской губернии: в частности, в нескольких деревнях Мамадышского уезда ежегодно производили до тысячи штук дверей для среднеазиатских юрт (Мухаметшин Ю.Г. С. 53). Мастера-токари выделывали посуду, баясины и т.д.; в описании ремесел того же Мамадышского уезда читаем: “...выделкой чашек занято инородческое население, главным образом татарское” (Косолапов. С. 39). Татары в Поволжье практически монополизировали производство ткацкого оборудования: берд, веретей, челноков. (Воробьев, 1953. С. 129–130). Распространен у татар был и промысел по выделке боидарной клепки и паркетной дощечки, изготовление разнообразных ведер, кадок, бочек (рис. 29).

Среднее Поволжье и Прикамье издавна было крупным транспортным центром. Соответственно здесь, особенно в Казанской губернии, в XVIII–XIX вв. процветало производство телег, саней и т.п. В экипажном промысле активно участвовали и татарские мастера (рис. 30 А–Г). В Лаишевском уезде, например, этим занималось население целых деревень; в деревнях Верхние и Нижние Темерлики в конце XIX столетия ежегодно изготавливали до 120 тыс. упряжных дуг. Сложилась и достаточно узкая специализация: одни ремесленники вытачивали хомуты, седелки, сгибали дуги, полозья, ободья, другие изготавливали колеса и колесные станы, третьи выделывали и собирали собственно сани и телеги, тарантасы (Халиков Н.А., 1998. С. 44–47).

Плотническое, столярное, боидарное, токарное дело у поволжских татар, особенно казанских, – древнее ремесло, о чем убедительно свидетельствуют и многочис-



Рис. 29. Боидарный бочонок для катыка. Д. Милля-Тамак. Республика Татарстан. 1977 г.



Рис. 30. А-Г. Экипажный промысел. Изготовление саней. Д. Кулуши, Республика Татарстан, 1971 г.







*Рис. 31. Изготовление рогож. Д. Уразбахтино. Республика Татарстан. 1970 г.*



*Рис. 32. Изготовление кулей. Д. Уразбахтино. Республика Татарстан. 1970 г.*

ленные находки соответствующего инструмента и изделий на памятниках Волжской Булгарии, средневековой Казани.

Многие татары, в основном в Предкамье, были заняты добычей и обработкой луба и лыка, ткачеством рогож и сшиванием кулей (рис. 31, 32), плетением лаптей (рис. 33), витьем веревок и т.п. Особенно массовым был рогожно-кулеткацкий промысел. В конце XIX в. только в Казанском и Царевококшайском уездах Казанской губернии насчитывалось свыше 3 тыс. ремесленников-татар, вырабатывав-



Рис. 33. Лапти. Заказанье, Республика Татарстан. Середина XX в.

ших ежегодно более 200 тыс. кулей и рогож. Еще в середине столетия промысел здесь принял характер кооперации и рассеянной мануфактуры (Халиков Н.А., 1998. С. 32) и даже приобрел национальную окраску: на Волге для перевозок хлеба использовали кули "татарской работы" (Сельскохозяйственная статистика Саратовской губернии. С. 51). Из-за вздорожания сырья по мере истребления липовых лесов, засилия скупщиков, промысел был одним из малооплачиваемых. Само производство отличала крайняя антисанитария: "В небольшую избушку, где жило 5–6 человек, вносили смерзшееся мочало, здесь его оттаивали и сортировали, от чего получалось много грязи и пыли... Работали в невероятной духоте и сырости, что губительно отзывалось на здоровье кустарей" (Татары Среднего Поволжья и Приуралья. С. 79). Рогожи – *чытта* выделяли на стаях двух типов – горизонтальном и вертикальном (рис. 34, 35). Первый, более совершенный и поздний, мог быть заимствован у соседних народов, в частности у марийцев (Воробьев. 1953. С. 130). Второй, архаичный, возможно, принадлежал татарской ремесленной традиции. Практически монополизирован татарами в Поволжье был промысел по изготовлению мочальных веревок и канатов – *бау*, *аркан*, сосредоточенный преимущественно в Казанской губернии.

Повсеместно, но в основном в качестве домашнего ремесла, бытовало изготовление лаптей – *чабата*. При этом нет оснований считать лапти традиционными для культуры поволжских татар: само понятие *чабата* означает "кожаная обувь", а форма и технология их изготовления, скорее всего, заимствованы у мордвы и чувашей (Рэхимова. С. 111; Халиков А.Х., 1989. С. 24). Татарские ремесленники применяли косос плетение с прямым носком; уступая по красоте лаптям русских, они были не только дешевле, но и практичнее. Такую обувь охотно носили все народы края, включая и русских крестьян. Не случайно в Казанской и Уфимской губерниях у татар сложился кустарный промысел по изготовлению лаптей. В большом количестве скупщики направляли их в низовые поволжские губернии, на прииски и т.д.

Многие татары, особенно в Казанской, Вятской, Уфимской губерниях, были заняты производством изделий из луба, лозы и т.п.: лукошек, корзин, мебели, кузовов

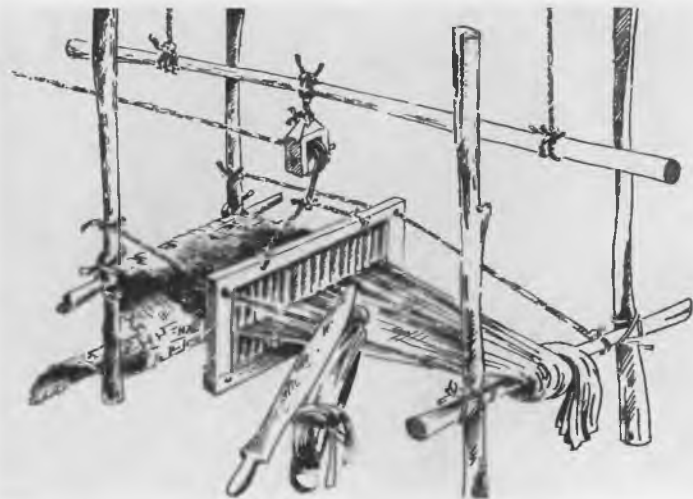


Рис. 34. Горизонтальный стан для изготовления рогож (реконструкция)

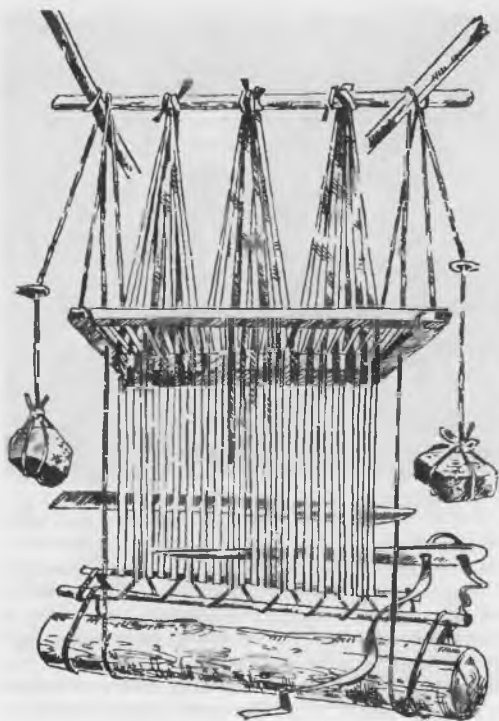


Рис. 35. Вертикальный стан для изготовления рогож (реконструкция)



Рис. 36. А, Б. Плетеная мебель. Д. Старый Смаиль. Республика Татарстан. 1973 г.

тарантасов (рис. 36, А,Б). Так, в д. Ташкирмень Лаишевского уезда Казанской губернии плели ягодные, бельевые, дорожные корзины, в с. Владимирове Мамадышского уезда той же губернии – решета.

Практически каждый крестьянин мог произвести простейшую обработку шкуры для собственных хозяйственных нужд. Качественной выделкой этого сырья занимались профессиональные ремесленники.

Особенно много скорняков было в Касимовском уезде Рязанской губернии. где к началу XX в. насчитывалось 26 овчинных и мерлушечных “заводов”. В Казанской губернии, в Мамадышском и Казанском уездах, в районе с центром в пос. Шемордан, с середины XIX в. сложилось крупное производство по обработке овчин. Основную роль в концентрации и организации промысла на капиталистических началах здесь сыграли касимовские предприниматели. Мастера обрабатывали овчины, доставляемые татарскими же скупщиками из Оренбургской губернии и Средней Азии. Следует отметить, что у татарских ремесленников технология обработки сырья была той же, что и у других народов Поволжья, более совершенной, чем в Казахстане и Средней Азии: овчины квасили в ржаном тесте с солью, а не в кислом молоке с золой, дубили отваром коры, а не в дыму (Жданов. С. 341), причем такие способы в целом восходят еще к традициям Волжской Булгарии (Город Болгар, 1988. С. 245).

Именно благодаря татарским мастерам Среднее Поволжье и Прикамье, особенно районы Заказанья, были главными центрами обработки кожи в России. Здесь выделывались знаменитые юфть (особым образом обработанная, прочная, предназначенная главным образом для обуви кожа крупного рогатого скота, окрашенная в черный или красный цвет) и сафьян (мягкая козья, реже овечья и телячья кожа, окрашенная в яркие, зеленые, желтые, красные цвета, используемая для



Рис. 37. Инструментарий шерстобита. Заказанье. Республика Татарстан. Начало XX в.

обуви и галантерейных изделий), издавна, с раннего средневековья известные во всем мире как “аль-булгари”. Производство долгое время существовало в форме кустарного ремесла. И, надо полагать, не случайно именно в Казани Петром Великим была основана одна из первых в России “пумповых” (кожевенных) мануфактур.

Обработанная кожа предназначалась для галантерейных, шорных изделий, но в первую очередь – для выделки обуви. Сельские кустари повсеместно изготавливали относительно простую повседневную обувь: кожаные калоши, туфли, сапоги. Но татары прежде всего славились выделкой так называемой татарской или казанской узорной обуви из юфты и сафьяна. Особым образом выкроенные кусочки разноцветной кожи сшивались специальным швом шелковыми или металлизированными нитками, образуя мозаичный узор изделия. Центр производства, к концу XIX в. принявшего характер рассеянной мануфактуры, сосредоточивался в Казани и в селениях Лаишевского и Казанского уездов. В момент расцвета промысла на рубеже XIX–XX вв. в нем участвовало около 10 тыс. человек, преимущественно татар, выпускавших ежегодно около 3 млн. пар обуви. Яркие, красиво орнаментированные сапоги и туфли пользовались любовью среди зажиточных слоев общества, причем не только татарского; такую обувь охотно носили и русские, ее поставляли в Сибирь, Среднюю Азию, на Кавказ, в обе столицы, даже за пределы России – в Англию, Францию. Считается, что прототипом ичигов и туфель послужили среднеазиатские образцы, скопированные татарскими мастерами. Однако узорная кожаная обувь с потайным швом известна на памятниках волжских булгар (Город Болгар, 1988. С. 245–247); кожаные сапоги с аппликацией, подобные ичигам, найдены в раскопах ханской Казани. Напомним, что такие, ныне широко распространенные слова, как “сапоги”, “башмаки”, “чеботы”, “чулки”, имеют тюркское происхождение (Рэхимова. С. 115).

Среди всех ремесел особенно выделялся промысел по обработке шерсти – шерстобитный и валяльно-войлочный (рис. 37). Мастера-шерстобиты были почти в каждой деревне. В Казанской, Вятской, Симбирской, Уфимской, Пермской губерниях промысел стал кустарным. В конце XIX в. в Казанском уезде насчитывалось 250 дворов мастеров-татар в Мамадышском – 600, в Малыжском уезде Вятской губернии – 400 дворов, почти столько же – в Мензелинском уезде Уфимской губернии. В Западной Сибири, в частности в Тобольской губернии, сбивали войлок и валяли шерсть именно поволжские татары-переселенцы и мастера-отходники. В Казанской губернии, в районах Заказанья – в Кукморе, Шемордане, Малмыже, Атне и соседних селениях татар во второй половине XIX в. на этой базе сложился крупный центр переработки шерсти, принявший форму кооперации и рассеянной мануфактуры, затем появились фабрики с паровыми двигателями и шерстобитными маши-





Рис. 38. Кожевенная мастерская. Заказанье. Республика Татарстан. 20-е годы XX в.  
Фото Н.И. Воробьева



Рис. 39. Мастер-сапожник с подмастерьем. Заказанье. Республика Татарстан. 20-е годы XX в.  
Фото Н.И. Воробьева

нами. В изготовлении кошм – *киез*, валяных сапог – *киез итек, пима*, шляп татарские мастера достигли особенного совершенства, их изделия не имели равных по чистоте выделки и аккуратности, ими охотно пользовались все народы края. Кукморские валенки, например, черные и белые с узором из красных ниток, носили состоятельные люди всех национальностей. Предполагается, что традиция их изгото-

вления восходит к старинным татарским узорным войлокам. Да и в целом выделка изделий из шерсти у предков татар имеет давние традиции, о чем свидетельствуют многочисленное поголовье овец, наличие иожниц для их стрижки на памятниках Волжской Булгарии и иные факты.

Очень важным и повсеместно распространенным занятием было ткачество, к середине XIX в. существовавшее во всех видах организации ремесла – от домашнего до мануфактурного производства и фабрики. Так, в Царевококшайском уезде Казанской губернии уже в начале XVIII в. купцы “из мурз служивых татар” Хозе-сеитовы основали первые кумачовые “фабрики”. Несколько позднее в Предкамье на базе развитого ремесла и концентрации национального капитала членимость мануфактур настолько возросла, что произведенный здесь кумач составлял три четверти российского производства (Журнал мануфактуры...), а владельцами предприятий и занятыми на них наемными рабочими в большинстве своем были татары. К середине XIX в. появляются и фабрики с паровыми двигателями, в частности основанные Акчуриными в Симбирской губернии. На протяжении второй половины столетия из-за конкуренции фабричных тканей из Центрально-Промышленного района крестьянское ткацкое ремесло, особенно в Предкамье, почти сходит на нет, сохраняясь в качестве домашнего производства.

Популярным среди татарок было такое рукоделие, как плетение кружев, салфеток и т.п., особенно распространенное в Предкамье. Здесь, в д. Нырты например, этим ремеслом, носившим с середины XIX в. характер кустарного промысла, было занято около 300 человек, почти все женское население. В южных уездах Оренбургской губернии было распространено вязание изделий из козьего пуха, особенно знаменитых пуховых платков. В промысле участвовало около 10 тыс. женщин, причем пряли нить почти исключительно татарки. Во второй половине XIX в. усилиями предпринимателей-татар производство пуховых изделий было налажено в Астраханской, Пензенской, Рязанской губерниях. О качестве изделий свидетельствуют следующие факты: платок, изготовленный оренбургскими мастерицами, получил медаль на Всемирной выставке, а пуховые перчатки поставлялись для нужд императорского двора (Халиков Н.А., 1998. С. 61–62).

Изготовлением простой повседневной одежды, особенно нижней для членов семьи, занимались непосредственно женщины. Но издавна существовало и профессиональное ремесло по пошиву верхней одежды. Портные, почти исключительно мужчины, обслуживали свое селение и ближайшую округу, работая на заказ из материала клиента. В целом татары монополизировали этот промысел: в Казанской губернии, например, в 70-е годы XIX в. они составляли свыше двух третей всех мастеров (Кустарные и отхожие...). Особенно много ремесленников, изготавливавших одежду из тканей и овчин, было в Предкамье. Не случайно именно здесь, в Лаишевском, Мамдышском, Малмыжском уездах еще в конце XVIII столетия возник крупный центр обработки овчин и пошива верхней одежды, существовавший в форме рассеянной мануфактуры. Был развит и дальний отход портных, из районов Заказья, например, в Приуралье, в Сибирь. Мастера, преимущественно казанские татары и кряшены, работали и в русских деревнях, иередко проживая в них по несколько лет (Бусыгин. С. 303).

Среди ремесел казанских татар выделялось золотошвейное дело – расшивание женских и мужских головных уборов шелковой, золотой или серебряной нитью – *канителью*, а также бисером, искусственным жемчугом, стеклярусом. Возникновение этого ремесла у предков татар восходит к отдаленному прошлому; к концу XIX столетия оно наряду с ичижным делом оформилось в ичижно-каляпушный промысел (поскольку техника окончательного оформления и того и другого была одинаковой и выполнялась одними и теми же мастерицами) в форме рассеянной мануфактуры. В то время только в Казани и близлежащих селениях в нем было занято около тысячи татарок, расшивавших ежегодно до 50 тыс. головных уборов. Широким спросом они пользовались в Средней Азии (Воробьев, 1953. С. 122; Обзор кустарных... С. 58).

Предки татар в средние века имели развитую металлургию. Так, на сельских поселениях волжских болгар изучены доменные печи и кузницы, а в городах известны целые ремесленные металлургические слободы. Используя принудительное дутье и каменный уголь, болгары первыми в Европе научились выплавлять чугун, изготавливали высококачественную сталь. Крупная для того времени металлургия и металлообработка тяготели к городам и слободам. С упадком после 1552 г. городской цивилизации у татар эти отрасли испытали первое серьезное потрясение. Окончательно обработка черных металлов у них исчезла после известных указов XVII–XVIII столетий, запрещавших татарам из-за активного участия в освободительной борьбе и крестьянских восстаниях заниматься кузнечным делом. Показательно, что в конце 20-х годов XX столетия, когда эти ограничения изжили себя, в Мензелинском кантоне Татарской Республики из 231 кузнеца 136 были татары (*Победоносцев*. С. 75). В нескольких деревнях Малмыжского уезда Вятской губернии и Мамдышского уезда Казанской губернии, а также в самой Казани татарские ремесленники изготавливали медную посуду, самовары, кумганы.

Некоторое распространение на селе имели химические ремесла, в частности изготовление мыла и сальных свечей. Но их качество было невысоким, и уже с середины XIX в. изделия кустарей вытесняет продукция заводов Юнусовых, Курманавых, Арслановых в Казани, Кулахметовых в Пензенской губернии (*Статистический атлас...* С. 68). К этой же категории промыслов относится красильное дело, в прошлом тесно связанное с домашним ткачеством и поэтому весьма развитое: в 1875 г. только в Казанской губернии красильным ремеслом занималось 200 человек, в том числе татары. Для окрашивания в XIX в. использовалось преимущественно индиго, приобретаемое оптом на Мензелинской ярмарке. Показательно, что распространение индиго отразилось на общем колорите верхней одежды: к концу столетия стал преобладать синий цвет (*Сафина*. Карта 8). Но довольно долго крестьянки применяли традиционные природные и естественные красители. Так, красно-коричневый цвет получали из отвара луковой шелухи, коры ольхи, черемухи, ивы; желтый – из конского щавеля, бересты; зеленый давали листья березы и дуба, т.п.

Имели место добыча и переработка минерального сырья, особенно выделка сырцового и обожженного кирпича, используемого для кладки печей и домостроительства. Часто сырцовый кирпич изготавливали сами же печники. А там, где практиковалось кирпичное домостроение, в Сеитовой слободе или в Заказанье например, существовало полупромышленное производство кирпича. В Касимовском уезде Рязанской губернии, в частности, насчитывалось около десятка таких заводов. На Урале и в приуральских уездах была развита добыча дикого камня, мела, алебастра, известня на продажу; этим занимались многие малоимущие крестьяне.

**Отходничество.** К разнообразным заработкам вне надела и своего хозяйства крестьяне прибегали и раньше, в средневековье, но в XIX в., особенно в его второй половине, в связи с распространением капитализма и рыночных отношений, с углубляющейся социально-экономической дифференцией общества этот процесс заметно усилился.

Привязанные к своему наделу общинными ограничениями, паспортным режимом, крестьяне стремились найти работу в своем ауле или ближайшей округе – у богатых односельчан, в помещичьих экономиях. В этих случаях широко и повсеместно была распространена по сути полуфеодалная отработочная форма найма в счет оплаты аренды земли, инвентаря, рабочего скота, посевного зерна. Другим массовым видом земледельческого промысла, особенно со второй половины XIX в., была работа “на низах”, “в степи” – в южных уездах Самарской, Оренбургской губерний, в хозяйствах хлебопромышленников и скотоводов. Сюда летом на жатву, сенокос, молотье уходили семьями, нередко целыми деревнями.

К концу XIX столетия по мере развития промышленности, транспорта, роста городов все более увеличивается неземледельческий отход среди крестьян. Они работали в городах дворниками, кучерами, банщиками, истопниками. “Не было тако-

го вида тяжелой работы, где не участвовала бы татарская беднота” (Воробьев, 1953. С. 81). Их охотно нанимали, поскольку татары отличались трудолюбием и добросовестным отношением к своим обязанностям. Если и ранее крестьяне сезонно, в свободное от сельскохозяйственных работ время, трудились на близлежащих мануфактурах, то теперь работа на фабриках и заводах, зачастую далеко отстоящих от дома, становится постоянной. Юридически оставаясь еще крестьянами, фактически они превращались в промышленных рабочих. Множество татар были заняты на приисках и шахтах Урала, Сибири, Донбасса, на нефтепромыслах Баку, рыбных тонях Астрахани, на лесоповале и лесосплаве и т.п. Распространенным и весьма характерным промыслом был гужевой извоз, причем татары не без оснований считались в Поволжье лучшими ямщиками. Многие татары занимались извозом и в Сибири, но там этот промысел был крайне тяжелым из-за огромных расстояний и многочисленных опасностей в пути. Тем не менее в середине XIX в. отмечалось, что редко кто из сибирских татар, живущих по крупным трактам, не занимается извозом (Юшков. С. 97). Особенно этим отличались татары Томской губернии. С развитием железнодорожной сети и парохозяйства к концу XIX в. численность ямщиков сократилась, но увеличилось количество занятых на механическом транспорте. Множество татар работали на волжских и камских пристанях грузчиками. Их уделом были высокий травматизм и смертность, преждевременная старость и инвалидность из-за профессиональных заболеваний.

В ремеслах и промыслах татар наблюдались определенные особенности, в частности, на субэтническом уровне: казанские татары больше занимались ремеслами, татары-мишари – отходничеством. Различия прослеживались и в этническом аспекте: татары, как и русские крестьяне, заметно опережали другие народы Поволжья и Урала в ремесленной и особенно промысловой деятельности. Что касается собственно ремесел, то марийцы и чуваша выделялись в лесных, лесохимических и деревообрабатывающих промыслах; русские – в обработке металлов и минеральных веществ; татары – в обработке кожи и шерсти. Наконец, в сравнении с поволжскими, особенно казанскими татарами, сибирские и астраханские почти не занимались ремесленными промыслами, отдавая предпочтение отходничеству.

Присоединение Казанского ханства к Русскому государству сопровождалось массовым выселением татар из городов. Одним из последствий этого стала утрата некоторых специализированных ремесел – гончарного, стеклоделая, косторезного, каменного зодчества, прежде концентрировавшихся в городах, городской округе и на крупных рынках при них. Позднее, в XVII–XVIII вв., почти исчезло кузнечное дело. Но татары сохранили и успешно развивали некоторые традиционные ремесла – обработку кожи, шерсти, ичижное, золотошвейное дело. Причем они либо монопольно работали в отдельных производствах, как, например в ичижном, либо выпускали продукцию более высокого качества, чем их соседи.

Ремесла татар в XIX – начале XX столетия существовали в разнообразных формах. В условиях полунатурального крестьянского хозяйства продолжали сохраняться многие домашние производства, например ткачество. Каждый крестьянин был и плотником и столяром, мог соорудить незамысловатую постройку, смастерить простейшую мебель, утварь, хозяйственный инвентарь для собственных нужд. В татарских аулах жили и собственно ремесленники (слесари, столяры, скорняки, шорники и др.), изготавливавшие нехитрые, но необходимые в каждом хозяйстве изделия и предметы. Обычно они совмещали ремесленное производство с сельскохозяйственным трудом на своем наделе, обслуживали односельчан и ближайшую округу и работали на заказ, редко – на рынок. Были и кустари-ремесленники, мастера узкой специализации, ориентировавшиеся на рынок. Они изготавливали более сложные изделия, участвовали в производственной кооперации, работали на предпринимателя или скупщика. Такими кустарями были тележники, рогожники и др. На этой основе у татар достаточно рано, еще в XVII–XVIII вв. возникли мануфактуры, рассеянные и централизованные: ткацкие, скорняжные, медеплавильные, химические.

Сказывалось и наличие давних ремесленных традиций, мастеров своего дела, а также избыток рабочих рук на селе – безземельных и малоимущих крестьян. Подобные условия в наибольшей степени сложились в районах Предкамья, в Заказанье. В итоге именно здесь, в Казанском, Мамадышском, Ланшевском и прилегающих уездах, к середине XIX в. сложился крупный ремесленно-промышленный район с национальным капиталом и рабочими.

Часть мануфактур у татар в Казанской, Симбирской губерниях во второй половине XIX в. переросли в валяльно-войлочные, суконные фабрики и т.п. Но широкого развития фабрично-заводская промышленность у татар не получила по нескольким причинам. Сказалась удаленность от крупных городов и рынков, больших рек – основных транспортных путей того времени. Татарский капитал в массе не был крупным и в силу конкуренции со стороны русской промышленной буржуазии более ориентировался на торговлю, а если на промышленность, то обрабатывающую. Имели значение и политическая нестабильность и национальный гнет, отсутствие гарантий в отношении нерусских предпринимателей. Поэтому национальная буржуазия предпочитала не рисковать и вкладывала средства не в промышленность, а в ту же торговлю и торгово-предпринимательскую деятельность, где быстрее совершался оборот капитала и меньше риск лишиться его. Не случайно там, где складывались благоприятные условия, татарский капитал успешно создавал промышленные предприятия.

**Торговлей** и торгово-посреднической деятельностью татары занимались издавна. Предки поволжских татар, булгары, объективно были торговым народом, поскольку обитали в самом центре великого торгового пути между странами Запада и Востока. Они не только активно посредничали в этой торговле, но и сами вели мезовую торговлю с народами Севера, откуда экспортировали меха, кости и многое другое. В XVII–XVIII столетиях нарождавшийся национальный капитал из-за конкуренции русской буржуазии устремился прежде всего в торговлю. Да и правительство поощряло торговое предпринимательство татар, традиционно хорошо знавших обычаи и языки местных и восточных соседей. Что касается мелких торговцев, особенно из крестьян, то зачастую им, занятым сельскохозяйственным трудом, заниматься еще чем-либо систематически не представлялось возможным. А торговать можно было время от времени, хотя эта деятельность и не приносила ощутимой выгоды.

Самой массовой была мелкая разносная и разъездная торговля, которую татары в Поволжье и на Урале практически монополизировали. Они же составляли большинство среди старьевщиков и заготовителей-прасолов. Состоятельные татары держали лавки и магазины, причем в этом качестве они опережали в Прикамье даже русскую буржуазию (Воробьев, 1953. С. 82). Крупные купцы, зачастую выходящие из тех же крестьян, вели масштабную торговлю не только в своем крае, но и далеко за его пределами, включая другие государства. Особенностью рассматриваемого времени было то, что торговый капитал часто выступал и организатором промыслов и промышленных предприятий, как это было в Заказанье, Сеитовой слободе, Троицке, Касимове и других районах. Уместно заметить, что татар издавна отличали деловитость и предприимчивость, позволившие выдвинуться из их среды небольшому числу известных промышленников и торговцев. Так, в знаменитом ичжином производстве видную роль играли предприниматели С. Каримов, Г. Сабитов, Ф. Монасыпов, в прошлом сами крестьяне, начинавшие карьеру на этом поприще в качестве закройщиков (Салихов, Хайрутдинов. С. 105, 109–110, 129–130). Характерно, что многие из них были крупными меценатами, немало сделавшими для развития национальной культуры и интеллигенции.

**Городские рабочие, мещане-ремесленники.** Горожане, являясь ремесленниками, мелкими торговцами, приказчиками, прислужгой, входили в мещанское сословие. В Казани, например, преобладали кожевники, обувщики, скорняки, портные, ювелиры, золотшвейи. Другая группа горожан издавна была представлена купечеством. Городское население постоянно пополнялось пришлыми крестьянами –

сезонными рабочими (дворники, кучера, истопники, грузчики). К рубежу XIX–XX вв. они трудились на фабриках и заводах, порывая с деревней и фактически превращаясь в промышленных рабочих. В XIX–XX столетиях в города Санкт-Петербург, Москву, Харьков активно переселялись татары-мишари из Оксо-Сурского междуречья.

В крупных городах (Казань, Оренбург, Томск и др.) татары селились в обособленных слободах, имевших заметный национальный колорит: дома, расположенные за оградой, богатый внешний декор, садики. Так жили мещане – ремесленники, мелкие предприниматели, торговцы. Быт в таких слободах, как и в целом в России, отчасти напоминал сельский: по возможности разводили огороды, держали домашнюю птицу, мелкий и даже крупный скот.

## ТКАЧЕСТВО

Ткачество – одно из наиболее распространенных и древних ремесел волгоуральских татар. В хозяйстве сибирских татар оно (за исключением изготовления безворсовых паласов – *урмак*, *алмаши*) играло незначительную роль. Холст для пошива одежды сибирские татары приобретали главным образом у соседнего русского населения (Валеев Ф.Т. 1980. С. 138). Астраханские же татары ткачеством не занимались вовсе, что связано с особенностями естественно-географических условий их обитания.

Процесс замены домашних полотен фабричными в XIX в. в среде сельского населения не был повсеместным. Более активно это происходило в деревнях, расположенных вблизи городов, в крупных торговых центрах, а также в районах, связанных с кустарными и отхожими промыслами, и т.д. Еще в первые два десятилетия XX в. домашние ткани оставались основным ресурсом для изготовления одежды во многих татарских аулах, особенно на периферии.

Главным исходным материалом для ткачества являлось растительное (лен, конопля) и отчасти животное (шерсть) сырье. Народный опыт в данной сфере производственной деятельности выработал не только строгую последовательность, неукоснительное соблюдение сроков и технических приемов обработки волокон, но и отвечающее этим функциональным задачам конструктивное многообразие приспособлений, орудий труда.

Для измельчения стеблей конопли и льна применяли мялки – *талкы* различных конструкций и форм: наклонную корневую (рис. 40, 1), горизонтальную ствольную (рис. 40, 2), горизонтальную дощатую (рис. 40, 3), долбленную ступу с вертикальным билом (рис. 40, 4). Доминирующее положение в большинстве районов занимала дощатая на ножках горизонтальная мялка. Ее распространенность в крестьянском быту, скорее всего, объясняется простотой изготовления из доступных пиломатериалов.

После мятья волокно трепали, т.е. очищали от мелких кусочков кострики – *талкыш*, *киндер свяге* с помощью ручного деревянного трепала – *каккыч*, затем подвергали более тонкой обработке – чесанию – *сус тарау*, с помощью щети, которая состояла из деревянной доски с укрепленными на ней в шахматном порядке железными иглами и двух гребней. На большом вертикально укрепленном гребне (его изготавливали из цельного куска дерева) помещалось волокно, его чесали маленьким гребнем (рис. 41, 5).

Овечью шерсть перед прядением очищали от мусора и разбивали на шерстобитном стане (рис. 42, 6).

Для удобства вытягивания нитей из кудели и их скручивания пользовались прялками – *каба* и самопрялками – *чыгыр*. Традиционные прялки различались по устройству: прялка-палка (рис. 41, 7), цельная прялка (рис. 41, 8) и составная (рис. 41, 9). Массовое распространение в среде татар имела составная прялка, собирающаяся из отдельных элементов – донца и лопасти. В зависимости от положения

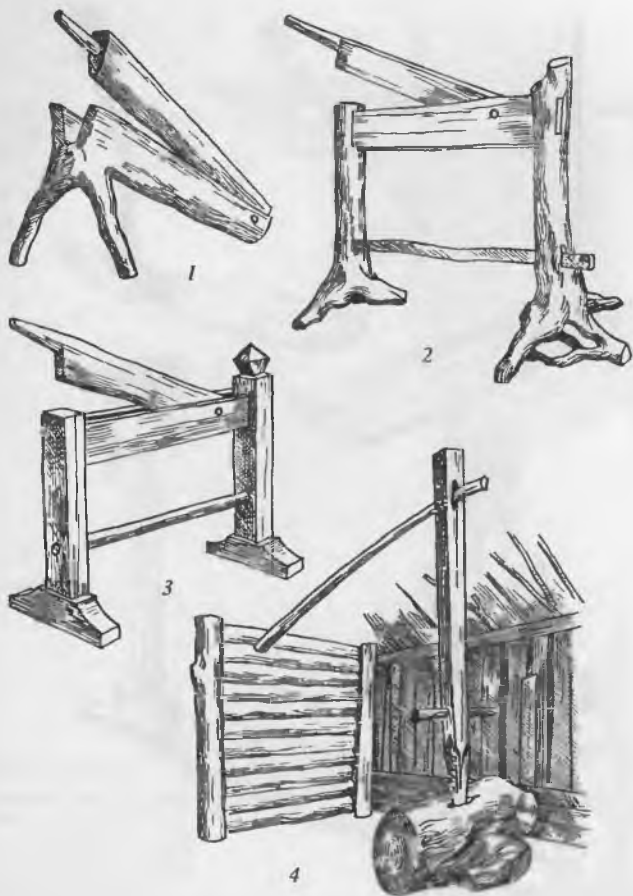


Рис. 40. Орудия обработки конопли и льна

1 – мялка наклонная корневая. Д. Большой Палагай Юкаменского р-на Удмуртии; 2 – мялка горизонтальная ствольная. Д. Никифорово Мамадышского р-на. Республика Татарстан; 3 – мялка горизонтальная дощатая. Д. Копчиково Кунгурского р-на Пермской обл.; 4 – стула с подвижным вертикальным бревном. Д. Ст. Мелькен Меизелинского р-на. Республика Татарстан

основы и соответственно колеса и катушки самопрямки подразделялись на вертикальные – стояк – *шам чыгыр* (рис. 43, 10) и горизонтальные – лежак – *дуңыз чыгыр* (рис. 43, 10а). У татар Предкамья и Пермского Приуралья большим спросом пользовалась вертикальная самопрямка, а в Предволжье – горизонтальная.

В комплекс инструментов для прядения входило веретено – *орчык* (рис. 41, 11), характерное для многих народов Поволжья и Урала.

Готовые нитки с веретена сматывали в мотушки – *килэп* посредством мотовила *килэп агачы* (рис. 44, 12), которое представляло собой деревянный брус с есте-

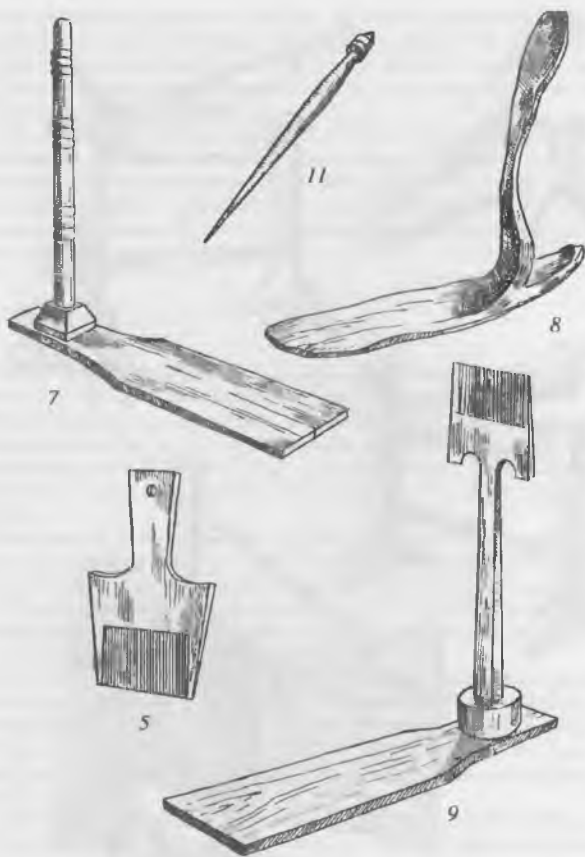


Рис. 41. Орудия чесания и прядения

5 – гребенка. Д. Большая Атия Арского р-на. Республика Татарстан; 7 – прялка. Д. Старые Салманы Алькеевского р-на. Республика Татарстан; 8 – прялка корневая. Д. Шамарданово Слободского р-на Кировской обл.; 9 – прялка составная. Д. Чирки Гршккино Буннского р-на. Республика Татарстан; 11 – веретено с бородкой. Д. Мемдель Высокогорского р-на. Республика Татарстан

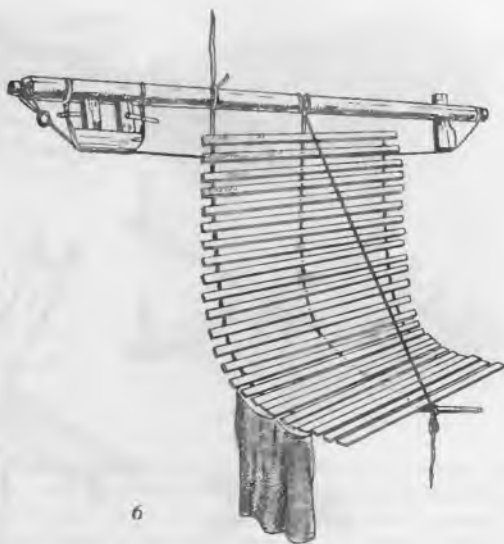
ственной развилкой или кольшком на одном конце и с насаженным деревянным поперечником на другом.

Для сматывания ниток с мотушки использовали вороб – *зверна тобе*, который у татар бытовал в двух видах (рис. 44, 13, 14). С вороба нитки сматывались на дулленку – *тубырча* (рис. 44, 15), представляющую собой полый липовый цилиндр. Смотав пряжу на дулленку, приступали к снованию основы. Снование заключалось в расположении пряжи таким образом, чтобы в момент тканья основа делилась на верхний и нижний ряды, необходимые для образования зева. У татар Поволжья и Урала существовало несколько способов снования: на стене (избы, сеней) (рис. 45, 16); переносный – рамочный (рис. 45, 17); на нарах (рис. 45, 18). Настенный способ



Рис 42

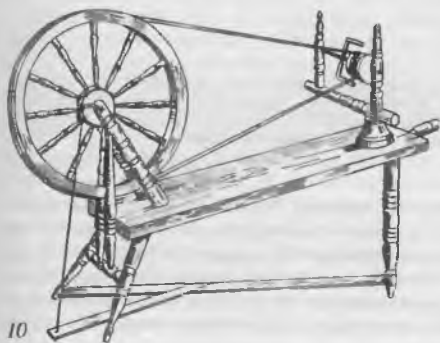
6 – шерстобятный стан. Д. Кирби  
Лаишевского р-на. Республика  
Татарстан



6

Рис. 43. Орудия прядения

10 – самопрялка-лежак. Д. Крещ.  
Казыли Рыбнослободского  
р-на. Республика Татарстан;  
10а – самопрялка-стояк. Д. Крещ.  
Серда Пестречинского р-на.  
Республика Татарстан



10



10 а

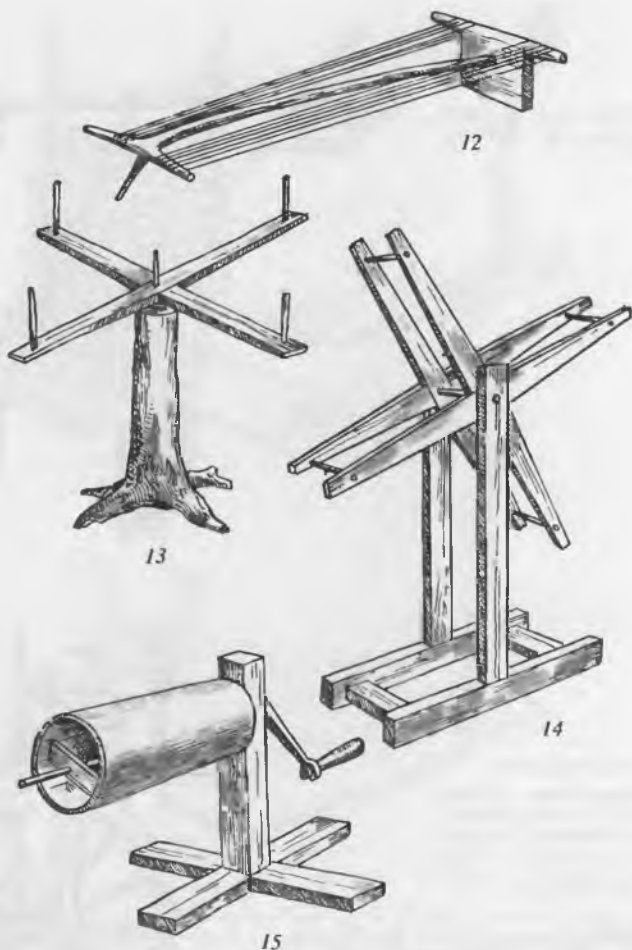
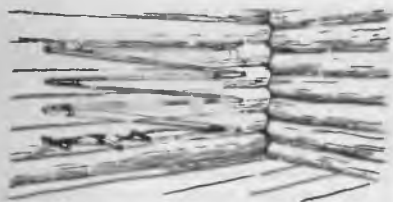


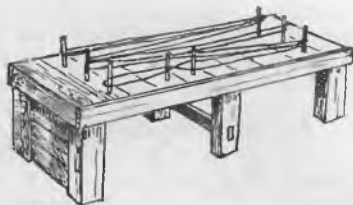
Рис. 44. Типы мотовил

12 – мотовило для перемещения пряжи в моты. Д. Шали Пестречинского р-на. Республика Татарстан; 13 – вороб для сматывания пряжи с мотов. Д. Козяковы Челны Лаишевского р-на. Республика Татарстан; 14 – вороб вертикальный. Д.Ст. Мелькен Мензелинского р-на. Республика Татарстан; 15 – дуплека для перематывания пряжи. Д.Ср. Алат Арского р-на. Республика Татарстан

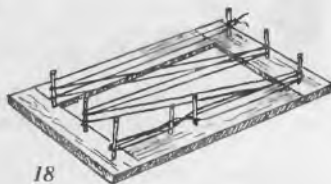
снования преобладал в ткачестве татар Прикамья и Пермского Приуралья. Ареал распространения рамочной сновалки – районы проживания татар-мишарей в Окско-Сурском междуречье, в Предволжье, Уфимском Приуралье и Зауралье. Снование на нарах большей частью встречалось у кряшен Восточного Закамья, а также у татар Златоустовского уезда Уфимской губернии. В случае надобности пряжа окрашивалась. Вплоть до середины XIX в. татары, как и другие народы края, употребляли для этого растительные красители.



16



17



18

Рис. 45. Способы снования пряжи

16 – снование по стене. Д. Ст. Кишет Арского р-на. Республика Татарстан;

17 – рамочная сновалка. Д. Тат. Гольшевка Корсунского р-на. Ульяновской обл.;

18 – снование на нарах. Д. Кульметово Верхнекамского р-на. Республика Башкортостан

Если орудия обработки сырья во многом сохраняли древнюю конструкцию, то ткацкий стан претерпел значительную эволюцию – от простого до усовершенствованного. По конструктивным различиям и по степени сложности выделяются следующие станы: без рамы, с неразвитой рамой, с развитой или полной рамой (*Сафина*. С. 40–48). По особенностям конструкции подставок для крепления пришвы и конца основы среди безрамных станом существуют двухподставные, трехподставные, устанавливаемые на нарах. Двухподставные и трехподставные станы применялись ткачами в Восточном Закамье, причем первый – у крымлян, второй – у татар-мусульман. Особенность первого стана (рис. 46, 19а) состояла в том, что для крепления перед нарами на расстоянии длины основы между полом и потолком крепился брус. Пришва лежала в углублениях, сделанных из жерди, на стене. Свернутый в жгут конец основы привязывался к кольишку, вбитому на нарах, бердо и нитченки – к потолку. Трехподставный стан (рис. 46, 19) имел три отдельные стойки-кольишка. Два передних кольишка скреплялись поперечными жердями, третий кольишек вставляли в специальное отверстие, сделанное в полу. У передних кольишков в верхней части делали небольшие выемки для установления пришвы, к которым крепился передний конец основы. На третий кольишек крепился петлей другой конец основы.

Стан, устанавливаемый на нарах (рис. 46, 20) также не имел собственной станины, ее заменяли два полоза, к которым посредством шипа прикрепляли вертикальные стойки с боковым вырезом для вкладывания пришвы – вала, на который наматывался готовый холст. Полозья между собой не скреплялись, что характерно для ткацких станом такого рода. Они заменялись досками нар и в таком виде составляли легко разбираемый остов стана. К пришве обычным способом прикреплялся конец основы – *буй*. Стан, устанавливаемый на нарах, бытовал в Предкамье, Восточном Закамье, Уфимском Приуралье. Эта форма ткацкого стана у татар является “самой древней и наиболее примитивной, представляя как бы промежуточную стадию развития между двумя типами станом кочевников-турок и оседлых финнов” (*Воробьев*, 1953. С. 116–117). Стан с неразвитой рамой (рис. 46, 21) также не имел собственной станины и конструировался на нарах. Он занимал как бы промежуточное положение между указанным станом на полозьях и станом с настоящей рамой (см. ниже). Зафиксирован в Глазовском уезде Вятской губернии.

Станы с развитой или полной рамой по отдельным конструктивным различиям, но главным образом по устройству навоя и поднебника подразделяются на три варианта: без заднего навоя и без поднебника, с поднебником но без заднего навоя, с задним навоем и поднебником.

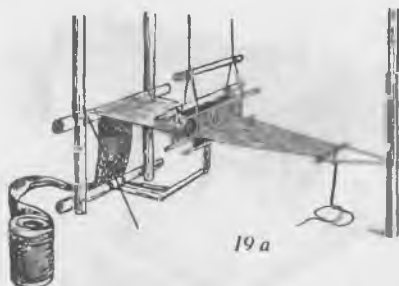
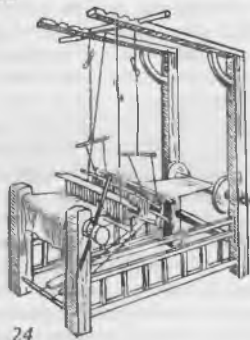
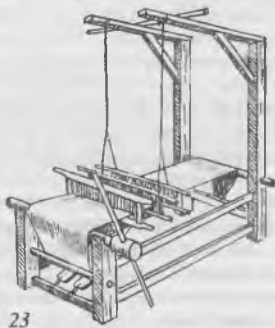
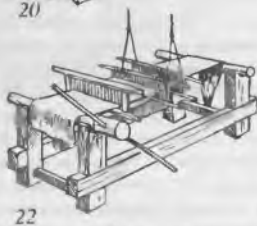
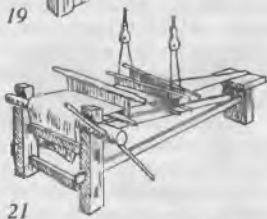
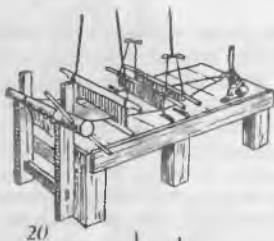
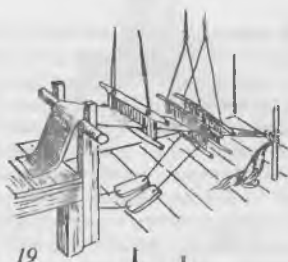


Рис. 46. Типы ткацких станов

- 19 – трехподставной безрамный стан. Д. Семпо-  
строво Актанышского р-на. Республика  
Татарстан;  
19а – двухподставной безрамный стан.  
Д. Ст. Мелькен Мензелинского р-на. Рес-  
публика Татарстан;  
20 – ткацкий стан на нарах. Д. Нов. Менгеры  
Арского р-на. Республика Татарстан;  
21 – ткацкий стан (*глазовский*). Д. Кестым Ба-  
лезинского р-на. Удмуртия;  
22 – ткацкий стан (*татарский*). Д. Нов. Емо-  
зань Балашиховского р-на Саратовской обл.;  
23 – ткацкий стан с поднебником без заднего  
навоя. Д. Явгильдино Караидельского р-на.  
Республика Башкортостан;  
24 – ткацкий стан с поднебником и задним наво-  
ем. Д. Усть Турка Кунгурского р-на Перм-  
ской обл.



Стан без заднего навоя и без поднебника (рис. 46, 22), носивший название *та-тар киндер урины* – татарский, собирался из четырехугольной деревянной рамы. Каждая пара боковых его стоек соединялась между собой наглухо двумя брусками, поэтому рама – *кыса* была неразборной. В вырез передней стойки вкладывалась пришива – *бавыр агачы*. Основа от пришивы шла, сужаясь сразу же после нитченек, к заднему брусу, перекладывалась через него, затем проходила через нижний брус в его вырез и крепилась к колышку на правом нижнем бруске, на который надевалась очередная петля основы, свитой в виде жгута – *кутиа*. Бердо – *кылыч* и нитченки – *көре* обычно привязывали веревочками к жерди, прикрепленной к потолку под станом. Стан без заднего навоя и поднебника получил широкое распространение в качестве казанских татар и татар-мишарей. Данный вариант стана создавался на базе более старинного стана на ползьях (на нарах). Для того чтобы освободить нары, была усвоена рама от русского стана более примитивного типа, без навоя (Воробьева, 1953. С. 117).

Рамный стан с поднебником без заднего навоя (рис. 46, 23) делался в тех же конструктивных пропорциях, но был снабжен поднебником, который крепили чаще к задним стойкам.

Рамный стан с задним навоем и поднебником (рис. 46, 24) представлял собой совершенную конструкцию. Наиболее древними и как бы представляющими национальную специфику татарского ткачества являлись ткацкие станы без рамы и с неравной рамой. При этом в их деталях наблюдались черты, восходящие к традициям степного ткачества.

Ткани, изготавливаемые на этих станах были разнообразны не только по качеству, техническим присмам изготовления, орнаментике, но и по функциональному назначению. До середины XIX в. основным материалом для изготовления одежды в большинстве районов проживания татар служило домотканое полотно, сукно. Традиционным материалом являлся белый холст из льняных и конопляных нитей. Из белого холста, вытканного простым полотняным переплетением, шили мужские и женские рубахи, штаны.

Наряду с белым холстом традиционной была крашенина. Холсты окрашивали в синие, реже в красные тона. Синий цвет и его оттенки встречались в одежде татар всех групп. Синяя холщовая крашенина шла на мужские и женские рубахи – *буяу кудмак*. Из грубого холста синего цвета шили верхние штаны – *чалбар* крашены Закавказья. Красная крашенина темных, приглушенных тонов использовалась в основном для женских рубах.

В конце XIX – начале XX в. для пошива одежды и предметов повседневного обихода изготавливали пестрядь – *алача* – цветной холст с рисунком в полоску или клетку. Чаще использовалась пестрядь с продольным расположением полос (рис. 47). Пестрядь с тем или иным сочетанием цветных полос, доминирование или исключение какого-то цвета в одежде указывали на пол и возраст человека. Для мужской одежды изготавливали ткани в мелкую полоску, тогда как для женских рубах вырабатывали ткани в крупный узор, в котором красные широкие полосы, создавая фон, чередовались с узкими синими, зелеными, желтыми и белыми. Одежда, сшитая из пестряди в полоску, была распространена на всей территории расселения татар Волго-Уральского региона.

Для клетчатых тканей, использовавшихся для пошива нижней одежды в конце XIX в. характерно двухцветное решение, чаще всего красного с синим, красного с белым, красного с черным, красного с желтым или белого с синим, белого с черным и т.д. (рис. 48). Пестрядь для женских рубах отличалась сравнительно большим размером клеток и более сложным и разнообразным ритмом их чередования. Широкое использование в домашнем ткачестве фабричных хлопчатобумажных нитей различных расцветок позволило разнообразить фактуру, качество и расцветку тканей. Например, значительное распространение получило производство домашней ткани

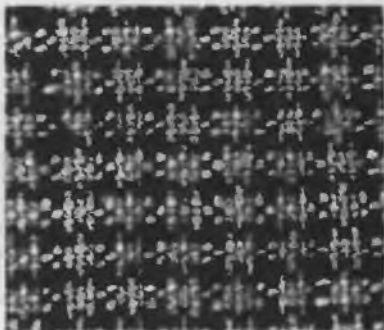


Рис. 47. Фрагмент продольно-полосатой ткаии. Д. Ишкеево Мамадышского р-иа. Республика Татарстан

Рис. 48. Фрагмент клетчатой ткаии. Д. Белая Гора Чистопольского р-иа. Республика Татарстан

*сарфинка* (от рус. – сарпинка). По своим качествам *сарфинка* приближалась к традиционной *алача*, отличаясь от нее лишь меньшей плотностью. Она использовалась в основном для пошива женских рубаш.

Для татарского ткачества конца XIX – начала XX в. были характерны полыхромные браные, чаще выборные узоры. Узоры могли быть мелкими и более крупными. Цветовая палитра была самая разнообразная – сочетания красных, синих, зеленых, желтых оттенков. Яркость и пестрота рисунка уравновешивались фоном и подбирались ему в тон. В женских рубашках тканый орнамент не всегда заполнял все полотнище ткани. Так, в Приуралье и Зауралье небольшие ромбы равномерно, но достаточно свободно размещались по подолу, более плотно – на нагрудной части и на рукавах. Женские рубашки в Предкамье и Пермском Приуралье шились из тканей, целиком заполненных узорами в виде сетки, в контуре которой были вытканы небольшие ромбики. Женские передники шили из тканей украшенных выборными узорами “яблоко” – *алмалы альякыч* (рис. 49). Материалы с выборными узорами использовали и для пошива “штанов жениха” – *алмалы кияу ыштаны*. Колоритно выглядел еще один красочный предмет мужской одежды – тканый мужской пояс – *азар*, концы которого украшали ткаными в выборной технике узорами в виде шестигранных розеток.

К особой группе следует отнести ткани, выполненные многоремизной техникой. Они использовались для пошива нижней женской одежды. По характеру расцветки они близки к пестряди и в основном изготавливались из ниток двух цветов, чаще всего синего и красного. В конце XIX в. для пошива верхней мужской одежды изготавливались шерстяные и полушерстяные ткани, выполненные в той же технике четырехнитным способом в “елочку”, что обеспечивало их плотность и практичность (рис. 50).

Домашние ткани использовались и для постельных принадлежностей. Полотенец, скатертей, занавесей. Полотенец для повседневного обихода ткались более простым способом. Среднюю часть полотенца ткали полотняным переплетением, а концы украшали ткаными полосами из цветных нитей. Среди тканых изделий бытового назначения видное место отводилось скатертям. Будничные скатерти обычно ткали в клетку (рис. 51) или в полоску. В качестве повседневных



Рис. 49. Фартук. Браная техника. Д. Янчиково Рыбнослободского р-на. Республика Татарстан



Рис. 50. Фрагмент ткани. Многоремизная техника. Д. Шурняк Елабужского р-на. Республика Татарстан



Рис. 51. Скатерть. Д. Ашит Арского р-на. Республика Татарстан

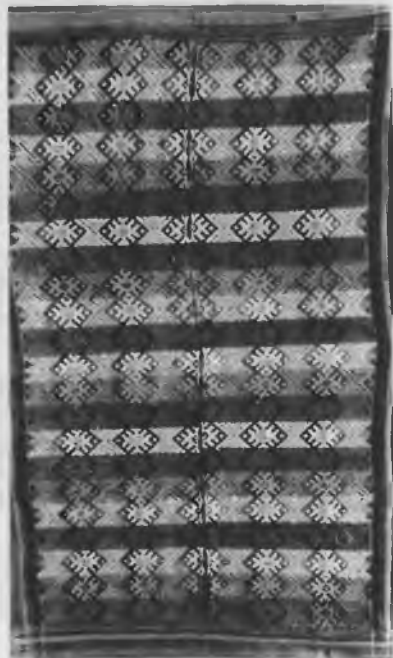


Рис. 52. Скатерть. Браная техника. Д. Куяново Актанышского р-на. Республика Татарстан

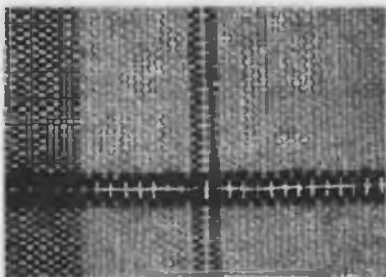


Рис. 53. Фрагмент ткани для занавеси. Д. Мульма Высокогорского р-на. Республика Татарстан



Рис. 54. Фрагмент занавеси. Браная техника. Д. Уразбахтино Мамадышского р-на. Республика Татарстан

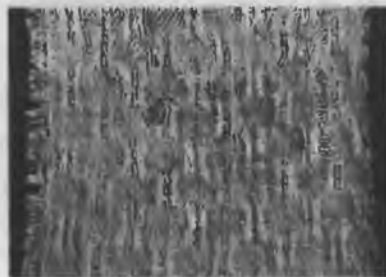
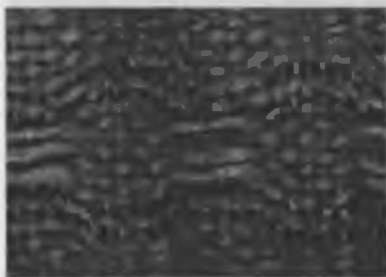


Рис. 55. Фрагменты тканей, выполненных на двух дощечках. Д. Ср. Алат Высокогорского р-на. Республика Татарстан

изготавливались и полихромные браные скатерти (рис. 52). Они не отличались особой сложностью орнамента, так как декоративность такой скатерти достигалась не сложностью рисунка, а исключительно яркой, насыщенной расцветкой. Главным в них было композиционное решение центра скатерти – размещение геометрических узоров в виде шестигранника. Орнамент строился в шахматном порядке по всей украшаемой поверхности, при этом повторяющийся мотив менялся по цвету.

Скатерти, орнаментированные браными узорами, чаще встречались в селениях татар Западного и Восточного Закамья, Приуралья и Зауралья, а также в Предкамье. У мишарей они бытовали в Кузнецком уезде Саратовской, Инсарском уезде Пензенской и Ставропольском уезде Самарской губерний.

Не менее значимыми, чем полотенца и скатерти, в традиционном быту татар, особенно в интерьере жилища, являлись занавеси – *чаршау*. Они служили для разделения жилого помещения на кухонную и гостевую части. Наиболее распространенными занавесями были пестрядные (красно-синяя клетка с белыми узкими полосками) (рис. 53). Встречались также занавеси, украшенные браными узорами. Они различались широким диапазоном цветового колорита, мотивами орнамента, композицией и размерами (рис. 54).





*Рис. 56.* Полотенце. Браная техника. Д. Карадуган Балтаснского р-на. Республика Татарстан

*Рис. 57.* Полотенце. Браная техника. Д. Кугарчино Рыбнослободского р-на. Республика Татарстан



*Рис. 58.* Полотенце. Закладная техника. Д. Кестым Базинского р-на. Удмуртия

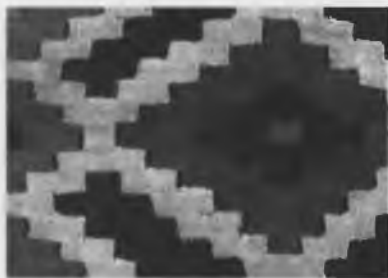


Рис. 59. Фрагмент ткани Закладная техника. Д. Копчиково Березовского р-на Пермской обл.



Рис. 60. Полотенце. Браная (настильная) техника. Д. Копчиково Березовского р-на Пермской обл.

(рис. 57). В наиболее распространенных поперечно-полосатых полотенцах узор чаще всего располагался на концах и представлял собой поперечные орнаментированные полосы, которые чередовались с более узкими безузорными полосками.

Полотенца с продольным расположением узора характеризуют сплошной сетчатый или ковровый раппорт – *ботен чүпләм* (целое бранье). В нем орнаменталь-

Скатерти, полотенца, постельные принадлежности иногда ткали, используя малое количество дощечек (белое бранье). В районах Закавказья татарские ткачихи таким способом изготавливали белые льняные скатерти, всю поверхность которых заполняли ритмично распределенным рельефным узором – *йөзек кашы, уймак чүпләм* (рис. 55). Подобные ткани широко использовали для бытовых полотенец и для изготовления полога – *чыбылдык* – традиционной принадлежности татарской избы в прошлом. Белый тканый полог в быту татар во второй половине XIX в. был распространен повсеместно, но к началу XX в. он практически вышел из употребления. Его заменили занавеси, сшитые из фабричного ситца.

Наибольший интерес представляют декоративные ткани, в частности полотенца. Они составляют самую большую группу среди декоративных тканей. Объясняется это тем, что полотенца были не только предметом украшения интерьера жилища. У татар, так же как и у многих других народов, полотенца широко использовались в обрядовых и культовых действиях, связанных с проведением народных праздников, а также свадеб и похорон.

Орнаментация узоров на концах декоративных полотенец осуществлялась теми же техническими приемами, что и в изделиях повсеместного обихода. Однако декоративные полотенца отличались более богатым и красочным орнаментом. В производстве таких полотенец – *чүпләмле сөлге*, превалирующее место занимало двухуточное цветное бранье. Они были весьма многообразны по композиционному решению, тональности цветов, орнаменту и т.д. Полотенца ткались довольно длинными (2,5 до 3,5 м) и сравнительно неширокими (30–35 см).

В зависимости от расположения орнамента выделяются полотенца с поперечным (рис. 56) и с продольным узором

ный мотив вписывался в прямоугольную сетку, покрывающую все полотенец. Декоративные полотенца с поперечной линейной композицией орнамента известны у татар повсеместно, а полотенца с сетчатой (продольной) композицией были локализованы в основном в районах Закавказья, Западного и Восточного Закамья, а также в Пермской и Уфимской губерниях.

В ткачестве татар не меньшее место занимали и декоративные закладные – *аса-лап сугу* – полотенца (рис. 58, 59). Что касается мотивов орнаментации закладных полотенец, то они, как и браные, были составлены из простых и чередующихся полос, заполненных геометрическими узорами в форме ромбов, стрелок, квадратов, зубцов и вертикальных извили. Ареал распространения закладной техники – Касимовский уезд Рязанской, Саранский уезд Пензенской, Корсунский уезд Симбирской, Елатомский уезд Тамбовской губерний. Закладное ткачество известно и у татар Восточного Закамья, Пермского и Уфимского Приуралья, Зауралья и единично у татар Прикамья.

В конце XIX – начале XX в. большое распространение среди татар имели и узорные ткани, выполненные многоуточной (выборной настильной) техникой – *кырык шырпылы тукьма* (рис. 60). Здесь каждая орнаментальная форма выполнялась отдельно, своей узорной нитью.

К сожалению, в настоящее время узорное ткачество ушло из быта. В селах остались лишь отдельные мастера, знающие замечательное искусство, но их знания никем не используются.

## ЮВЕЛИРНОЕ ДЕЛО

Ювелирное дело волго-уральских татар достигло наивысшего расцвета в XVIII – середине XIX в. Истоки его связаны с ювелирными традициями, сложившимися в городах Волжской Булгарии и Золотой Орды (*Смирнов*, 1951. С. 79; *Калинин*, 1948. С. 108; *Валеев Ф.Х.*, 1984. С. 74), в более поздних татарских ханствах, особенно в Казанском (*Калинин*, 1955). О наличии в средневековой Казани развитого ювелирного ремесла и высококлассных мастеров-серебряников, способных обеспечить своей продукцией великосветскую знать ханского двора и его окружения, сохранились летописные сведения: “И подела себе царь венцы драгие, и сосуды, и блюда серебряные и златые, и царский наряд драгий устрои” (Казанская история. С. 59). Эта геиетическая преемственность прослеживается в выборе серебра (нередко позолоченного) в качестве основного материала, в технике исполнения, а также в назначении, формах самих изделий, в орнаменте (*Суслова*. Женские украшения... С. 88; *Валеев Ф.Х.*, 1969. С. 43), который зачастую повторяет традиционные мотивы других видов народного декоративно-прикладного искусства: мозаики по коже, аппликаций по ткани и шерсти, тамбурной вышивки и золотного шитья. 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 булгаро-татарского ювелирного дела обогащались и подпитывались традициями местного финно-угорского, а также славянского населения. Влияние славянского, особенно русского искусства усилилось в XVI–XVII вв. Поэтому неудивительно, что некоторые татарские ювелирные украшения в исходных формах восходят к русским прототипам (*Суслова*. Женские украшения... С. 88–90).

Однако наиболее ощутимыми были восточные влияния, начало которых совпадает главным образом с так называемым арабским периодом восточноевропейской торговли IX–X вв. (*Даркевич*. С. 143–144, 150; *Суслова*. Женские украшения... 1980. С. 90). Об оживленной торговле между землями булгар и хазар, о хорезмийских факториях в Булгарии и Хазарии сообщают арабские путешественники (*Заходер*. С. 29, 185).

Хорезм являлся связующим звеном между восточными цивилизациями Ирана, Средней Азии и северным степным поясом Восточной Европы, золотоордынскими городами Нижнего Поволжья (Федоров-Давыдов, 1976. С. 181–188.). В этот период происходит обособление локальных художественных центров. В ханских резиденциях организуются ювелирные мастерские по обслуживанию местной знати. Спрос на украшения удовлетворялся изделиями не только своих ювелиров, но и привозными. Эти привозные предметы прикладного искусства в последствии сыграли значительную роль в формировании и становлении ювелирного дела у казаиских татар ханского периода. Постоянные торговые и культурные связи с Востоком поддерживались на протяжении всей дальнейшей истории татарского народа. Особенно интенсивными (с Хорезмом, Бухарой, Стамбулом и др.) они становятся в конце XVIII – начале XIX в., в период расцвета татарского торгового капитала.

Ювелирное дело татарского народа обогащалось инновациями различного происхождения, сохраняя при этом сложившуюся в рамках своего этноса специфику, связанную с передачей традиций художественного мастерства. Новые элементы воспринимались прежде всего, в том случае, если их можно было приспособить к эстетической природе своих выработанных столетиями традиций. Так, например, многовековые связи с Востоком отразились не столько на формах и типах ювелирных украшений, сколько на характере их декоративного оформления, в частности на особенностях инкрустации драгоценными камнями и самоцветами (расположение их на поверхности изделий розетками), а также на выборе самих самоцветов. Способность по-своему перерабатывать заимствования в соответствии с национальными предпочтениями обогащала культуру народа и делала ее более самобытной.

Ювелирные изделия болгаро-татарских мастеров, особенно татарских ювелиров XVIII–XIX вв., известны благодаря уникальным коллекциям Российского этнографического музея (РЭМ. Санкт-Петербург), Государственного объединенного музея Республики Татарстан (ГОМРТ, Казань), Государственного Исторического музея (Москва), Государственной Оружейной палаты (Москва), а также ряда музеев других городов России. Так, в фондах и особых кладовых РЭМ хранятся поистине шедевры татарского ювелирного искусства, собранные и переданные в музей любителями татарской старины Ф.М. Плюшкиным, графиней Щабельской, профессором Миллером и др. Уникальная сканая головная повязка-венец – *биш хатмәсе* была передана в РЭМ татарским коллекционером Абдрашитовым. Предметов ювелирного искусства казанских татар насчитывается там свыше 1300 единиц хранения.

Два уникальных собрания по ювелирному искусству казанских татар коллекционеров А.Ф. Лихачева и Л.О. Сиклера хранятся в фондах ГОМРТ (Казань). Часть татарских предметов из коллекции А.Ф. Лихачева достаточно раннего времени может быть отнесена к периоду Казанского ханства.

Древнейшим и наиболее крупным центром ювелирного дела были Казань (Ново-Татарская слобода) и районы Заказанья (Лайшевский, Сабинский, Рыбно-Слободский, Мамадышский). Продукция казанско-татарских ювелиров была достаточно разнообразной, но в основном, связана с украшениями женской одежды. Поэтому не случайно наиболее изящные и технически сложные украшения изготавливались женщинами, особенно в Ново-Татарской слободе Казани, где, как известно, располагались целые кварталы с ювелирными мастерскими.

Татарские ювелиры владели всем технологическим процессом ювелирного дела (от изготовления заготовок до вторичной их обработки). Основным материалом для изготовления украшений служило серебро: низкопробное – для основной массы населения и высокопробное с позолотой – для высшего сословия. Бронза и медь использовались крайне редко. Инструментарий ювелира был очень прост. Он состоял из наковальни, напильников, тисков, щипцов, зубил, волоочильных досок, пробойников, ножниц, молотка и т.д.

Рис. 61. Женское ожерелье. Чеканка. XIX в. (РЭМ)



Рис. 62. Накладная бляха для женских нагрудных украшений. Чеканка. XIX в. (ГОМРТ)

Рис. 63. Накладная бляха для женских нагрудных украшений. Чеканка. XIX в. (ГОМРТ)



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, запрещающими изображение живых существ.

В Казани издревле наибольшее развитие в ювелирном деле получила чеканка – чуку, или *чुकыт эшләү* (рис. 61–63). В 1652–1653 гг. в Москву по царскому указу из разных городов России созывали лучших серебряников для ювелирных работ по оформлению монументальных сооружений в Московском Кремле. Из Казани приехали пять мастеров-чеканщиков. В поданной ими челобитной указывалось, что в Казани остались еще “лучшие мастера”... четыре человека... к государеву делу годны и большие дела им за обычай” (*Троицкий*. С. 12).

В творчестве татарских ювелиров встречаются три вида чеканки: пуансонная (точечная), плоскорельефная и высокорельефная. Используя технику чеканки,



Рис. 64. Воротниковая застежка *яка чылбыры*. Литье. Стилизованное изображение головы барана. XVI–XVII вв. (ГОМРТ)

Рис. 65. Серьги *татар сыргасы*. Плоская скань. Инкрустация самоцветами. Сер. XIX в. (РЭМ)



татарские мастера изготовляли преимущественно бляхи для женских украшений, а также браслеты, застежки. Кроме привычных цветочно-растительных и геометрических мотивов на старинных чеканных воротниковых застежках – *яка чылбыры*, а чаще в форме литых застежек периода Казанского ханства, встречаются стилизованные изображения головы барана. Этот мотив широко известен в ювелирном искусстве народов Средней Азии и Казахстана “как отражение пережитков древних религий, магических обрядов, тотемизма и культа природы” (Сычева. С. 5) (рис. 64).

Другими широко распространенными видами ювелирной техники были литье и гравировка. Литье применялось при изготовлении жетонов, подвесок для украшений, а также блях. Отливкой из дешевых металлов имитировались старинные “екатерининские” или “елизаветинские” рубли и мелкая монета, которые, как и бляхи, использовались в качестве составляющих элементов шейно-нагрудных и головных украшений татарок. Техника гравировки часто применялась при декоративном оформлении браслетов, нередко и блях. Мотивы гравированного орнамента были в основном цветочно-растительные, реже геометрические. Наиболее популярным зооморфным мотивом, генетически восходящим к золотоордынскому времени, является схематическое изображение морды льва или тигра. Так оформляли концы пластинчатых браслетов (Калинин, 1948. С. 15; Валеев Ф.Х., 1969. С. 101). В виде мотива гравировки часто выступали связанные с восточноисламскими традициями благожелательные надписи, выполненные арабской вязью, т.е. декоративным письмом, в котором буквы связаны в непрерывный и равномерный орнамент. Отдельные буквы, текст нередко сливались с растительным узором в единую орнаментальную композицию. Гравировка на изделиях часто сопровождалась чернью, реже иасечкой или инкрустацией из другого металла.

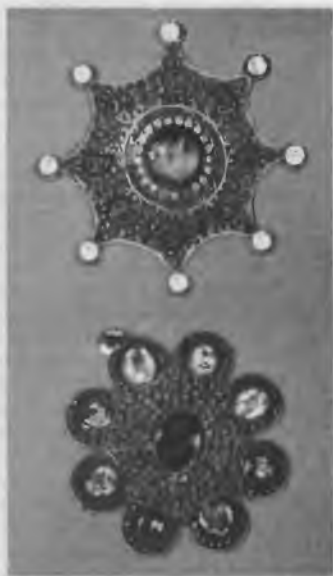


Рис. 66. Застежка для женского браслета. Накладная скань, зернь. Инкрустация самоцветами. Сер. XIX в. (ГОМРТ)

Рис. 67. Накладные бляхи для женских нагрудных украшений. Бугорчатая скань. Инкрустация самоцветами. Сер. XIX в. (ГОМРТ)

Наиболее квалифицированные мастера владели и техникой скани – *бөтерү*, или *бөтереп эшлү* – одним из древнейших приемов декоративного оформления татарских ювелирных изделий. Казань – единственный город в Поволжье, где было высоко развито искусство скани, причем оно носило здесь особый характер. Так, в России почти повсеместно сканные узоры расцвечивали 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 (*Гольдберг, Мишуков* и др. С. 49). В глубоких мелких ячейках, образованных завитками скани, у казациев нет эмали. Однако они не только знали эмаль, но и владели таким сложным техническим приемом, как покрытие эмалью чеканного рельефа. Скань изготовлялась трех видов: плоская, накладная и бугорчатая (рис. 65, 66, 67). Высшим достижением татарских мастеров является бугорчатая скань, когда каждый завиток сканого орнамента объемно возвышается над плоскостью изделия. Бугорчатой сканью выполнялись ювелирные украшения для женщин высшего сословия: бляхи для нагрудных украшений, браслеты, застежки для верхней выходной одежды. Расцвет искусства скани, в том числе и бугорчатой 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 связания со сканью зернь: мелкие металлические шарики, напаянные на сканый орнамент. Иногда зернь заменялась имитацией.

Ювелирные украшения изготовлялись, как правило, в сочетании с драгоценными, полудрагоценными камнями – топазами, аквамаринами, сердоликом, бирюзой,

аметистами, яшмой, которые располагались на поверхности изделия обычно в виде розеток (преобладала розетка в виде сердолика, обрамленного мелкой бирюзой), а также россыпью по краям украшения. В готовом, ограниченном виде самоцветы чаще покупали у уральских гранильщиков.

На базе Казани и Заказанья в XVIII–XIX вв. у волго-уральских, сибирских татар создается ряд “вторичных” периферийных ювелирных центров (Историческая этнография... С. 59–63; *Богомолов*. С. 133). В основе своей они создавались ювелирами – выходцами из Заказанья, попавшими в периферийные районы с “волиами” различных исторических переселений или в результате занятия отходничеством. Так, в Среднем Заволжье (Бугуруславский уезд Самарской губернии) в XIX – начале XX в. работали ювелиры в деревнях Балыклы, Кшаны, Усманаул. Основателем этого центра считают казанского ювелира по имени Ашраф, воспитавшего несколько учеников, унаследовавших от него основы ювелирного мастерства и инструментов. Возникают очаги ювелирного дела и в Предкамье (деревни Елхово Озерное, Шаймурзино, основатели – семья Серебряковых, в прошлом Хамидуллины). Серебряковыми эту татарскую семью стали называть в память об известных в их роду казанских серебряниках. В Зауралье, в д. Ахуново Верхнеуральского уезда, основателями такого центра считают семью Гумера и Асмы Хабировых, научившихся ювелирному ремеслу от казанского же серебряника, и т.д.

Ювелиры периферийных центров при изготовлении украшений руководствовались технико-технологическими приемами и художественно-стилевыми принципами ювелирного дела Заказанья. Поэтому их изделия мало чем отличались от казанско-татарских украшений, хотя особенности все же были. К примеру, ювелиры г. Касимова Рязанской губернии и с. Байкеева Краснослободского уезда Пензенской губернии изготавливали особые типы ювелирных украшений, характерные исключительно для касимовских татар и мишарей Окско-Сурского междуречья, такие, как брошки-заколки для полотенеобразного головного убора – *мастар*, особые разновидности накосного женского украшения – *бака* и др. Аналогичная ситуация характерна и для зауральских ювелиров (деревни Ахуново, Попово Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии), когда они, впитавшие традиции “казанской школы”, в своей деятельности вынуждены были ориентироваться и на изготовление украшений, пользующихся спросом у сопредельных башкир, киргизов (в частности, поясных пряжек и наборных поясов). В Предволжье, в деревне Акзигитово Свяжского уезда Казанской губернии изготавливали ювелирные украшения для чувашей и марийцев. О бытовании у марийцев украшений, изготовленных татарскими ювелирами, упоминает финский этнограф И. Лехтинен (*Lehtinen*. Р. 127, 282). Заметим, что ювелирные изделия периферийных центров отличались более низким профессиональным уровнем их изготовления. В них, как правило, отсутствовали мелкие декоративные детали (всевозможные фестоны и мелкие ажурные подвески в серьгах, наконечники, бляхах и ожерельях), столь характерные для украшений, изготовленных в Казани и Заказанье. Более грубым (крупным) был рисунок скани, отсутствовала зернь. Однако достаточно развиты были чеканка и гравировка, особенно в Пермском Приуралье, хотя в отличие от таковых Заказанья они практически не сочетались с инкрустацией самоцветами.

“Вторичные” центры активно функционировали в конце XIX – начале XX в., в тот период, когда уже шел интенсивный процесс заката ювелирного дела в самой Казани и в Заказанье, что объяснялось широким распространением здесь фабрично-заводской продукции и общей переориентацией населения референтной группы этноса на европейский костюм. В периферийных же районах традиционная одежда с характерной для нее монументальностью, в том числе и с традиционно-монументальным набором украшений (массивные перьязи, нагрудники, наконечники, серьги и пр.), сохранялась дольше, ибо процессы “европеизации” и формирования общенациональных форм костюма шли неравномерно и неодновременно в пространственно-географическом отношении. Поэтому продукция “вторичных” ювелирных цен-



тров продолжала выполнять роль своего рода популяризатора городских ювелирных традиций Закавказья и в начале XX в.

Ювелиры периферийных центров по традиции, как и в Закавказье, работали в основном в одиночку, передавая навыки мастерства по наследству детям или близким родственникам, и лишь изредка имели нескольких учеников. За время обучения ученик приобретал профессионально-технические навыки, а также усваивал традиционные приемы орнаментации изделий, размещения на них декоративных деталей. Украшения обычно изготовлялись из серебра заказчика (царских рублевых монет). Оплата взималась серебром, деньгами или натурой (зерном, скотом и т.д.). Работая исключительно на заказ, серебряники обычно обслуживали потребности своего уезда или нескольких соседних. В целях реализации уже готовой продукции они нередко занимались отходничеством, как это было принято и у ремесленников Закавказья. Например, ювелиры из с. Байкеева Краснослободского уезда Пензенской губернии отправлялись для этого к мишарям Темниковского и Спасского уездов Тамбовской губернии.

Как видим, ювелирное дело у татар находилось на стадии ремесла, связанного с докапиталистическими формами хозяйства, продолжавшими, как известно, бытовать в качестве отмирающего явления и в более развитых социально-экономических условиях. Исключение в этом отношении – Рыбная Слобода Лаишевского уезда Казанской губернии, где ювелирное дело получило в капиталистический период характер довольно крупного кустарного промысла (*Воробьев, Бусыгин*. С. 17). Производство традиционных татарских украшений здесь в конце XIX в. осуществлялось русскими ювелирами. Однако в литературе имеются сведения, что русский ювелирный промысел на р. Каме развился не случайно, а на основе существовавшего здесь “во времена царей казанских” татарского ювелирного центра (*Давыдова*. С. 117). Русские ювелиры Рыбной Слободы в массовом порядке копировали основные типы традиционных татарских украшений для продажи их татарам и башкирам Европейской и Азиатской России. Их ювелирная продукция при посредстве скупщиков сбывалась на ярмарках, в том числе таких крупных, как Нижегородская, Мензелинская, Ирбитская, Сеитово-Посадская и др. Продукция рыбнослободских кустарей характеризуется невысоким художественным мастерством, обусловленным низким качеством сырья, стандартностью изделий и массовым производством украшений на продажу. Поэтому более качественная и оригинальная продукция татарских ювелиров-ремесленников, особенно из Закавказья, ценилась выше и пользовалась большим спросом. Украшения же рыбнослободцев покупались только малообеспеченными татарскими женщинами (*Воробьев, Бусыгин*. С. 18).

## ПОСЕЛЕНИЯ И ЖИЛИЩА

## СЕЛЬСКИЕ ПОСЕЛЕНИЯ И ЖИЛИЩА

Татары, особенно поволжские, или волго-уральские, издавна были оседлым народом с постоянными поселениями, стационарными жилищами, традициями домостроительства. В средние века земли татар славились не только аулами, но и многочисленными городами. С падением татарских ханств в XVI столетии принудительно выселенные из городов татары стали преимущественно сельским этносом.

**Поселения.** Традиционные сельские поселения татар – *авыл* (у татар-мишарей – еще и *ил*, у сибирских татар – *йорт*), их местоположение, размеры, планировка и другие особенности зависели от разных причин: природных, этнических, социальных и т.п. Так, экологическими условиями прямо или опосредствованно предопределялись размеры селений. На европейском Севере в лесной зоне аулы были небольшие, до 10–50 дворов, что обуславливалось густой речной сетью и соответственно доступностью мест поселения, а также преимущественно лесопольной системой земледелия, не позволявшей иметь обширные пашни вокруг селения. Многие из населенных пунктов здесь начинались с хутора или выселка в один-два двора. С течением времени, к началу XX столетия, по мере роста населения, истребления лесов и широкого внедрения паровой системы земледелия количество дворов в деревнях татар северных уездов заметно увеличилось. С продвижением на юг величина селений возрастала, достигая максимума в Самарской и Оренбургской губерниях, где средняя численность составляла 100–200 дворов. В немалой степени этому способствовала редкая речная сеть. Кроме того, размеры селений предопределялись большими наделами земли, сочетанием экстенсивного переложного земледелия и пастбищного скотоводства. Наконец, последнее, но не менее важное: населенные пункты в юго-восточных районах на оборонительных сторожевых линиях, небезопасных во время основания (XVII–XVIII вв.), зачастую возникали сразу же крупными. Величина деревень как коренного населения, так и татар-переселенцев в лесных и лесостепных районах Сибири по тем же причинам (речная сеть, леса, особенности хозяйства) мало чем отличалась от таковых в Вятской и Пермской губерниях. В Астраханской губернии их сравнительная немногочисленность обуславливалась недостатком пригодных для поселения мест, хотя и там, у кундровских татар например, встречались деревни в 800 дворов (*Небольсин*, 1851. С. 9).

На размерах селений, особенно в первое время после основания, сказывались и иные причины: у темниковских мишарей, например, небольшие деревни основывались в ходе естественного заселения родственными группами, о чем свидетельствует и бытование в селениях всего нескольких фамилий: Мамлеевы и Яфаевы в д. Янаково; Урусовы, Кугушевы в д. Митрялы и т.д.; населенные пункты более южных групп татар-мишарей, например, в Симбирской, Саратовской губерниях возникали во времена строительства сторожевых линий, массовых переселений, часто при участии разных этнических компонентов: соответственно деревни были крупные, фамилий – больше (Мухамедова, 1972. С. 56–57).

Старинные селения татар, особенно в Среднем Поволжье, в ходе присоединения края к Русскому государству исчезли. Жители либо сами покинули их во второй половине XVI столетия, либо были насильно выселены. Не случайно на Волге и вокруг Казани сейчас существует много деревень с русским населением, но с сугубо татарскими названиями: Аракчино, Атлашкино, Киндери, Камаево,

Ометьево, Пестрецы и т.д. Лишь на Каме, Вятке, Белой сохранились древние татарские аулы.

В южных районах, а также в Сибири встречалось название “хутор” – *улар*, но не в привычном значении выселка, поскольку по Столыпинской реформе и начала XX в. крайне незначительный процент татар вышел на отруб и хутора, а как летняя или круглогодичная заимка для содержания скота.

В зависимости от рельефа и характера гидросети в основном формировался и тип поселений, чаще бывший приречным (овражно-речным, долинным), поскольку татары стремились селиться у проточной воды, ключей и редко у прудов (*Воробьев*, 1953. С. 136). В Зауралье и Сибири встречался приозерный тип. В заболоченных районах Пермской, Тобольской губерний нередко деревни располагались на возвышенных урочищах. Почти повсеместно, но нечасто встречался притрактовый тип поселений. Соответственно разнообразным был и внешний облик селения: деревни либо жались в тесной речной долине, как в лесных и северных лесостепных районах, либо живописно “сбегали” по склонам, как в приуральских уездах, либо широко раскидывались, как в южных лесостепных и степных местностях на пространстве от Саратовской до Томской губернии (рис. 68, А–В).

Что касается планировки собственно населенного пункта, то к началу XX столетия большинство татарских деревень имели в той или иной степени упорядоченную уличную, а также рядную, радиальную или квартальную планировку. Улицы – *урам* прерывались переулками – *тыкрык*. Бытовал и круговой тип планировки, связанный с наличием в центре селения озера, оврага и т.д. Но в центральных районах, преимущественно в Предкамье, в меньшей степени – в Окско-Сурском междуречье, в Сибири сохранялся архаичный гнездовой или кучевой тип поселений со сложной, запутанной планировкой (рис. 69, А–Г), восходивший к традициям становичьих полукошачников (наверное, не случайно, что подобный тип в Среднем Поволжье известен и чувашам), к эпохе средневековья, когда аул основывали несколько родственнических коллективов или представителей разных этнических, социальных групп. Поэтому до наших дней во многих деревнях татар сохранились топонимы, отобразившие этот процесс (*Шайхи төбәге*, *Галлам төбәге* – д. Енапаево Пермской области; *башкорт*, *чирмеш*, *типтәр*, *рус очы или жыны* – многие деревни в Приуралье). С течением времени вследствие пожаров или по инициативе государственной администрации (с 1839 г.) старые селения перестраивались по тому же уличному плану. В лесной полосе такие улицы имели ширину 10–15 м, в степной зоне, где земли было больше, а также по соображениям пожарной безопасности, улицы были значительно шире.

Древние селения татар выглядели весьма своеобразно: кривые улочки, разбегаясь от центра, зачастую от мечети, и оканчивающиеся туниками; группы усадеб родственников, отделенные переулками; бессистемная застройка дворов: хаотичная постановка домов, часто скрытых за высокими заборами и т.п. Селения с уличной или квартальной планировкой отличались рядной постановкой усадеб, дома в которых выходили на красную линию улицы. План такой деревни нередко повторял естественный рельеф местности: изгибы коренного берега реки, оврага, озера.

В большинстве случаев в XIX – начале XX в., особенно в крупных селениях, в их планировке прослеживались определенные, в том числе социальные, закономерности. Центральную часть занимали административные здания, лавки, продовольственные магазины, пожарные сараи. Приблизительно в центре каждой сотни дворов на небольшой площади располагалась мечеть; в зависимости от размера селения их могло быть несколько. К центру группировались усадьбы зажиточных селян, отличавшиеся добротными, в том числе и двухэтажными, домами, многочисленными надворными постройками. Ближе к окраинам теснились малоимущие крестьяне со своими небольшими усадьбами и ветхими избами.

В татарских селениях, традиционно отличавшихся крепкими родственными связями, либо по причине недостатка усадебной земли, нередко отделившиеся жиа-



*Рис. 68. Типы татарских селений*

*А* – притрактовый. Д. Исенбаево. Республика Татарстан. 1975 г.; *Б* – приречный тип. С. Тат. Каргалы Оренбургской обл. 1985 г.; *В* – приозерный тип. Д. Аджитарово Курганской обл. 1982 г.

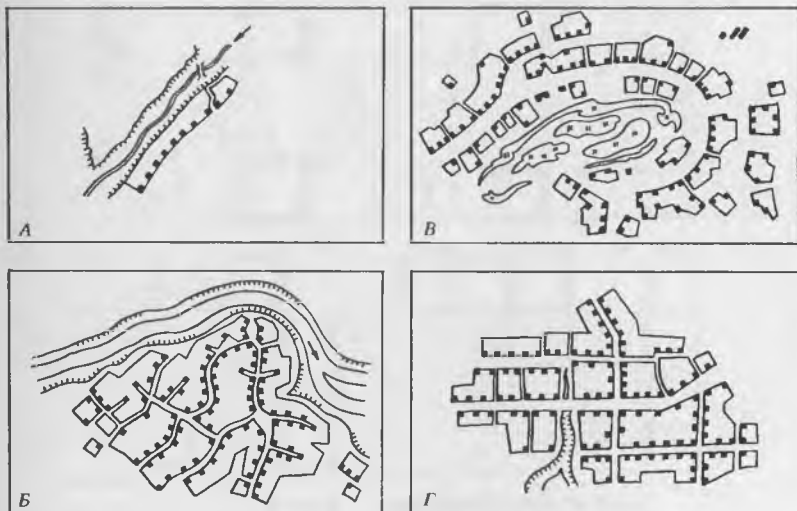


Рис. 69. Планировка селений

А – уличный тип. Д. Черებაтырево. Республика Татарстан. 1801 г.; Б – гнездовой (кучевой) тип. Д. Казаево Пермской обл. 1978 г.; В – круговой тип. Д. Бахарево Курганской обл. 1982 г.; Г – квартальный тип. Д. Явгильдино. Республика Башкортостан. 1978 г.

тые сыновья ставили дом на отцовской усадьбе. В результате размеры усадеб настолько мельчали, что не оставалось места для огорода и надворных построек.

Обычно населенные пункты в лесной, отчасти в лесостепной зоне были огорожены. В северных районах в силу местной традиции животноводства – свободный, без пастуха выпас скота – огораживались и пахотные земли: изгородь самого селения отстояла на определенном расстоянии от усадеб, образуя выгон *көтүлек*, *карда*. В прочих случаях черту селения замыкали огороды. Концы улиц закрывали полевые ворота – *кыр капкасы*, *басу капкасы*. В качестве ограды использовалось чаще прясло из горизонтальных жердей, иногда – просто канава.

Деревни казанских татар, как и населенные пункты их соседей марийцев и чувашей, были озеленены, этим они отличались от русских поселений Среднего Поволжья (Бусыгин. С. 201). Традиционно устраивали садики перед домом, сажали деревья на улице и особенно на кладбище. Возле каждого без исключений авыла виделся островок кладбищенской рощи: обычай сажать дерево на могиле очень древний, восходит к болгарскому времени (Татары Среднего Поволжья и Приуралья. С. 89). Противоположностью выглядели мишарские деревни Окско-Сурского междуречья и Приуралья, поселения астраханских и сибирских татар, почти совершенно лишенные растительности. К настоящему времени отмеченные различия в озеленении в значительной степени выровнялись.

Татарские населенные пункты зачастую имеют два названия – современное административное и традиционное национальное, которое используют сами жители. Последнее, разумеется, древнее и относится к ононимам, этнонимам, соционимам, отражающим имя основателя деревни (*Камаево*), название этноса (*Нагаево*) или социальной категории (*Казаклар*), к которой принадлежали первопоселенцы. Нередко название связано с топонимом (*Биек тау*) или гидронимом (*Ашум*, *Кәкрә күл*) и т.д. В последнем случае стремление татар селиться вдоль рек отразилось на распространении

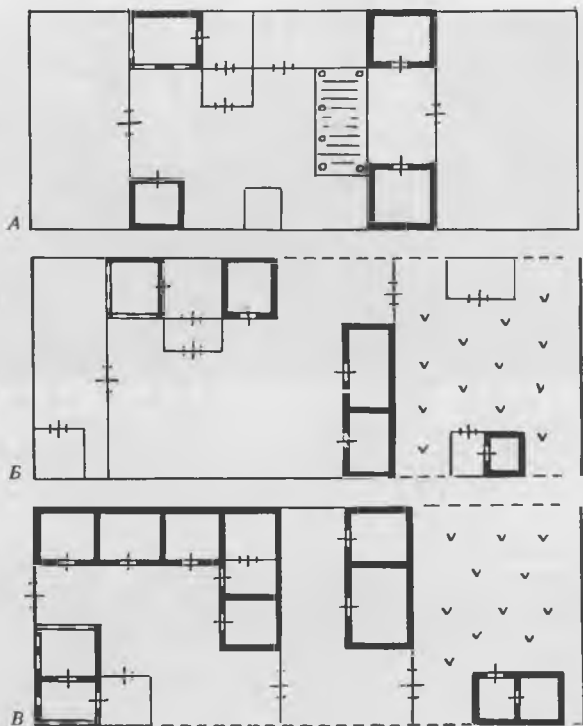


Рис. 70. Деление усадыбы

А – однораздельный двор. Д. Верхняя Кибя-Козн. Республика Татарстан; Б – двухраздельная усадыба. С. Кикино Пензенской обл.; В – трехраздельная усадыба. Д. Царицино Рязанской обл.

ности приставок, обозначающих исток, приток, устье реки (*баиш, тамак* и т.д., например – *Казанбаиш, Мэллэтамак*). О времени возникновения деревни относительно одноименных селений говорит наличие слов “новый”, “старый” (Старый и Новый Мелькен). Кроме тюркских названий, в Окско-Сурском междуречье, на севере Прикамья встречаются и наименования, восходящие к языкам местных финно-угорских народов (*Петряксы, Шибдас*). Наконец, следует отметить, что сами термины *авыл, ил* восходят к древнетюркским обозначениям родственной группы (*Мухамедова, 1972. С. 61*), а *йорт* означает “дом”, “земля”, “страна” (*Валеев Ф.Т., 1993. С. 93*).

**Усадыбы.** Крестьянская усадыба – *йорт урны, пазьма* и т.д. в большинстве случаев делилась на переднюю часть двора (*шиек алды* – у казанских татар, *йорт* и *азбар* – у татар-мишарей, *аулэ* – у астраханских татар) и заднюю (*бакча, ындыр* и др.). В первой половине усадыбы размещались собственно жилая изба, кладовые, скотные и хозяйственные постройки, во второй – огород, часть которого к началу XX столетия занимали посевы картофеля и конопли. Там же нередко располагались баня, гумно с овном, мякинником и током. В то время еще встречались одиочастные дворы, особенно у малоимущих крестьян или там, где усадебной земли было недостаточно, а огороды, гумна располагались за околицей. Напротив, у зажиточных селян могли быть и трехчастные усадыбы: передний, чистый двор с до-

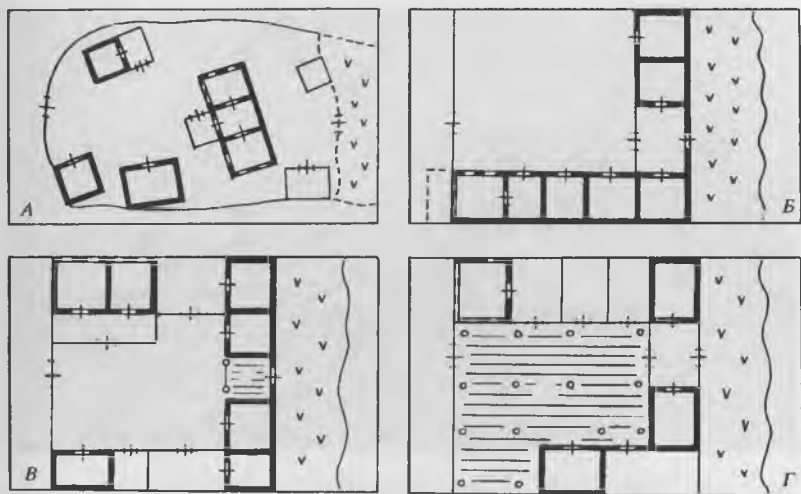


Рис. 71. Формы планировки усадьбы и связи надворных построек

А – бессистемный тип. Д. Алгата Саратовской обл.; Б – Г-образная. Д. Уралбахтино. Республика Татарстан; В – П-образная. Д. Новые Тимерсыны Ульяновской обл.; Г – закрытый двор. Д. Верхняя Кнбя-Козн. Республика Татарстан

мом; вторая часть, где располагались животноводческие постройки, и третья, занятая под огородом (рис. 70, А–В). Они были характерны для оренбургских казаков и других территориальных групп татар южных районов, имевших много скота (например, астраханских). Подобные же усадьбы были довольно широко распространены у касимовских татар. Б.А. Куфтин отмечал, что такое деление на три двора – типично для татарской традиции (Куфтин. С. 142).

Особенность усадьбы казанских татар Предкамья, сергачских мишарей и татар Восточного Закамья – постройка жилого дома отступая от линии улицы, в глубине двора. “Проезжая по улицам татарского поселка, не было возможности составить представление о его постройках, ибо видны только бесконечные заборы, из-за которых выглядывали кровли домов и верхние части окон. На улицу выходили чаще лишь амбары или клетки, да у богатых татар бани глухой стеной” (Воробьев, 1953. С. 144). Аналогичный облик имели старинные усадьбы касимовских татар. Считается, что подобная планировка обусловливалась канонами ислама, а не древними традициями: у крещеных татар, сохранивших множество языческих пережитков, дома за заборами не ставились (Воробьев, 1953. С. 147–148). В наши дни этот обычай почти изжил себя.

Отличительной чертой двора в сравнении с таковым русских или чувашей, например, было отсутствие непосредственной связи дома с другими постройками. По данным на 20-е годы XX столетия, таких дворов в Татарской АССР у татар насчитывалось 56%, у русских – 17%; в Горьковской области – 48 и 14% соответственно (Бусыгин. С. 224–225). А в наиболее старых усадьбах татар сохранилась бессистемная планировка переднего двора, когда строения располагались хаотично и зачастую без связи друг с другом (рис. 71, А–Г). В описании жилища татар Оренбургской губернии отмечалось, что избы не имеют “связи с другими надворными постройками. Во дворе разбросаны амбары, сарай, конюшни для лошадей и особые хлева для рогатого и другого скота...” (Черемшанский. С. 159). Подобная же планировка



Рис. 72. Крестьянская усадьба. Г-образная планировка двора. Начало XX в. Д. Чербатырево. Республика Татарстан. 1975 г.



Рис. 73. Закрытый тип двора. Дом-пятистенок. С. Карино Кировской обл. 1972 г.

усадьбы с разобщенными постройками была характерна в прошлом для сергачских мишарей (Мухамедова. С. 62).

И все же, по нашим полевым исследованиям 70–90-х годов XX в., постройки, особенно в лесной полосе, были в определенной связи между собой, образуя одно-, двухрядную П-образную и наиболее часто Г-образную в плане форму (рис. 72). На корейной территории расселения татар-мишарей, как и у крещеных татар, чаще встречалась покоеобразная (П-образная) планировка. У части татар-мишарей Окско-Сурского междуречья, в притрактовых деревнях казанских татар Предкамья, в Пермском Приуралье бытовали закрытые дворы (рис. 73).





Рис. 74. Прясло из жердей. Д. Татарбаево. Республика Башкортостан. 1978 г.

Типичным было следующее расположение построек: в передней части двора, справа или слева от ворот, ставили жилую избу, с которой, нередко, через сени, соединялась клеть, далее, через промежуток – другие хозяйственные постройки. Впрочем, клеть или амбар чаще помещали напротив дома, по другую сторону ворот. Вдоль задней стороны двора располагались животноводческие постройки: хлева, конюшни, сараи для мелкого скота и птицы и иных хозяйственных нужд. Через вторые ворота или калитку – проход в огород. У зажиточных татар число различных строений было больше. Усадьба же малоимущих хозяев, помимо избы, содержала лишь одну-две простейшие постройки. В советское время, особенно после коллективизации, повсеместно определилась тенденция к сокращению числа построек и упрощенно планировки двора, например замена П-образной связи дома со строениями на Г-образную, связанная с изменениями условий хозяйственной жизни сельского населения.

В лесной и лесостепной зонах обычно вся усадьба по периметру была огорожена: с боковых сторон – строениями и забором – *койма*, *кура* из плетня, теса или бревен, выполненным в закладной (пазовой) технике; со стороны огорода – пряслом или плетнем, тычинником с воротами для выезда на околицу (рис. 74–77). Е. Штейнберг, отмечая одновременно этническую специфику и социальное положение жителей татарской деревни, писал, что если забор “тщательно и заботливо сколочен, в изобилии украшен резьбой и пестро размалеваи, то это значит, что вы находитесь перед воротами татарского богача или муллы: у середняка забор гораздо более скромный, а бедняцкое население сколачивает его кое-как и не заботится о пышности” (*Штейнберг*. С. 16). В степной полосе задний двор, огород чаще не огораживали, отделяя от соседей и поля лишь межой или канавой, деревьями. Переднюю часть ограничивали фасады дома и клетки, ворота. Перед фасадом дома часто устраивался палисадник с черемухой, рябиной, цветами. Там, где дом помещали в глубине усадьбы, со стороны улицы устанавливали высокий глухой забор с воротами; напротив дома забор понижался и верх его украшался ажурной решеткой (рис. 78). В приуральских районах нередко забор сооружали из камня и самана; в Астраханском крае – из камыша. В наши дни заборы, особенно со стороны улицы, стали преимущественно тесовыми или из штакетника.



*Рис. 75. Плетень. Д. Кугарчино. Республика Татарстан. 1972 г.*



*Рис. 76. Бревечатый забор. Закладная техника. Д. Иванково Курганской обл. 1979 г.*



*Рис. 77. Каменный и тесовый заборы. Ворота жыл капка. Д. Минзелябаш. Республика Татарстан, 1977 г.*



*Рис. 78. Дом в глубине усадьбы. Ажурная решетка забора перед фасадом. Д. Изма. Республика Татарстан, 1973 г.*

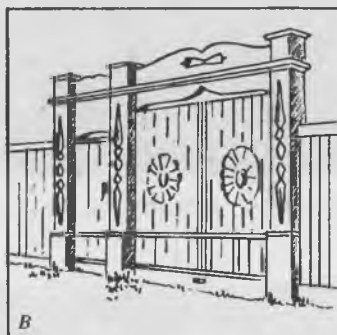
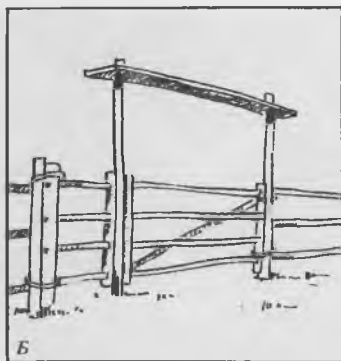
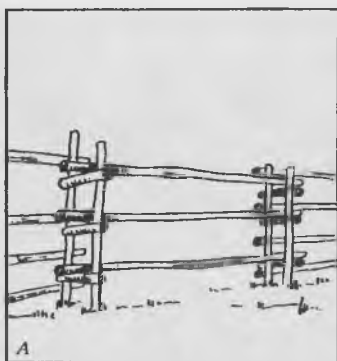


Рис. 79. Виды ворот

*А* – *инек капка*. Д. Уразаево. Республика Татарстан; *Б* – *жил капка*. Д. Верхние Чебенки Оренбургской обл.; *В* – “татарские” ворота. С. Средняя Елюзянь Пензенской обл.; *Г* – “русские” ворота. Д. Козьяковы Челны. Республика Татарстан; *Д* – срубные ворота. Д. Кырынды. Республика Татарстан; *Е* – каменные ворота. Д. Ахматово Рязанской обл.



Рис. 80. Срубная изба-сени. Двухскатная коньковая крыша, покрытая лубом. Начало XX в. Д. Карасу. Республика Татарстан. 1975 г.

Ворота – *капка*, *кабак* со стороны улицы были разных типов. В хозяйствах малоимущих крестьян в прошлом часто это были так называемые *жил капка* из одной-двух створок из жердей. Ворота, точнее – их подобие, могли быть еще более примитивной формы, представляя собой часть прясла, жерди которого между двумя соседними столбами сдвигались в сторону (*иннек капка*) (рис. 79). Распространенными прежде и популярными сегодня являются “татарские” ворота – *татар капкасы* из сплошного тесового полотна или из двух полотен и калитки, укрепленных на столбах. От них отличаются также широко бытующие “русские” ворота – *урыс капка* с двухскатным перекрытием. Изредка калитку прорезали непосредственно в полотне ворот либо, напротив, устраивали две калитки, одна из которых была ложной, по бокам ворот. Встречается двухскатное перекрытие над воротами, продолжающееся и над забором по фасаду улицы. У касимовских татар имели место ворота с каменными (кирпичными) столбами с шаровидными навершиями, явное наследие прошлой городской культуры народа (Новое в этнографических... С. 106). Сплошные ворота и заборы по линии улицы, особенно в Предкамье, до начала XX в. у зажиточных домохозяев, а сейчас в большинстве усадеб покрываются орнаментом и раскрашиваются. Этим татары издавна отличались от соседей. Ворота на заднем дворе, огороде, на выезде из деревни обычно были плетневые или, чаще, из жердей.

**Жилище.** Большинство простых одноэтажных сельских жилых домов (*өй* – у казанских татар, *ызба* – у татар-мишарей) в лесной и лесостепной природных зонах были бревенчатыми, выполненными в срубной технике (рис. 80). Количество венцов в срубе – *бура* колебалось от 10 до 17, что зависело от качества доступного строительного материала и степени зажиточности хозяев, (обычно 13–14 венцов). В лесной полосе на сруб использовали сосну, реже – ель, пихту, лиственницу, в Сибири – кедр; по мере продвижения на юг их все чаще сменяли липа, осина



Рис. 81. Саманный дом. Д. Кондызлы Тамак Оренбургской обл. 1981 г.

и другие породы чернолесья. Татары почти никогда не использовали в домостроении березу, считая, что она приносит несчастье. Впрочем, причина могла быть другой – береза трудна в обработке, быстро гниет (Пермские татары. С. 51). В случае использования тонких искривленных бревен пазы между ними или весь сруб промазывали глиной. Сруб рубили “в чашку” или “в угол”, редко – “в лапу”. Если толщина бревен позволяла, стены изнутри обтесывали. В последнее время стали применять пиленые квадратные брусья, в южных районах – толстые пластины-полубревна. Промежутки между бревнами прокладывали мхом, соломой, снаружи конопатили паклей.

В безлесных районах Окско-Сурского междуречья, в Южном Приуралье, в южных уездах Самарской, в Оренбургской и Астраханской губерниях, иногда в Сибири не только для хозяйственных построек, но нередко и для жилого дома применялся саман либо стены сооружались глинолитными (*саман, балчык өй*) (рис. 81). В этом же ареале строили каркасно-столбовые дома – *читән өй* с двухслойными стенами из плетня, жердей, засыпанными соломой, навозом, землей и обмазанными снаружи глиной. В Астраханском крае практиковались подобные же дома со стенами из камыша, обмазанными глиной. В последнее время снаружи их стали обкладывать кирпичом. В лесостепной и степной полосе у самых малоимущих хозяев, а также на дальних пастбищах сооружали дерново-пластовые избушки – *кәс өй* со стенами из жердей или плетня, обложенными дерном. Все подобные постройки часто отличались отсутствием фундамента, имели земляной пол, покрытую соломой, дерном и глиной, уплотненную двухскатную или плоскую крышу, одновременно выполнявшая функцию потолка.

Повсеместно, но лишь единичными были кирпичные дома и лавки. Иногда из кирпича строили нижний этаж, а второй был срубным (рис. 82). Особенно развитым кирпичное домостроение с архитектурой, близкой к городской, было у зажиточных касимовских татар. В Приуралье для хозяйственных построек, а иногда и для нижней части жилых домов применялся камень. В современных индивидуальных постройках все больше используются кирпич, различные блоки, шлакобетон и т.п.



Рис. 82. Двухэтажный кирпично-срубный дом зажиточных татар. Д. Азеево Рязанской обл.

В строительной культуре татар вплоть до конца XIX в. сохранялись и такие архаичные типы построек, как землянка. В Приуралье и более южных районах она служила в качестве жилища, особенно при заселении новых мест, а также на удаленных угодьях, хуторах. Конструктивно – это земляная яма со столбами по углам, к которым прижимались жерди и плетень. Выше уровня земли поднимался сруб в несколько венцов. Все сооружение накрывалось двухскатной крышей из соломы или камыша и земли. Изредка на летовках, хуторах и т.п. устраивали еще более простое временное жилище – шалаш – *куши*: неглубокую земляную яму без дополнительных стен перекрывали двухскатной крышей из коры, сена, соломы, камыша. У сибирских татар бытовали шалаша конической формы.

В Астраханском крае, в частности у карагашей, почти до последнего времени сохранялась юрта – *тирмаз*, *карач ой*, *киез ой*. Круглый в плане остов из жердей соединяли с конической крышей; все сооружение покрывалось матами из камыша и войлоком. Юрты астраханских татар конструктивно были сходны с казахскими и калмыцкими. Но в более раннее время у первых упоминаются и меньшие по размерам неразборные юрты, перевозившиеся на арбах (Астраханские татары. С. 58–61).

На фасадной стороне сруба прорезались два-три оконных проема – *таразз*, один-два – на боковой стене. В жилищах саманных и каркасных окон могло быть меньше, в многокамерных срубных и каменных домах – больше. На основной территории расселения татар-мишарей в Окско-Сурском междуречье нередко фасадная сторона дома была глухой, а окна располагались на длинной стороне, обращенной на юг. Напротив устья печи часто оставляли небольшое оконце для освещения кухонной половины. Учитывая его название – *төндөк* (дымовое окно), предполагается, что это рудимент древнего жилища, кочевнической юрты (Воробьев, 1953. С. 158), хотя такое окно служило и по прямому назначению – для выпуска дыма в курной избе. Оконные рамы в домах казанских татар, часто двойные, застеклялись. У татар-мишарей для этой цели до середины XIX в. еще употреблялся пузырь животного – *карындык* (Мухамедова, 1972. С. 78). Такие же окна бытовали и в Сибири.



Рис. 83. Изба-сени с подклетью. Д. Старый Мелькен. Республика Татарстан. 1970 г.  
Рис. Ю.Г. Мухаметшина

Сруб традиционно покоился либо на фундаменте из вертикальных дубовых “стульев” по углам, либо на каменных или кирпичных столбиках, с промежутками, закрытыми завалинкой или поленьями, бревнами. В последнее время преобладает леиточный кирпичный или бетонный фундамент. В северных районах, в Заказанье, а также у касимовских татар распространена была изба на срубной подклети с входом в последнюю со двора. Эта подклеть использовалась для содержания мелкого скота, зимнего хранения ульев и иных хозяйственных нужд (рис. 83). Характерной строительной чертой было устройство внутреннего “черного” сруба – *кара бура*, предназначенного для утепления пола. Под полом – *идэн*, в домах казанских татар непременно деревянным из толстых досок, а ранее – из плах, вытесанных из расколотых пополам бревен, обычно сооружали подполье или погреб – *идэн асты*. Традиция устраивать подполье в целом типична для домов татар и восходит к средневековому жилищу их предков (Новое в этнографических... С. 31–32). Попутно заметим, что в доме татары очень чистоплотны, никогда не ходят в уличной обуви, обычно – в иосках, чулках. С этим, очевидно, связано и отсутствие земляных полов в жилище. В XX столетии эта особенность была характерна и для татар-мишарей; но у них же, особенно в сергачской подгруппе, еще до середины XIX в. бытовали и земляные полы (*Мухамедова*, 1972. С. 71).

Старинные срубные избы сибирских татар фундамента не имели, нижние венцы сруба укладывали прямо на землю. Для утепления подобных изб, а также каркасно-столбовых и других жилых построек обычно устраивали завалинку из хвороста, навоза, земли. Нередко, особенно в жилищах малоимущих хозяев, отсутствовал и деревянный пол. Лишь к концу XIX столетия под влиянием строительной техники поволжских татар-переселенцев и русских Сибири у местных татар стали распространяться избы с фундаментом.

Крыша – *туба* традиционно сооружалась стропильной конструкции, двухскатной коньковой с фронтонами, реже – четырехскатной шатровой, единично – трехскатной. Существовали и промежуточные варианты между этими типами (рис. 84).





Рис. 84 Дом с шатровой крышей. Покрытие из щепы (дранки). Д. Атенино. Мордовия. 1981 г.

В избах старинной постройки сохранялась самцовая крыша со срубными фронтонами; в избышках беднейших крестьян фронтон мог отсутствовать вовсе. Обычно же фронтон зашивался тесом. Материалом для кровли в дореволюционной деревне, да и в первые десятилетия советской власти, служила в основном солома, используемая внатруску или, реже, снопиками, щеткой. Лишь зажиточные домохозяйства могли в то время позволить себе тесовую, тем более железную кровлю. В лесной зоне в Сибири тесовые крыши встречались чаще. До широкого распространения пиленых досок во второй половине XIX в. использовались также дранка, луб. Уплотненные кровли в степных районах обычно сооружали из жердей и соломы, обмазанных глиной и засыпанных землей, дерном.

Качество домостроения у татар всегда было высоким, что отличало их от окрестного, особенно нерусского, населения. Крыши старались делать круче; по возможности использовали в качестве покрывного материала тес; чаще, по сравнению с соседями, встречались двойные оконные рамы; особое внимание татары уделяли внешнему декоративному оформлению жилища, о чем будет сказано ниже (Татары Среднего... С. 93; Воробьев, 1953. С. 167, 169).

Сени (*өй алды* – у казанских татар, *ишек алды* – у татар-мишарей), в большинстве домов холодные, неотапливаемые, сооружались срубными или тесовыми, с деревянными полами и без потолка. В южных районах они могли быть плетневыми. Иногда в старых жилищах их роль выполняли прислоненные над дверью жерди, крытые соломой, лубом. В двух последних видах сеней пол обычно был земляной. В лесной полосе к сеням часто примыкала клеть или вторая изба. В подобных домах заднюю часть сеней занимал чулан. Иногда часть их перегородивали, выделяя чистые теплые сени. Здесь же в зажиточных домах устраивали комнату для омовений и уборную. Сени двухэтажных домов наверху могли разделяться на одну-две утепленные комнатки. В байских домах над сенями нередко сооружали жилой мезонин, по сути – третий этаж, используемый как девичья светелка.

Со двора в сени вело крыльцо – *күтәрмә, болдыр, өй алды*, причем лестница, в отличие от соседних народов, большей частью располагалась перпендикулярно оси дома. Обычно ее закрывала плоская или двухскатная крыша на кронштейнах. Дальнейшим развитием было крыльцо с перилами, в более состоятельных домах или в современных жилищах чаще с крыши на столбах, нередко зашитое с боков и с торца. В последнем случае устанавливали дополнительную наружную дверь. Особенно нарядный вид имело крыльцо с колоннами, с распашными дверями и разноцветными стеклами в Заказанье и у касимовских татар (рис. 85)

В истории народной архитектуры принято различать жилище по типам горизонтального и вертикального развития. Исходя из первого аспекта, повсеместно самым распространенным типом жилого дома в татарской деревне в прошлом была конструкция изба-сени: четырехстенное утепленное однокамерное жилое помещение с пристроенными неотопливаемыми сенями – *дүрт почмаклы өй* (см. рис. 80). На рубеже XIX–XX вв. преимущественно в южных лесостепных и степных районах изредка еще встречался простейший и самый ранний тип, прообраз первого – изба без сеней с выходом непосредственно на двор. Однокамерная конструкция до настоящего времени сохраняется в разнообразных подсобных жилых помещениях: летних кухнях, промысловых постройках. Более зажиточные или многолюдные семьи жили в доме “изба-сени-изба” – *кара каршы өй*. В первой, “белой” половине обитали старшие члены семьи, вторая часть была кухонной, “черной”, где помещались остальные домочадцы. Собщались обе избы через холодные срубные или тесовые сени; все объединялось общей крышей (рис. 86).

Также трехкамерным был тип “изба-сени-клеть”, не только конструктивно, но и функционально наминавший предыдущий: клеть применялась по прямому назначению для хранения продуктов, предметов домашнего обихода, но нередко в летнее время и в качестве жилого помещения (рис. 87). Если клеть была с подклетью или двухэтажной, то нижняя часть использовалась для хозяйственных нужд, верхняя – для жилья. Предполагается, что после утепления клетки, постановки в ней печи и возник вариант “изба-сени-изба”. С конца XIX в. этот тип постепенно вытесняется более рационально сконструированным, трехкамерным же пятистенником – *алты почмаклы өй* – срубной избой, разделенной на две камеры капитальной стеной, и избой с прирубом. В последнем случае вторая, также отапливаемая, половина изготавливалась отдельно и пристраивалась к основному сруб. Обычно вдоль длинной стороны всего дома тянулись сени, но они могли быть и с задней торцовой стороны. Н.И. Воробьев, как и другие исследователи, считал, что пятистенники были заимствованы от русских соседей; но он же отмечал, что у татар вход в обе половины вел через отдельные двери из сеней, в то время как в русском жилище из сеней – в одну камеру, отсюда – во вторую (Воробьев, 1953. С. 159). Иногда, особенно у северной группы чепецких татар, рассмотренные выше варианты жилища еще более усложнялись, и тогда получалась конструкция “пятистенник-прируб-сени” или “пятистенник-сени-клеть”. В XX столетии появились “круглые дома”, представляющие собой два пятистенника, соединенные длинной стороной. Одно из четырех помещений могло играть роль сеней, либо сени пристраивались отдельно.

Помимо различий в горизонтальной планировке, существовали особенности в вертикальном развитии жилища. Кроме типичных одноэтажных домов и уже упоминавшихся изб на подклети, зажиточные домохозяева имели двухэтажные жилища. Нередко при этом нижнее кирпичное или каменное помещение использовалось как магазин. В Предкамье, Приуралье и Западном Закамье бытовали также своеобразные двухэтажные дома, принадлежавшие преимущественно многосемейным крестьянам. Нижний, “черный” сруб был полуподвальный; в верхнюю “чистую” половину вела лестница из холодных срубных или тесовых сеней, объединявших обе камеры, и крутая лестница непосредственно из нижней камеры в верхнюю (рис. 88). Сами строители их появление объясняли экономическими выгодами: меньше уходило материала на стены, крыша требовалась только одна (Татары Среднего...

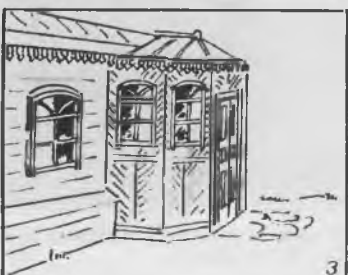
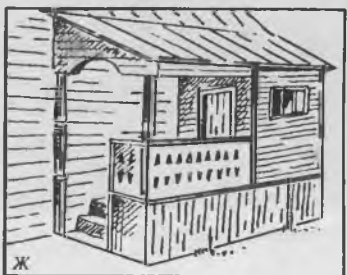
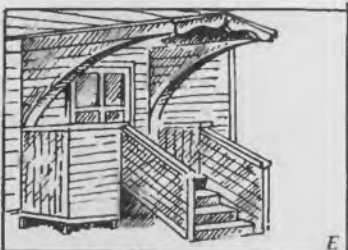
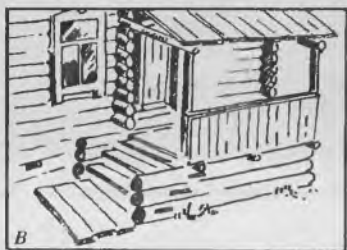
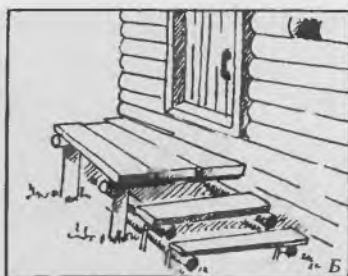
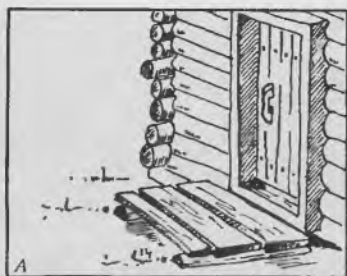


Рис. 85. Варианты конструкции крыльца

А - д. Семистрово; Б - д. Казыбаш, Республика Татарстан; В - д. Тат. Парзи, Удмуртия; Г - д. Азеево Рязанской обл.; Д, Е - д. Большое Рыбушкино Нижегородской обл.; Ж, З - д. Болотце Рязанской обл.



Рис. 86. Изба-сени-изба. Д. Верхние Услы. Республика Башкортостан. 1980 г.  
Рис. А. А. Мазанова



Рис. 87. Изба-сени-клеть. Д. Козьяковы Челны. Республика Татарстан. 1970 г.  
Рис. Ю. Г. Мухаметшина

С. 91). Существует предположение, что этот вариант жилища отражал промежуточный этап в развитии от древних полуземлянок к одноэтажным домам, далее – к постройкам с полуподвалом, от них – к собственно двухэтажным домам (Мухаметшина Ю. Г. С. 87–91).

Богатые крестьяне, особенно в Закавказье, жили в так называемых крестовиках – домах, составленных из двух срубов, соединенных третьей срубной или тесовой камерой, сориентированной перпендикулярно двум другим и игравшей роль се-



Рис. 88. Двухэтажный дом. Д. Ямбухтино. Республика Татарстан. 1982 г.



Рис. 89. Двухэтажный дом-крестовик с мезонином. Д. Новые Менгеры. Республика Татарстан. 1973 г. Рис. А. А. Мазанова

ней (хотя существовали дома, где все камеры были жилыми, а сени пристраивались дополнительно). Подобные строения были и одноэтажные, но все же чаще – двухэтажные. Преимущественно в Заказанье и в Касимовском уезде Рязанской губернии встречались и по сути трехэтажные строения с жилым мезонином (рис. 89). Отметим, что двухэтажные дома у татар чаще были в лесной и лесостепной зонах. В последнее время появилось много новых домов, в том числе кирпичных, улучшенной сложной планировки, по качеству приближающихся к городским кварта-



Рис. 90. Архитектурно-декоративное оформление жилища. Д. Кариле. Республика Татарстан. 1976 г. Рис. А.А. Мазанова

рам, а также коттеджей и многоквартирных домов со всеми удобствами. Впрочем, последние нельзя признать подходящими для сельского быта и частного хозяйства крестьян.

**Декоративное оформление жилища.** Жилой дом, особенно у зажиточного населения, и прежде всего у казанских татар Среднего Поволжья и Предкамья и у касимовских татар, отличало богатое и своеобразное архитектурно-декоративное оформление (рис. 90). Традиционно большое внимание уделялось украшению ворот и забора, жилища со стороны улицы, скрывал забор. Углы сруба, реже и стены зашивали тесом, располагая доски горизонтально, вертикально или в елочку. Часто для защиты сруба от непогоды так поступают в настоящее время. Полотно ворот, углы дома нередко разделяли рейками на прямоугольники-филенки, с орнаментом внутри. Богато украшали фронтовую нишу, прежде всего в Заказанье, где нижней частью дома, отстоящего от линии улицы, скрывал забор. Чисто утилитарное небольшое слуховое оконце здесь получило дальнейшее развитие: увеличилось в размерах, украсилось замысловатым наличником и "сиянием" вокруг него. Верхом декоративного оформления фронтона стало окно, расположенное в глубине особой ниши с колоннами по бокам и с невысокой фигурной решеткой, образующей балкон (рис. 91). Фронтовую нишу, карниз, особенно наличники окон оформляли различными декоративными элементами (рис. 92). Выполнялись они в технике накладной и ажурной пропиленной, в старинных домах – долотной резьбы. Последний вид резьбы ("корабельная резь") по всему Поволжью распространился во второй половине XIX столетия в связи с развитием пароходства и перерождением прежних мастеров по декорированию судов на украшение домов. Кое-где еще сохраняется архаичная выемчатая резьба. Все эти украшения были от простых геометрических фигур – ромба, прямоугольника, линии – до розетки, сложного растительного и сильно стилизованного животного орнамента. Исследователи подчеркивают, что многие элементы (веревочка, звезда, круг) восходят к архитектуре волжских булгар (Бусыгин. С. 259–260).

Жилище северных групп казанских татар – чепецких, пермских, крещеных татар, а также татар-мишарей Окско-Сурского междуречья оформлялось архитек-



Рис. 91. Оформление фронтовой ниши. Д. Мульма, Республика Татарстан. 1974 г.

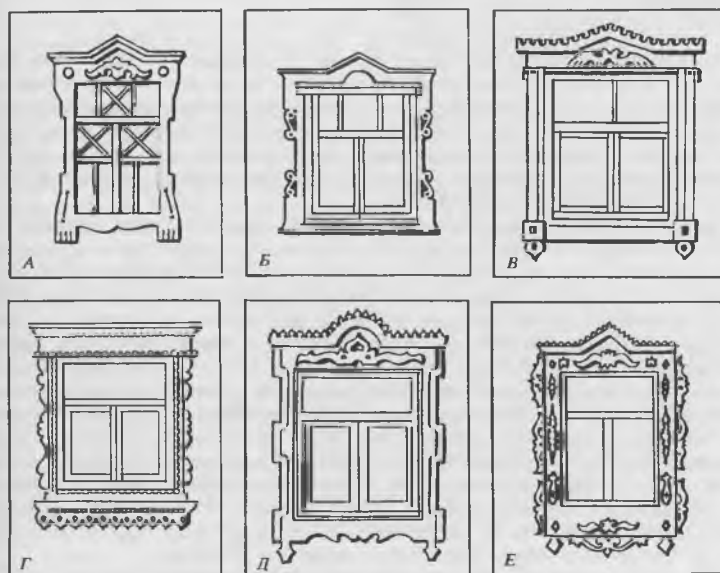


Рис. 92. Варианты оформления наличников

А, Б – д. Карадуган, Республика Татарстан; В – д. Изма, Республика Татарстан; Г – д. Шода, Республика Татарстан; Д, Е – д. Старый Мелькен, Республика Татарстан (70–80-е годы XX в.)



Рис. 93. Оформление мезонина. Просечное железо. Д. Уразовка Нижегородской обл. 1979 г.

турно-декоративными деталями более скромно. У мишарей, а также у касимовских татар для украшения навершия труб, крыши, водостоков применялось узорное просечное железо (рис. 93). В южных районах внешний декор почти отсутствовал; стены просто обмазывали глиной и белили; почти обязательными были ставни на окнах. Подобное жилище очень напоминало южнорусскую и украинскую хату, чье влияние, прямо или опосредствованно, через природно-климатические условия скорее всего и сказалось в данном случае.

Почти все современные жилые строения окрашиваются; так же украшали свои дома и в прошлом, особенно в Заказанье. В Предкамье «среди тусклых домов других народностей они резко выделялись своей внешностью» (Воробьев, 1953. С. 177). В колере преобладают чистые, без полутонов зеленые, голубые, коричневые цвета стен; наличники и вообще вся резьба чаще бывают контрастно светлыми – белыми, желтыми, голубыми на общем более темном фоне. В аналогичные цвета окрашиваются крыльцо, веранда, ворота, забор со стороны улицы. В последнее время особенно популярным стало сочетание синего, зеленого и белого цветов. Яркая полихромная окраска домов, создававшая особый «татарский вкус», – давняя национальная традиция, восходящая к разрушенной городской культуре. Об этом, в частности, свидетельствует ее концентрация в Предкамье, куда переселилось население после взятия Казани. А в целом истоки такого оформления восходят к средневековой болгарской и среднеазиатской городской архитектуре (Татары Среднего... С. 97). Показательно, что эту традицию и по колеру, и по полихромии переняло и русское население Среднего Поволжья (Бусыгин. С. 265–266).

**Отопление жилища.** Татарская изба традиционно отапливалась печью «по-белому», появление которой относится к отдаленному прошлому, к эпохе Волжской Булгарии. Особенно распространены такие печи были у казанских татар в Предкамье, в чем, по-видимому, сказывалось влияние городской культуры и городского населения, переселившегося в Заказанье. Однако длительное время сохранялось и отопление «по-черному», о чем свидетельствует название кухонной половины дома – *кара өй* –



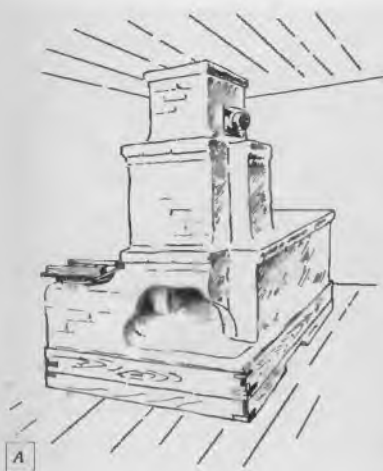


Рис. 94. Хлебопекарная печь с котлом

А – д. Семиострово. Республика Татарстан. 1970 г.;  
 Б – г. Альметьевск. Республика Татарстан. 1962 г.

черная, т. е. курная, изба. Подобные избы в незначительном числе до начала XX столетия еще сохранялись у кряшен, чепецких татар, в Приуралье и особенно у мишарей в Окско-Сурском междуречье. Можно предположить, что в последнем случае сказало влияние окружающего русского и мордовского населения, у которого отопление “по-черному” широко бытовало до недавнего прошлого.

В рассматриваемое время у татар повсеместно применялась большая хлебопекарная печь – *мич* с трубой-дымоходом той же конструкции, что и у соседей. Ее основанием служила срубная клетка в несколько венцов, заполненная глиной, составлявшая под печи. Выше из сырцовых или каленых кирпичей сооружали свод, прямой дымоход, лежанку. У татар последняя была меньше по размеру, чем в русских печах, либо вовсе отсутствовала. На этом сходство с “русской печью”, традиционно считающейся прообразом татарской, и заканчивалось. Основание последней, опечек, покоилось на переводах пола. Более тяжелая и высокая печь в русском жилище чаще поддерживалась самостоятельным фундаментом в подполье. Шесток и под печи в татарской избе были ниже; труба над крышей, напротив, выше и побелена, что также было отличительной чертой. Но главное отличие заключалось в присутствии котла, вмазанного сбоку от устья печи, с отдельной топкой и тягой в основную трубу (рис. 94 А, Б), что нашло отражение даже в поговорках (например: *Мичсез өй – мисез баш* – “Дом без печи, что голова без мозгов”). На эту характерную особенность печи татар указывали многие исследователи, начиная с Н.Н. Харузина (*Харузин*. С. 42). Котел применяли и другие народы, например поволжские финны, чувашаи, но у них он свободно подвешивался над шестком. Так же пристраивали котел сергачские татары-мишари, молькеевские кряшены. Напротив котла, по другую сторону устья хлебопекарной печи, нередко устраивали ложную топку, используемую для сушки лучин. Встречался вариант такой же печи с полукрытым шестком, когда отсутствовала кирпичная сторона устья, противоположная

котлу, а дымоход поддерживался угловым столбиком. В этой конструкции усматривается предшествующий этап создания современной печи, когда хлебопечкарная печь “по-черному” соединялась с дымоходом-чувалом.

Собственно чувал – коническая каминообразная глинобитная с каркасом из прутьев и жердей печь с широким устьем, служившая для освещения, обогрева и приготовления пищи во вмазанном или подвешенном сбоку котле. Обычно его устанавливали во временных жилищах: полужемлянках, пластовых избушках, летних кухнях и т.п. Чувал был широко распространен у многих народов Европы и Сибири, в том числе у финно-угорских и тюркских. Известен он почти до последнего времени и у татар в Приуралье и Сибири. Предполагается, что именно дымоход-чувал в комбинации с котлом (стеной традиция) и хлебопечкарной печью (хлеб уже многие столетия – основа рациона поволжских татар и их предков) лежал у истоков современной печи татар. И процесс ее сложения начинался в отдаленном прошлом, еще в болгарское время (Татары Среднего... С. 103–104).

Если большая хлебопечкарная печь сооружалась в традиционной крестьянской избе или в кухонной, “черной” половине дома, то в “белой” половине и комнатах многокамерного жилища со второй половины XIX столетия устанавливали печи-“голландки”. У состоятельных домохозяев они обкладывались изразцовыми плитками. “Голландки” в домах татар часто имели вмазанный казан и кирпичный приступок для самовара. Почти в это же время появилась небольшая печь – подтопок, – нередко комбинированная с кухонной плитой и котлом. Ее использовали в целях экономии, чтобы не топить без надобности большую хлебопечкарную печь. У сибирских татар к началу XX в. наряду с обычной печью ставили железную печурку, позволявшую быстро прогреть помещение. Подобные печи широко используют до сих пор в промысловых избушках.

Плиты с вмазанным котлом и трубой устраивали и в летних кухнях, распространенных в лесостепной и степной зонах. Их же сооружали во дворе под открытым небом и под навесом (*тышкы учак*). При необходимости делали простейший треножник – *таган* с подвешенным котлом. Следует отметить, что у сибирских (тобольских), а также у астраханских татар до сих пор сохранились хлебопечкарные печи, расположенные во дворе под навесом.

Почти все описанные типы печей, кроме чувала, продолжают сохраняться и в современных сельских домах татар. Наряду с ними все чаще устанавливают паровое отопление, причем паровой котел нередко помещают непосредственно в хлебопечкарной печи. Разумеется, активно внедряется бытовой газ, магистральный, и особенно, балонный.

Освещение жилища в прошлом производилось масляными и жировыми лампами, восходящими еще к болгарскому времени, лучиной, укреплявшейся в сетце – *шамдэл*, салными и восковыми свечами. Но уже со второй половины XIX в. постепенно внедряются керосиновые лампы. Последние или подвешивались под потолком, или, чаще, ставились на особый выступ на углу печи в месте соединения ее с перегородкой, с тем, чтобы осветить обе половины жилища.

**Внутренняя планировка и интерьер.** Планировка в традиционном жилище, в простой избе середняка или в “черной” половине жилища зажиточного домохозяина зависела от местоположения печи. У казанских татар, татар-мишарей в Приуралье печь располагалась в углу у входа, устьем к передней стороне. У мишарей Окско-Сурского междуречья, нукратских татар бытовала планировка с печью, устьем развернутой к боковой стене. В степной полосе, а также изредка у татар-мишарей, молдавских крышен печь “по-черному” устанавливали в углу у передней стены без окон устьем ко входу. Так же располагалась печь в саманных и каркасных домах астраханских татар.

Как правило, между печью и близлежащими стенами оставлялся промежуток – *аралык, гулбич*, через который можно было попасть на кухонную половину избы – *почмак як*. Исследователи неоднократно подчеркивали, что подобная постановка печи отступая от стен, известная еще по болгарским памятникам, – одна из характер-



Рис. 95. Интерьер избы с нарами. Д. Куяново. Марий Эл. 1967 г. Рис. Ю.Г. Мухаметшина

ных черт древнетюркского и татарского жилища. Истоки этой традиции восходят к центральному расположению очага в юрте или примитивной избушке полуседлового кочевника. Интересно, что если обычно печи в русской избе примыкали к стене, то в Среднем Поволжье и в Приуралье наблюдается иная картина: “Раньше никогда печь от стен не отодвигали, а теперь так делаем. От татар научились”, – отметили сами хозяева (Бусыгин. С. 270–271).

Кухонная часть отделялась от “чистой” половины – *тур як* не доходящей до потолка легкой дощатой перегородкой от угла печи к передней стене. В XX столетии в перегородке стали делать дверной проем. В небольших избах в северных районах и значительно чаще в жилищах татар в южных уездах, а также в летних кухнях печь примыкала к стенам, и в этом случае вход в кухонную половину прорезали перед печью, причем роль двери играла матерчатая занавеска. Подобная же планировка обычно соблюдалась и в “черной” избе многокамерных и двухэтажных домов. Во всем этом прослеживается древняя традиция разделения жилища, в частности юрты, на мужскую и женскую половины, позднее канонизированная исламом. Лишь в совсем маленьких избах малоимущих крестьян, а также в “черной” половине у татар в Закамье перегородка отсутствовала, и ее при необходимости подменяла занавеска – *чаршау*. Важно отметить, что при любой планировке центральное почетное место – *тур* находилось у середины передней стены.

Нередко, особенно в южных районах, в пятистенниках и подобных им жилищах планировка “чистой” избы (*ак өй* – казанских татар, *гүрэнчә* – у татар-мишарей) полностью повторяла “черную” половину – с той лишь разницей, что в ней не готовили, поэтому вместо хлебопекарной печи обычно ставили печь-“голландку”. Точно так же перегородка или занавеска выделяла женскую половину. К началу XX в. в гостевых комнатах, обставленных на европейский лад, такого разделения уже не было.

Характерной чертой и древним элементом татарского жилища были нары (*сәке* – у казанских татар, *урдык* – у татар-мишарей, *ундык* – у касимовских татар, *тохтамбит* – у астраханских, *урынтык* – у сибирских), традиционно расположенные вдоль передней части избы (рис. 95). Иногда в кухонной половине устраивали

закрытые нары – *путмар*, под которыми хранили продукты и вещи. Небольшие нары – *ишек саке*, используемые для сна, можно было встретить у входа. Пробраз нар татарского жилища известен в исследованных полужемлянках волжских булгар. Вплоть до XX столетия похожие сооружения в виде невысокого сруба, плетня с глиняным заполнением, встречались в степных районах в саманных и каркасно-столбовых домах, а в землянках это была просто возвышенная часть пола.

На нарах проходила вся жизнь крестьянской семьи. Здесь выполняли текущие хозяйственные и несложные ремесленные работы. Днем нары использовались как обеденное место. При приеме гостей на палас или ковер стелили скатерть (повсеместно – *аишъяулык*, у астраханских татар – *тастархан*), вокруг которой сидели на стеганых подстилках – *көрпә*.

На ночь на нарах обустроивали постель: поверх войлока – *киез* или тканого паласа расстилали пуховые перины – *түшәк*, большие подушки-тюфяки – *ястык* и собственно подушки – *мендәр*, стеганое одеяло – *юртан*. Подушек, тюфяков и перин в жилище у татар было всегда больше, чем у соседних народов (Татары Среднего... С. 100). Для их изготовления использовали ситец, домотканую пестрядь, в богатых семьях – шелк. На день постельные принадлежности складывали горкой и покрывали красивой накидкой *ялма*. Эта традиция укладывания постели сохранилась у татар до наших дней.

В жилищах преимущественно у татар-мишарей, у северных групп казанских татар, в Заказанье у крещен над входной дверью часто устраивали полати – *сандера* или *пулат*, на которых хранили постельное белье и одежду, иногда и спали. Название *пулат* у мишарей и ареал их распространения явственно свидетельствуют о заимствовании полатей от окружающего русского населения.

В “белой” избе казанских татар нары вдоль всей передней стены заменялись большими нарами или кроватью в углу. В домах татар-мишарей, крещеных татар, пермских татар, как и в русской избе, у продольной стены неподвижно стояла длинная скамья – *ян саке*, на которой и спали. Нередко вместо нар у передней стены также устанавливали широкую скамью. В углу между ними помещался стол. Последний бытовал и у казанских татар, но устанавливался в простенке между окнами и служил почти исключительно для хранения праздничной посуды. Повседневная посуда складывалась в кухонной половине на полках – *киштә*, в открытых ящиках с решеткой из планок спереди – *табаклык*, в настенном шкафу, у зажиточных домохозяев – в буфете. У астраханских татар обычным предметом обстановки был низенький столик – *куна*, устанавливаемый на нары. Аналогичный стол был и у сибирских татар.

Под потолком укрепляли полки из одной-трех жердей, досок для хранения вещей, одежды, утвари, книг, навешивания матерчатых украшений. Полки очень характерны для татар вообще, но особенно для казанских. Там же, под потолком, крепилась гибкая жердь – *сиртмә*, на конце которой висела детская зыбка – *бишек* (в начале XX столетия жердь сменили на стальную пружину). Собственно кроватка изготавливалась из досок, часто с решетчатыми бортами, либо была плетенной из луба, лозы.

В татарском жилище почти обязательными в прошлом были сундук на нарах или нескольких поставленных друг на друга сундуков у печи, возле перегородки, на особой подставке – *сандык аягы*. Специально для татар, преимущественно кустарями Пермской губернии, выделялись сундуки ярко окрашенные, обшитые блестящей жестью “с морозом”, нередко с внутренними замками и “музыкой”. Они не только служили для хранения вещей и одежды, но и были важным предметом обстановки в доме.

Повсеместно к началу XX в. в обиход состоятельных хозяев вошли диван, стулья, буфет, а интерьер богатого дома, особенно так называемые гостевые комнаты, зачастую мало отличался от городского, общеевропейского. Особенно этим выделялись касимовские татары, чей быт был наиболее урбанизированным (Новое в этнографических... С. 116).



Рис. 96. Современный интерьер. Д. Палагай. Удмуртия. 1973 г. Рис. А.А. Мазанова

Еще одной характерной чертой татарского жилища, особенно “чистой” избы, являлось обилие матерчатых занавесей и украшений. Традиционно вдоль матицы вешали занавеску, разделявшую “белую” половину на две части. Кровати, спальные места закрывали полог – *чыбылдык* и занавеска – *чаршау*, вдоль матицы и по периметру стен прикрепляли подзоры – *кашига*. На окнах обязательно висели белые занавески – *пәрдә*, причем в отличие от русских днем их не сдвигали в простенки, а подворачивали вверх. На перегородку вешали парадную или просто хорошую одежду, а также богато украшенные молитвенные коврики. Межоконные простенки, углы украшали расшитые или тканые полотенца и салфетки. Пол, как и нары, покрывали многочисленные войлоки, безворсовые ковры и домотканые дорожки, у астраханских татар – тростниковые циновки (рис. 96). Все это создавало своеобразный колорит жилища татар, напоминающий азиатскую юрту.

По шариату мусульманам запрещено изображать живые существа. Стены украшали своеобразные картины-обереги – *шамалл* с изречениями из Корана, выполненными витиеватой арабской вязью из “серебряной” фольги на черном фоне с изображениями мечетей и растительным орнаментом, призванные обеспечить мир и благополучие в доме. Они смотрелись особенно эффектно. Шамаили широко распространились в конце XIX в., когда издательство Каримовых в Казани выпустило их большим тиражом по доступной цене.

При первой же возможности покупали самовар, иногда и два. У состоятельных хозяев в простенках висели зеркала и часы, в том числе с “кукушкой”. Современник отмечал: “К стенным часам татары чувствуют особую слабость. В богатом доме каждая комната непременно украшена часами” (*Штейнфельд*. С. 293). У некоторых были даже барометры. Особенно часто этими по сути предметами роскоши обзаводились духовенство, торговцы, а также крестьяне – отходники Заказанья, Окско-Сурского междуречья, ближе знакомые с городской культурой.

Татарские жилища, за исключением, может быть, самых бедных, всегда отличались особой опрятностью и чистотой. Н.И. Воробьев, крупнейший знаток традиционного быта народа, на основании личных наблюдений замечал, что “татары в



Рис. 97. Срубный хлев. Д. Новый Мелькен. Республика Татарстан. 1970 г.

массе своей определенно жили чище других народностей края” (Воробьев, 1953. С. 196). Стены и потолок тщательно мыли дважды в год. Полы были выскоблены, печь непременно побелена. Подоконники обязательно украшали ухоженные комнатные цветы, прежде всего любимая герань. При всем этом татары, особенно в лесостепных районах, в зимние холода держали в избе скот. Нередко в ней же занимались ремесленными производствами, например, рогожным делом. Все это мало способствовало поддержанию чистоты и санитарии, но и не повлияло на народную традицию, сохранившуюся до наших дней.

**Хозяйственные постройки.** Надворные постройки в лесной полосе возводили в основном срубными, рубленными “в угол” или в закладной технике, по мере продвижения на юг все чаще применялись жерди и плетень, саман, в Приуралье – камень, в Астраханском крае – камыш. Для кровли использовали солому, луб, камыш, тес. В последнее время все чаще применяются тес, рубероид, шифер. По назначению они подразделялись на хозяйственно-бытовые (летние кухни, бани, сарай, навесы), животноводческие (хлева, конюшни, загоны), хранилища (клетки, амбары, подвалы, погреба), постройки земледельческого назначения (крытые токи, мякинники, овиньи). Подобно жилищу, наличие построек и их качество в прошлом зависели от состоятельности домохозяев и от локальных особенностей хозяйственной культуры.

Как упоминалось выше, дворовые постройки располагались в определенной, характерной для данной местности взаимосвязи. В лесной и лесостепной полосе обычно помещения для скота, хлева и конюшни, хозяйственные сараи объединялись, точнее, накрывались сверху покоящейся на столбах общей стропильной крышей, пространство под которой использовалось в качестве сеновала – *печэнлек*. Между постройками оставляли свободный и открытый со стороны двора промежуток либо пристраивали дополнительно плоскую крышу-навес – *лапак*, где хранили хозяйственный инвентарь, сани и телеги, дрова и пр. Здесь летом проводили все необходимые, в том числе ремесленные, работы. Под этой же крышей или вне ее, в зад-



Рис. 98. Срубная клеть. Д. Тат. Урайкино Ульяновской обл. 1982 г.

нем углу двора или со стороны огорода выделяли пряслом загородку – *карда*, *калда*, где днем в зимнее время и ночью в летнее помещался скот. Особенно много разнообразных загондов, загородок было у тептярей и казаков Южного Приуралья, у астраханских татар, в хозяйстве которых животноводство играло видную роль.

Татары, особенно внимательно и любовно относящиеся к домашним животным, по возможности хлева и конюшни (*абзар* – у казанских татар, *азбар* – у татар-мишарей) старались делать бревенчатыми на мху, с потолком, а конюшни, в основном состоятельные домохозяева, и с полом (рис. 97). Менее тщательно и из худшего материала, срубными и плетеными изготавливали постройки для мелкого скота, овец и коз. Лишь малоимущие крестьяне для скота сооружали землянки и полуземлянки. Последние особенно часто встречались в лесостепной полосе, поскольку севернее, в лесной зоне, было меньше проблем с деревом, а южнее практиковались иные, близкие к степным полукочевым, способы содержания скота. Только у татар в Поволжье, стремившихся поддерживать чистоту в жилище, издавна бытовали небольшие срубные постройки для зимнего содержания молодняка – *мал өе*, в которых в печи с котлом варили корм скоту (Татары Среднего... С. 109–110). По мере продвижения к югу, в безлесные районы, все шире распространялись постройки из жердей: двустенные, с забивкой соломой и сухим навозом, и одностенные, обмазанные глиной, саманные, в приуральских районах – каменные.

Почти неперменной принадлежностью двора, за исключением, может быть, астраханских татар, были клеть – *келэт* и амбар – *амбар*. Различались они тем, что клеть имела одностворчатую дверь, а амбар – двустворчатую или одностворчатую но более широкую, а также больших размеров дверь. В северной зоне они были, как правило, срубными, с полом, часто и с потолком (рис. 98). Крыши были двухскатные стропильные, но встречались и архаичные кровли на “самцах”. По мере продвижения в южные районы все чаще срубные клетки заменяли каркасно-столбовые, саманные, каменные, камышовые постройки с шатровой или плоской земляной



*Рис. 99. Саманные кладовые на улнце. Д. Средняя Елюзань Пензенской обл. 1980 г.  
Рис. А.А. Мазанова*



*Рис. 100. Подвал. Д. Тат. Сыромьяс Пензенской обл. 1981 г.*

крышей. Состоятельные домохозяева из казанских татар имели двухкамерные, в Предкамье – даже трехкамерные и преимущественно в северных уездах двухэтажные клетки или клетки с подклетью, часто соединенные через сени с избой. Последний вариант – явное заимствование из строительной культуры окружающего местного чувашского, удмуртского, марийского, русского населения (*Бусыгин*. С. 289–290). Одно из помещений в двухэтажной клетки, нижнее, использовалось в качест-





Рис. 101. Погреб. Д. Бердибяковы Челны. Республика Татарстан. 1972 г.

ве собственно амбара для хранения в ларях с сусеками зерна, в кадках и мешках — муки и крупы, а другое — для вещей и домашней утвари. В отличие от соседних народов, казанские татары и кряшены в одном из помещений двухкамерной или отдельной однокамерной клетки устраивали жилое помещение — *ак келәт*, где летом размещались молодые либо старшие члены семьи. В ней же, специально подготовленной и богато убранной, по традиции проводили первую брачную ночь молодожены. В этимологическом аспекте отметим одну интересную закономерность: татары центральных районов расселения практически не употребляют названия *амбар*, называя эту постройку *келәт*; точно так же русские Среднего Поволжья амбар называют клетью, хотя южнее Самары даже не знают этого слова (*Бусыгин*. С. 268). Богатые селяне, торговцы, особенно казанские татары в Предкамье, касимовские татары, мишари в Окско-Сурском междуречье, купцы в Сеитовой слободе, в Троицке в Приуралье, сооружали кирпичные и каменные кладовые — *таш келәт*, *кладовой* с прочными железными дверями. Если клетки и кладовые обычно размещали на дворе рядом с воротами, то в Западном Закамье и в Окско-Сурском междуречье из соображений противопожарной безопасности они располагались посреди широкой улицы напротив двора и даже на окраине (рис. 99). Иногда вместо клетки и кладовой или наряду с ними для хранения имущества, летних ночевок устраивали на дворе или на улице сухой подвал (*выход* — у татар-мишарей) с бревенчатыми, каркасными или каменными стенами и с потолочным, плоским или уплощенным двухскатным накатом, засыпанным землей (рис. 100). Подобный подвал, наряду с упоминавшейся землянкой для содержания скота, а также земляной баней является пережитком древнего жилища народов края.

Практически в каждом хозяйстве были погреба — *кар базы*, обычно земляные ямы с укрепленными стенами, бревенчатым перекрытием и засыпкой землей, с легкой двухскатной или конусной крышей над лазом, расположенные в свободном месте двора или на огороде, где летом держали молочные и мясные продукты (рис. 101). Довольно часто погреб помещали внутри сарая или амбара, клетки. С распространением во второй половине XIX в. картофеля для его хранения стали сооружать погреба — *бәрәңге базы*. Исследователи отмечали, что они были особенно характерны для татар (*Сбоев*. С. 18).



Рис. 102. Бани

А – полуземляная баня. Д. Отар-Дубровка. Республика Татарстан. 1972 г.; Б – белая трехкамерная баня. Д. Кариле. Республика Татарстан. 1970 г.

Почти обязательно в комплекс усадьбы входила баня – *мунча* (рис. 102, А, Б), которой татары придавали особое, почти ритуальное значение. Баня традиционно располагалась в огороде или на околице, у воды. Прежде у зажиточных хозяев, а сейчас почти повсеместно она помещается на дворе рядом с домом. Обычно двухкамерная баня состояла из собственно срубного банного отделения с печью и предбанника из бревен или теса, плетня. Встречалась, особенно в Восточном Закамье, и однокамерная постройка без предбанника. Иногда роль последнего выполняла легкая загородка без крыши. В Предкамье, в Среднем Поволжье и у касимовских татар в предбаннике могла выделяться особая комната с нарами для отдыха, либо это были трехкамерные бани с отдельными парным и моечным отделениями. В



Рис. 103. Алачык Д. Новомурапталово. Республика Башкортостан. 1980 г.  
Рис. А.А. Мазаева

южных районах имели место плетневые, обмазанные глиной, и саманные бани, в Приуралье – каменные и даже деревянные. Обычно бани были наземные; в Среднем Поволжье и в Пермском Приуралье – и полуземляные, вырытые на берегу реки, оврага, с каркасными стенами из жердей, плетня. Отапливалась баня или печью-каменной “по-черному”, или “по-белому” печью с трубой. Повсеместно традиционной была баня первого варианта. Да и сегодня, например у молькеевских крышен, считается, что баня “по-черному” жарче и духовитее (Молькеевские крышены. С. 38). Но отмечено, что казанские татары, особенно в Предкамье, в отличие от соседних народов (у русских Среднего Поволжья бани “по-белому” появились только в начале XX в.) (Бусыгин. С. 234) в прошлом отдавали явное предпочтение последнему варианту (Воробьев, 1953. С. 212). Можно предположить, что эта традиция восходит к бывлой городской культуре народа, к монументальным баням болгарских и золотоордынских памятников. По-видимому, не случайно этот же способ отопления практиковали касимовские татары. Сейчас практически повсюду распространены бани “по-белому”. До недавнего времени в большинстве случаев печь помещали в углу у входа; реже встречалась древняя планировка с печью у передней стены, наминавшая архаичное жилище народов Поволжья.

Привлекает внимание своеобразное сооружение, в частности у татар-мишарей, чепецких татар, молькеевских крышен, известное как *алачык* (рис. 103). Оно представляло собой однокамерную срубную или саманную, реже – плетневую с глиняной обмазкой постройку с двухскатной или шатровой крышей на стропилах либо с уплощенной земляной, часто без пола и потолка, но с окном, открытым очагом или простой печью с котлом (первоначально – курной, позднее – с трубой). *Алачык*, особенно в южных районах, используется в качестве летней кухни (рис. 104), но существуют всекие основания считать его древним наземным жилищем предков татар, предшественником современной избы. По мнению исследователей, истоки *алачык* восходят к балагану из луба полукочевых тюркоязычных кочевников; об этом, в частности, есть свидетельства в фольклоре татар-мишарей (Мухамедова, 1972. С. 68–69).

Гумно – *ындыр* с током – *ындыр табагы*, обычно помещали позади огорода или на ближайшей околице. На нем располагались срубный овин – *бура эвен* или



Рис. 104. Летняя кухня. Д. Мустафино Оренбургской обл. 1985 г. Рис. А.А. Мазанова

более характерный для татар овин-шиш – *шеш эвен*. Там же находился мякинник – *кибэклек* или *эрбэлек* – каркасно-столбовая постройка с шатровой крышей и стенами из тонких бревен или плетня, жердей и соломы, с широкими воротами. В лесных и лесостепных районах встречались закрытые токи похожей конструкции, но значительных размеров, где, помимо тока, часто помещали овин; там же хранили инвентарь, мякину.

Воду для хозяйственных нужд брали из близлежащего водоема: реки, озера, пруда. В качестве питьевой преимущество отдавалось ключевой и родниковой воде, причем татары, как и их соседи уделяли особое внимание обустройству и сохранности родников. На улице, иногда и во дворах сооружали колодцы. Если грунтовые воды залегали неглубоко, то применяли “журавль”, в противном случае – “ворот”.

Происхождение татарского сельского традиционного жилища, особенно срубной избы восходит к отдаленному прошлому. По мнению исследователей, ее прообразом были землянка и полуземлянка с печью и нарами, широко распространенные в средневековых поселениях финно-угорских, славянских и тюркских народов. Другим компонентом генезиса избы считается древняя каркасная или срубная наземная постройка – *алачык*, под разными названиями, но с близким хозяйственно-бытовым назначением известная тюркоязычным народам (Мухамедова, 1972. С. 68–70); срубные избы с печным отоплением были и в Волжской Булгарии. Свою роль сыграли и войлочная юрта, и близкие к ней по конструкции передвижные жилища кочевников. Об этом свидетельствуют постановка печи и казан при ней, почетное место – *тур* в середине передней части избы, скругление и завешивание стен матерчатыми украшениями, обилие перин, подушек, дорожек, ковров, а также сундуки (Воробьев, 1953. С. 201–202). В более позднее время на сложение облика татарского сельского жилища заметное влияние оказали соседи, население марийских, мордовских, чувашских, удмуртских, русских деревень. Так, в строительной культуре и лексике татар-мишарей Окско-Сурского междуречья отчетливо прослеживается мордовское и русское воздействие, у татар северных районов Предкамья – окружающего удмуртского и марийского населения. Но при этом поселения и жилища татар, особенно казанских, сохранили множество самобытных черт, отражающих долгий, но самостоятельный путь развития: от конструктивных и планировочных особенностей (характерный облик

деревень, разобщенное положение построек на усадьбе, устройство печи и т. п.), результатов влияния исламских традиций (постановка дома за забором, выделение женской кухонной половины и др.) до заметных следов некогда богатой городской культуры (например, особенности декоративного оформления жилища, полихромия в окраске). Многие рациональные черты татарской строительной культуры, жилища, интерьера и связанные с ними бытовые традиции сохраняются до сих пор.

## ИЗ ИСТОРИИ АРХИТЕКТУРЫ

Говоря об архитектуре татарского народа в целом, следует оговориться, что область ее распространения далеко не ограничивается пределами Республики Татарстан и даже примыкающих к ней земель, населенных татарами. Образно выражаясь, это явление представляет собой своеобразный “архипелаг” локальных школ зодчества, возникших в результате деятельности многочисленных групп татарской диаспоры, разбросанных по обширным просторам Евразии.

**Средневековье.** Доисламский период татарской архитектуры чрезвычайно слабо исследован и пока невозможно наглядно представить себе сооружения того времени. Лишь начиная с X в. появляются сколько-нибудь определенные сведения об архитектурных сооружениях Волго-Камья. Раннесредневековое зодчество булгар, размах и разнообразие средств которого красноречиво свидетельствуют о бурном развитии городской цивилизации, вобрало в себя опыт различных стран и регионов, в том числе и самих булгар, и местных жителей края.

Как показывают многочисленные археологические находки, средневековое искусство тюрок Волги и Урала использовало в своем развитии, и особенно в первые годы ислама, местную тюрко-финно-угорскую традицию, породив весьма своеобразные формы и проявления художественной культуры (*Валева*). Вместе с тем оно испытало воздействие центров мусульманского мира, с которым булгары находились в постоянном контакте. Поэтому пути развития волго-камской культуры можно правильно оценить лишь во взаимосвязи с ближайшими очагами исламской культуры – Закавказьем, Причерноморьем, Хорезмом, а также и с более отдаленными – Ираном, Малой Азией, Ближним Востоком. В то же время все сооружения в условиях сурового климата Волго-Камья неизбежно подчинялись законам местного стиля с его толстыми стенами и водонепроницаемыми скатными крышами, небольшими остекленными окнами и утепленными входами, со многими другими особенностями конструктивного, планировочного и декоративного характера.

Освободившись в IX в. от протектората Хазарии, Булгария около 300 лет не имела серьезных политических и военных соперников. Главный ее город – Биляр поражает своими размерами, размахом строительства и инженерных сооружений. Огромная по своим размерам аль-Кабир (главная мечеть) этого города, основательно изученная как археологами, так и архитекторами, красноречиво свидетельствует о мастерстве древних зодчих (рис. 105). Заложенные в ее планировке принципы говорят о восприятии наиболее современных для своего времени решений (*Халит*, 1995, № 1/2. С. 93–103).

Период становления и апогея развития волго-камской школы монументального зодчества (XI–XIV вв.) хронологически совпал с аналогичными этапами развития величайших школ исламского мира – сельджукской и магрибо-андалусской, воздействие которых явственно ощущается в архитектуре каменных памятников Волго-Камья того времени. После образования Улуса Джучи (Золотой Орды) булгары – искусные зодчие и ремесленники – с утратой государственности не могли остаться в стороне: следы их деятельности видны повсюду, где находят развалины золотоордынских городов. В то же время зодчество самой Булгарии получило вскоре после завоевания ее монголами новый импульс к развитию. Город Булгар, который стал на некоторое время столицей Улуса Джучи, не потерял своего значения и в последующие столетия. Все

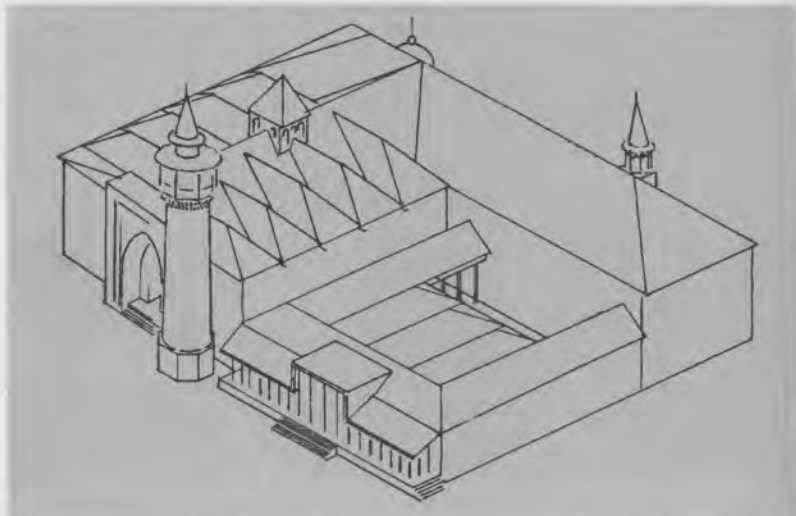


Рис. 105. Волжская Булгария, г. Биляр. Аль-Джами аль-Кабир. XII–XIII вв. (реконструкция Н. Халинта)

это породило определенные масштабы градостроительного мышления, выразившиеся как в пространственной композиции столичных городов (Биляр, Булгар), так и в соответствующих масштабах сооружений, размахе строительства. Монументальные столичные здания XIII–XIV вв. в Волжской Булгарии позволяют отнести их к кругу сооружений “сельджукского” стилового направления исламской средневековой архитектуры. Лучшие творческие силы империи и покоренных ею народов были брошены на восстановление разрушенного Булгара, избранного завоевателями местом для “золотого трона” Улуса Джучи и ставшего его северной столицей (Халим, 1995, № 7/8. С. 79–92). Об этом говорят не только исторические данные (Сумбатзаде. С. 186–178): в строительной технике башенных сооружений XIII–XIV вв. ощущается влияние азербайджанских зодчих, закавказской техники строительства и ширвано-апшеронских стиливых мотивов. Однако самые близкие аналогии обнаруживаются все же поблизости, в татарских городах Нижнего Поволжья и Крыма. В арсенал образных средств монументального зодчества вошел и опыт деревянного строительства, позволявшего создавать богатые по силуэту веичающие элементы (башни, шатры, шпили), а также разнообразные пристрои, галереи, балконы.

Материалы археологии подтверждают наличие не только развитых архитектурных комплексов в булгарских городах, но и определенной системы ансамблевого видения пространства, ярким примером чему предстает комплекс аль-Кабир г. Булгар (рис. 106), пространственно и композиционно увязанный с четко ограниченными объемами мавзолеев знати. В условиях же Казанского края, находившегося севернее, в лесной зоне, и в окружении местного небулгарского населения, малознакомого, вероятно, с каменным строительством, естественным образом должно было произойти смещение акцента в сторону деревянного строительства, хотя каменными и кирпичными сооружениями и здесь тоже отнюдь не пренебрегали.

Казанское ханство во второй половине XV в. стало играть заметную роль в тюркском содружестве государств Переднего Востока, развивая культурные контак-

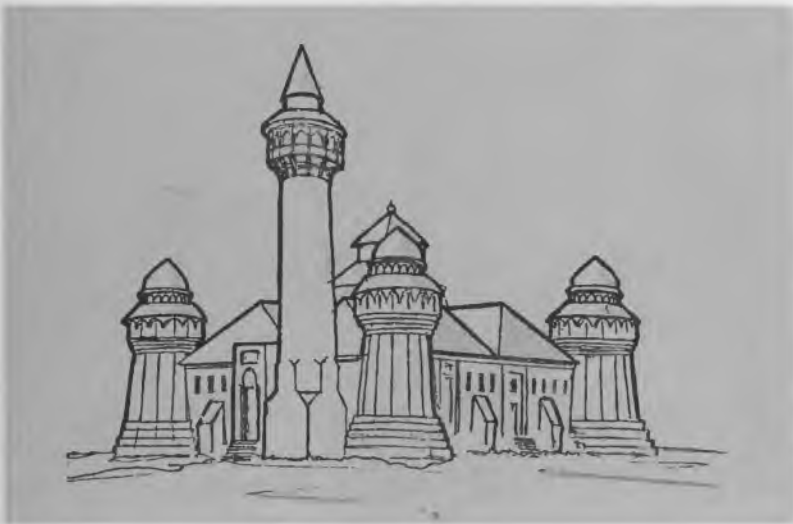
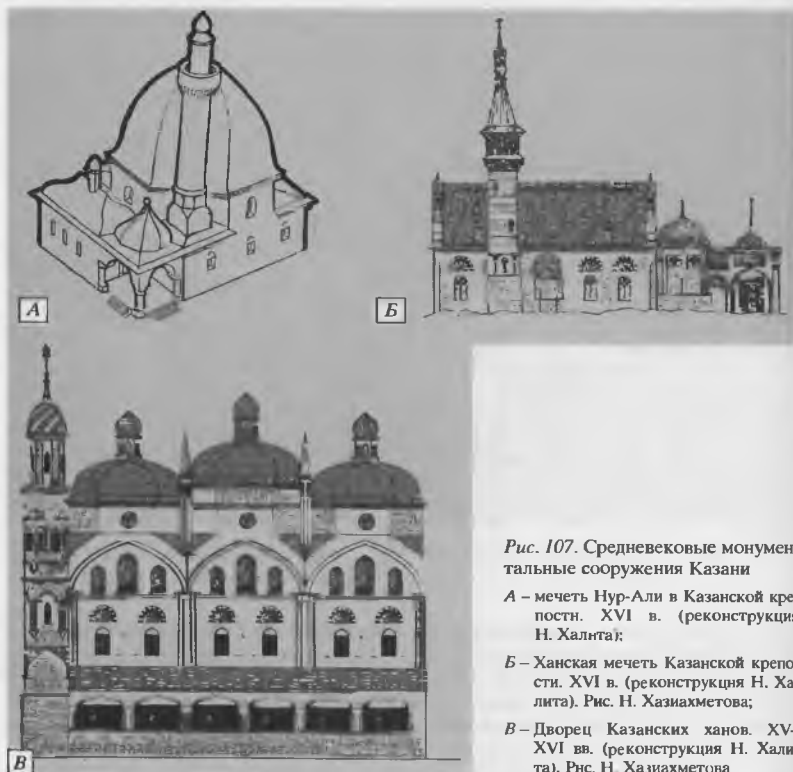


Рис. 106. Мечеть аль-Кабир в г. Булгар. XIV в. (реконструкция Н. Халита)

ты и с Московским государством. Архитектура ханской Казани, представление о которой можно составить сегодня главным образом лишь на основе исторических сведений и косвенных данных, пока еще не может стать предметом полноценного архитектуроведческого анализа на всех уровнях. Тем не менее, судя по известным источникам, она предстает перед нами как явление сложное, неоднозначное и, вне всякого сомнения, как продукт высокоразвитой культурной традиции. Золотоордынская знать, возглавившая в XV в. независимое Казанское государство и воспитанная в традициях столичной культуры одной из величайших империй мира, ориентировалась в своей культурной политике на современные центры исламского мира (Мавераннахр, Хорасан, Рум, Миср, Хиджаз), следуя также и привычным традициям Дэшт-и-Кипчак (Сарай, Крым).

Бурно развивающаяся архитектура Казани вобрала в себя ряд прогрессивных черт монументального зодчества XV–XVI вв., свойственных этим регионам. Ориентируясь в своем дальнейшем развитии на новый центр исламского мира – Османскую империю, она выработала своеобразный набор средств и приемов, обогативших древнюю болгарскую традицию зодчества. Это и явилось основой своеобразия новобулгарского монументального стиля. Там можно было найти и чисто поволжские по своему происхождению деревянные срубные сооружения вперемежку с тюркскими кочевыми юртами, и здания центральнобулгарского стиля, и мечети османского корня. Развитие городской, и особенно столичной, казанской архитектуры поэтому следует рассматривать в общей связи с мировой культурой ислама.

Некоторые исторические данные свидетельствуют и о возможном участии итальянских архитекторов при возведении Ханского двора и его укреплений в конце XV в. (Халит, 1999. С. 100–101). После захвата Казани в 1552 г. государство вошло в ареал воздействия русской культуры. Татары же, воспринимая новомодные творческие концепции, перерабатывали их в духе привычных им традиций местной школы. К примеру, они широко применяли характерные для булгарского зодчест-



*Рис. 107. Средневековые монументальные сооружения Казани*

*А* – мечеть Нур-Али в Казанской крепости. XVI в. (реконструкция Н. Халита);

*Б* – Ханская мечеть Казанской крепости. XVI в. (реконструкция Н. Халита). Рис. Н. Хазиахметова;

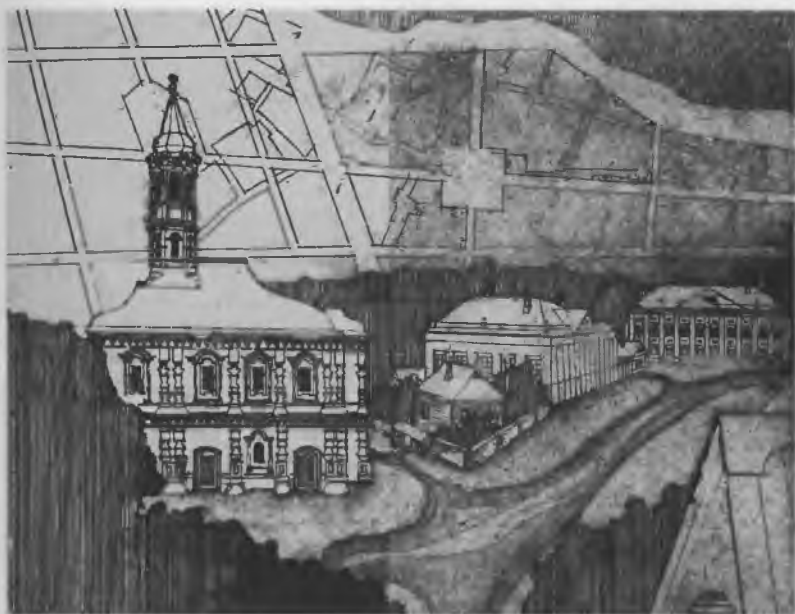
*В* – Дворец Казанских ханов. XV–XVI вв. (реконструкция Н. Халита). Рис. Н. Хазиахметова

ва тяжеловесные купольные и ярусные формы, скатные и многоскатные покрытия, сохранили своеобразный тип минарета (Халит, 1995. № 3–4) (рис. 107).

**Новое время (вторая половина XVIII – начало XX в).** Мощное воздействие западной культуры, начиная с реформ Петра I, коренным образом изменило направление развития российской архитектуры, включая и татарскую. С этого момента можно начать отсчет татарской архитектуры нового времени. В отличие от средневековой она развивалась на совершенно иных принципах – как продукт взаимодействия заказчика-татарина и подрядчика-русского (в городах), сохраняя при этом, разумеется, многие параметры исконной национальной традиции. Екатеринбургская эпоха внесла перемены в жизнь мусульман России. Были отменены дискриминационные указы 1742 и 1756 гг. о сломе мечетей, при поддержке правительства упрочились торговые и культурные связи татар со Средней Азией и другими странами. Это послужило причиной экспансии татарской культуры на территориях Киргис-Кайсацкой Орды, Кабарды, куда татары несли исламское образование, свою культуру и традиции средневожской архитектуры. К примеру, мечети волго-камского образца в законодательном порядке распространялись на Кавказе, в Сибири, Оренбургском крае и Киргис-Кайсацкой Орде, породив впоследствии ряд локальных архитектурных явлений.

Под влиянием бюрократической системы регулирования архитектуры и строительства и регламентации стиля, установленной российским законодательством, городские мечети и дома обрели внешние черты барокко и классицизма (рис. 108). При





*Рис. 108.* г. Казань. Татарская слобода во второй половине XVIII – начале XIX в. Богатые дома, выстроенные по “образцовым” проектам (реконструкция Н. Халита)

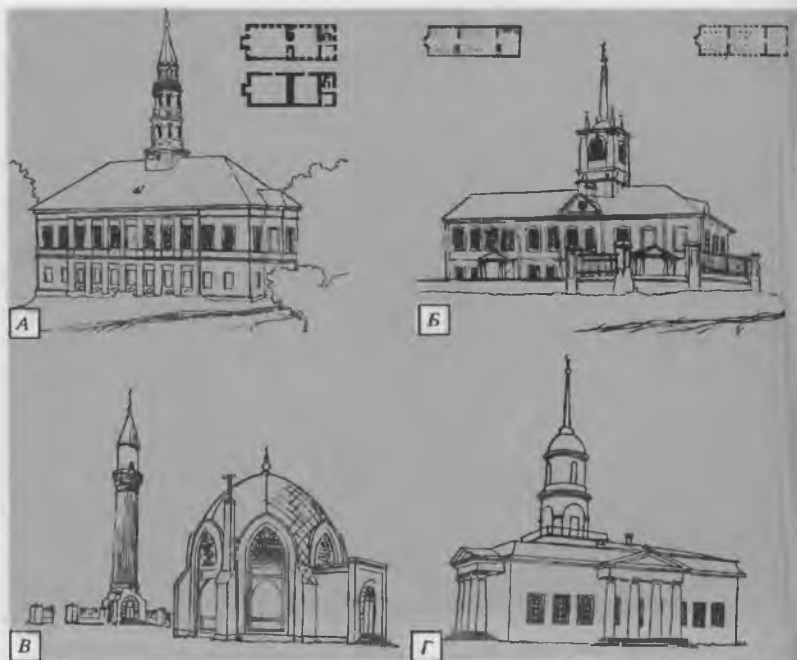


Рис. 109. Каменные мечети первой половины XIX в. Рис. Н. Халита

А – г. Казань, мечеть Иске Таш. 1802 г.; Б – г. Казань, мечеть Бурадия. 1805 г.; В – г. Оренбург, мечеть Караван-Сарая. 1836 г. Арх. А.П. Брюллов; Г – г. Оса Пермской губ., мечеть второй четверти XIX в.

этом некоторые особенности архитектуры мечетей, к примеру, дают основания предполагать воздействие на них современной им оттоманской и арабской культур.

Архитектура городских домов и мечетей опиралась, с одной стороны, на те же истоки народной традиции, диктуемые волей заказчика (мусульманской общины), а с другой – русские архитекторы, ответственные за стилевое воплощение здания в условиях того или иного города, стремились употреблять средства хорошо знакомой им русской школы “деревянного” классицизма, что приводило в итоге к рождению новых, европеизированных форм татарской архитектуры. Там же, где позиции мусульман оказались достаточно сильными (Оренбург, Петропавловск), можно было наблюдать попытки “разбавить” классицизм “восточными” декоративными деталями и элементами, что в конечном итоге способствовало к становлению татарской ветви архитектуры, в которой явно возобладали специфическая местная североисламская образность (рис. 109). При этом родилось новое качество, уже не присущее русскому классицизму с его хорошо знакомыми нам панорамно развернутыми, пластически богатыми фасадами, тяжеловесными формами, богатой номенклатурой ордеров и округлыми элементами завершений. К примеру, в архитектуре татарских мечетей мы видим устремленные ввысь “иглы” минаретов, решительно противопоставленные четко ограниченному объему зданий, низкую пластику фасада и лаконичную неизобразительную декорировку стены, активное использование цвета. Все это принадлежало уже иной культуре, выросло из других корней и может быть определено как татарская ветвь классицизма Российской империи, сформиро-



Рис. 110. Деревянные дома первой половины XIX в. (реконструкция Н. Халита)

А – детали фасада; Б – оконный наличник; В – фронтовая ниша

вавшаяся на основе собственных традиций. Уступая правилам классицизма, силуэты мечетей начала XIX в. стали много статичнее, а сами они существенно изменили свою масштабность по отношению к городской застройке, превратившись в величественные здания, торжественным строем своих форм навевавшие воспоминания о лучших чертах архитектуры предков. Эта форма общемирового течения классицизма с таким же основанием может быть названа “татарской”, с каким определяется и классицизм “русский”, поскольку имела свои законы формообразования, собственный язык художественных форм, собственную эстетику. Так возникли некоторые своеобразные проявления татарского барокко и классицизма в России.

Эстетическая концепция российского романтизма необычайно обогатила арсенал выразительных средств архитектуры. Благодаря ей в зданиях второй половины XIX в. более свободно и многообразно, чем раньше, отразились идеи преемственности татарского зодчества. Более непринужденное и умелое оперирование декоративными формами различных национальных культур, смелое и контрастное сочетание этих форм в одном объекте, исходившее из творческих возможностей эклектизма, позволили довольно точно передавать синкретическую суть татарской культуры, объединившей в себе поволжские, аборигенные, арабо-турецкие, среднеазиатские, русские и западноевропейские черты. Столь сложный синтез, с неизбежностью исходивший из исторических реалий формирования татарской культуры, породил романтическую, красочную и необычайно оригинальную архитектуру татарских домов и мечетей второй половины XIX столетия (рис. 110–113).



Рис. 111. Архитектурно-декоративные мотивы деревянных городских домов середины XIX – начала XX в.

А – фото начала XX в. (ГОМРТ); Б – дом Валн-бая. Фото начала XX в. (ГОМРТ); В, Г, Д – детали домов. Рис. Н. Халита

Стиль татарского дома мог быть любым: все зависело от того, каких жизненных позиций придерживался его хозяин. Например, хозяева доходных домов и гостиниц обычно заботились более о внешней респектабельности своих зданий и не стремились что-либо выразить на их фасадах. Хотя встречались и примеры фасадных “украшений” в духе болгарского или исламского искусства. Крупная буржуазия стремилась строить свои особняки в соответствии с новейшими требованиями моды и придавала им внешние черты западной или восточной культуры, вкрапленные в общероссийские стили – эклектизм, модерн. Там можно было обнаружить стрельчатые и подковообразные арки, порталы над входами, а также удивительные ячеистые консоли, аналоги которым легко найти в архитектуре мусульманского Востока, но не в России или Западной Европе (рис. 114). Такой татарский вариант модерна очень напоминал его “неорусские” модификации, оставившие множество памятников в городах России. Часто встречался мотив полумесяца.



Рис. 112. Усмановская мечеть. 1868 г. Рис. Н. Халита

Творческий метод российского архитектора эпохи романтизма и историзма, предполагавший опору на конкретные образцы и исторические цитаты для выражения своей образной композиции, несколько разбалансировал единство волго-камского стиля, но далеко не в той степени, чтобы сделать его неузнаваемым. К примеру, новые мотивы лишь придали татарскому дому и мечети последнего периода существования империи разнообразие форм, не уничтожив, однако, самой основы своеобразия. Все татарские здания России объединяла та историко-культурная основа, которая, породив такое разнообразие форм, сохранила генетическую общность в структуре и номенклатуре средств внешнего выражения.

**Советское время (1917–1991).** Судьбы мусульман России резко изменились после октября 1917 г. Пространство бывшей империи оказалось разорванным на несколько враждующих территорий, с переменным успехом переходивших из рук в руки в течение 1918–1920 гг., и говорить в условиях гражданской войны о каком-либо развитии культуры не приходится. Первые годы советской власти ознаменовались декларативными актами “монументальной пропаганды”: водружением в 1918 г. полумесяца над башней Сююмбике в Казани и передачей “трудящимся мусульманам” Караван-Сарая в Оренбурге, а на улицах городов гипсовых скульптур культурных и революционных деятелей и оформлением монументально-декоративных композиций на национальные темы. За короткий период нэпа было выстроено довольно много мечетей, мелких промышленных и торговых частных предприятий, не успевших развиваться в сколько-нибудь значительное архитектурное явление.

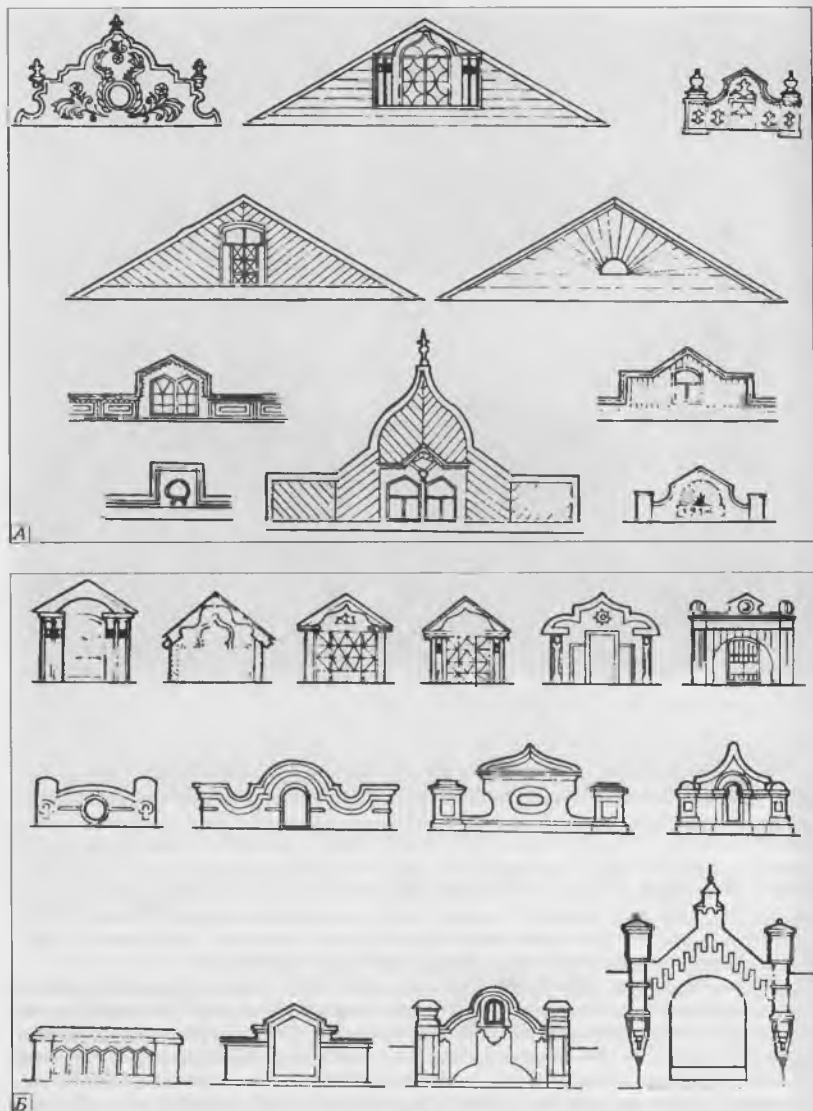


Рис. 113. Архитектурно-декоративные мотивы татарских городских зданий середины XIX – начала XX в. Рис. Н. Халита

А – венчающие элементы деревянных домов; Б – оформление чердачных окон

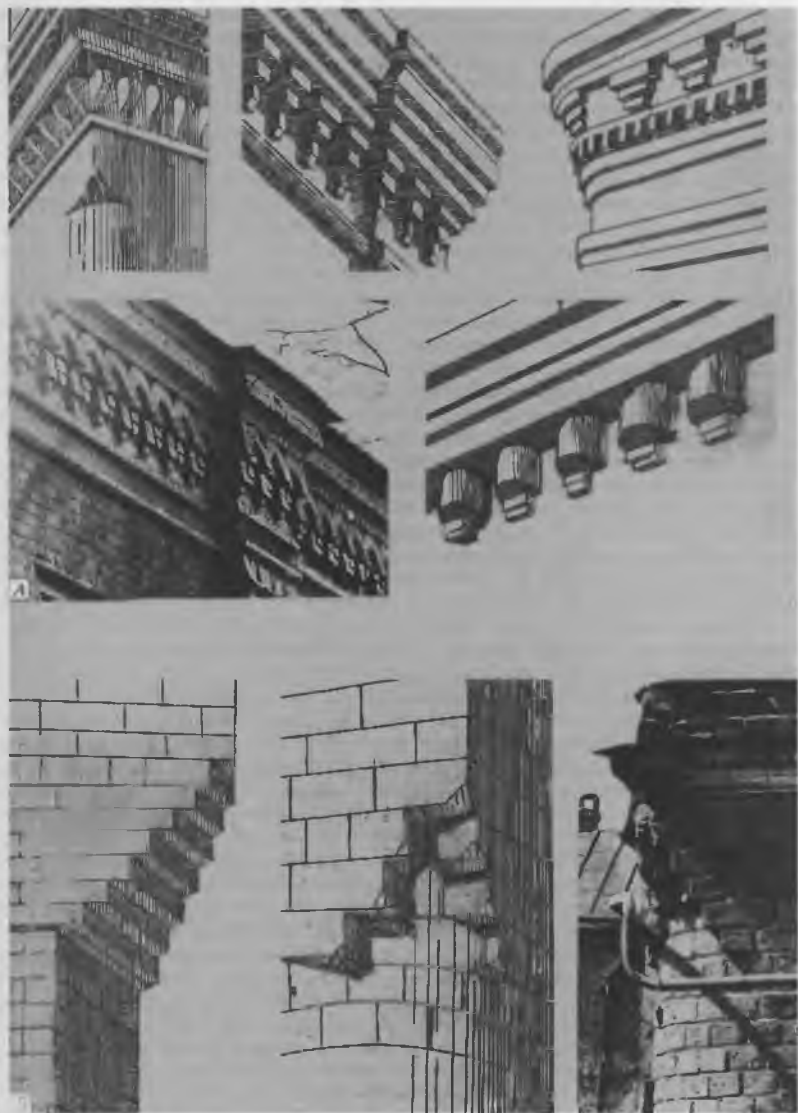


Рис. 114. Архитектурно-декоративные мотивы каменных татарских городских зданий середины XIX – начала XX в. Рис. и фото Н. Халита

А – подкарнизные “мукарнас”; Б – ячеистые угловые консоли “мукарнас”

Середина–конец 1920-х годов – период становления “пролеткультовского” направления в оформлении официальной государственной идеологии нарождающегося тоталитарного режима. Руками агрессивных, воинствующих “интернационалистов” (к примеру, в Казани – Объединение молодых архитекторов) под флагом поисков новых средств в решении социальных задач архитектуры из творческой жизни изгонялись зодчие старой формации, заботившиеся об индивидуальном облике зданий, об их национальном содержании и форме. В стилевом отношении это были поиски “коммунального быта” в нивелированных формах советского “конструктивизма”. Впрочем, вскоре имперская идеология РСФСР потребовала более конкретного оформления: после образования в 1933 г. Союза советских архитекторов все творческие поиски сосредоточились в русле “советского классицизма”, а после окончания второй мировой войны – еще более откровенного “сталинского ампира”, – как более соответствовавшего программным установкам тоталитарного режима Сталина. Провозглашенная ориентация на “народность” государственного стиля была чисто декларативной и выражалась бессмысленной ритуальной формулой “социалистическая по содержанию и национальная по форме”. К чисто архитектурным средствам, продолжающим древние традиции местной архитектуры, можно отнести многочисленные эркеры и лоджии, устройство внутренних двориков в жилых домах. Эти функциональные традиционные элементы порой дополнялись декоративными, отражавшими традиции местного средневековья и народного зодчества. К ним, вероятно, можно отнести применение восьмигранных колонн в портике Финансово-экономического института, оформление лоджий колоннами в виде “венецианского окна”, – порой с применением национальных декоративных форм. Одним из замечательных произведений национальной архитектуры 30-х годов XX в. стал павильон Татарской АССР на Всесоюзной выставке достижений народного хозяйства в Москве (арх. И. Гайнутдинов, 1939 г.).

На помпезных фасадах с избытком ренессансной и классицистической лепнины допускались мотивы народных орнаментов, обозначавших принадлежность здания той или иной этнической территории. Несколько зданий-деклараций (Театр оперы и балета в г. Казани, арх. И. Гайнутдинов, 1956 г.; жилые дома по ул. Пушкина 22, арх. Мургазин, и по ул. Дзержинского 20, арх. И. Валеев, и др.) так и остались яркими, но единичными образцами этого “стиля”. По сути же вся культура, за исключением фольклорной, оказалась полностью огосударственной, лишённой всякого национального смысла и содержания, и не могла, по существу, считаться развитием архитектурных традиций какого-либо народа. Это касалось всех сфер архитектуры – от теории и градостроительства до элементов организации жилого пространства. Провозглашенный после смерти Сталина курс на устранение “архитектурных излишеств” лишь усугубил ситуацию: из архитектуры исчезли даже формальные признаки национальной принадлежности сооружений, если не считать попыток отдельных архитекторов вводить мотивы татарского искусства в виде декоративных панно, витражей, орнаментов и тому подобных деталей, мало связанных с собственно архитектурой. “Советская” архитектура сбросила остатки псевдонационального камуфляжа и предстала во всей своей неприглядной антигуманной сущности. Само понятие национального при этом, правда, довольно стыдливо, но все же упоминалось в те годы, – но как нечто такое вроде бы и нужное, но в то же время вроде бы и не обязательное, эфемерное, да и, чего греха таить, – довольно подозрительное в эпоху “расцвета и слияния социалистических наций”. Попала под негласный запрет и научная тематика, так или иначе связанная с подлинными поисками национального в архитектуре.

Год 50-летия советской власти стал переломным в развитии архитектуры Казани постсталинского времени. Юбилейные торжества были отмечены постановкой произведений монументального жанра: памятника поэту Мусе Джалилю перед Спасской башней Казанского кремля и мемориала борцам, павшим за со-



ветскую власть, у Арского кладбища. Тогда же на улицах и площадях города появился ряд ярких сооружений, как бы задавших программные установки на будущее развитие местной архитектурной мысли. Главным событием этого года стало открытие здания Казанского цирка (арх. Г.М. Пичуев, инж. О.И. Берим, Е.Ю. Брудный), смелое образное и инженерное решение которого сопровождалось удачным выбором места. Потенциальный творческий заряд, заложенный в этом незаурядном произведении, послужил почвой для нового осмысления проблемы национального в условиях современности и в окружении исторической среды. Иной подход выбрала группа архитекторов, проповедовавших космополитический “аквариумный” стиль. Не оправданные климатическими условиями Среднего Поволжья и сложностью эксплуатации, эти равнодушные “миновские” фасады, сверкавшие сплошной поверхностью стекла, вошли в резкое противоречие с исторической средой городского центра. Не менее равнодушными “Иванами, не помнящими родства” оказались многие административные и общественные здания, строившиеся по проектам ведущих казанских архитекторов. Ничего не дали для формирования своеобразного облика улиц столицы Татарстана и прекрасные монументальные панно, как правило размещавшиеся в интересах этих зданий, выполнявшиеся с явным намерением подчеркнуть своеобразие культурного контекста, богатство традиций татарской культуры. Механически “приложенные” к равнодушной архитектуре, эти произведения монументально-декоративного искусства лишь скрывали ее огрехи, а не подчеркивали достоинства, так и не создав задуманного “синтеза искусств”. По своим образно-художественным характеристикам эти здания мало отличались от подобных же космополитичных корпусов, спроектированных для Казани центральными проектными институтами, и даже от типовых проектов, механически “привязанных” к месту строительства. В условиях, когда фасады зданий заговорили на мало кому понятном “архитектурном эсперанто”, средства монументально-декоративного искусства стали единственным связующим звеном между человеческим эстетическим чувством и новой архитектурой. Именно поэтому пышно расцвело искусство интерьера, где традиционные для татарской культуры мотивы и технические приемы получили высокое развитие. Витраж, графитовый рисунок, фреска, резьба по дереву и гипсу, гобелен, кожаная и смальтовая мозаика, чеканка – вот те средства, что позволили очеловечить бездушные коробки из стекла и бетона, не имевшие никаких корней на этой земле. Сюжетные, орнаментальные и цветовые композиции, отразившие богатейшие традиции татарской и русской культуры, стали новым вкладом в развитие казанского зодчества, ярко высветив проблему диссонанса между утилитарной и художественно-эстетической задачами архитектуры.

Попытки исключить подлинный опыт традиционной архитектуры из современной теории и практики привели к обезличиванию городов, а также к выпадению из арсенала средств современной архитектуры и градостроительства важных звеньев, служивших как интеллектуальным, так и функциональным целям.

Положение несколько изменилось к концу 1960-х годов, когда на волне идеи о развитии индустрии туризма началась кампания по осмыслению положения в области культурного наследия, некоторые из культовых зданий начали подвергаться “косметической” реставрации.

С 1985 г. начался процесс идеологического раскрепощения во всех областях культуры, вышел Закон о свободе совести, меняется общественное мнение об идеологической роли религии в жизни общества, религиозные организации стали более активно вторгаться в средства массовой информации. Масштабно проведенный в 1988 г. 1100-летний юбилей принятия ислама булгарами Поволжья и 250-летний юбилей ДУМЕС стимулировали процесс передачи исторических культовых зданий мусульманским общинам России. Появились первые проекты и стихийное повсеместное возведение пока еще непритязательных по своей архитектуре деревянных ме-

четей в сельских местностях, населенных татарами, реставрируются и вводятся в эксплуатацию исторические здания мечетей, которые возвращаются мусульманским общинам.

Сказать, что за годы советской власти татарская архитектура шагнула вперед, было бы колоссальным преувеличением. Прогресс наблюдался лишь в рамках общеисторического процесса, что же касается достижений собственно национальной архитектуры, то они незначительны: не создано ни теории национального зодчества, ни национальной школы, не написана история отечественной архитектуры, нет ни одного значительного произведения архитектуры, глубоко национального по существу, а не просто покрытого обильным татарским орнаментом. Осталось только неистребимое желание самих архитекторов к возрождению утраченных традиций.

## ГОРОДСКИЕ ПОСЕЛЕНИЯ И ЖИЛИЩА

На территории средневековой Булгарии и Казанского ханства городские поселения развивались как центры торговли и ремесла в основном на берегах крупных рек (Волги, Камы, Вятки, Белой, Черемшана, Свияги, Мещи и др.), чаще в виде прибрежных городищ различных типов (*Жукэтай, Алабуга, Кашан, Ашлы* (Ошель), *Казан* (Казань), *Арча, Тэтеш* (Тетюши), *Болгар* и др.). Реже встречались городища равнинного типа (*Билэр*). Структурно город делился на крепость – *кирмэн*, где на наиболее возвышенной и защищенной части его территории размещался административный центр (укрепленный двор феодала, гарнизон, административные структуры, жилье); посады и слободы (ремесленные, торговые), тяготевшие к местам сырьевых ресурсов и коммуникациям (дороги, речной порт); жилые кварталы. Важным элементом градостроительной структуры крупных городов были торговые площади (*Ташаяк* в Казани), постоянные и ежегодные ярмарки (*Ага-Базар* в Булгаре, *Тажик Утрау* и др. в Казани). Сухопутные дороги “лучами” расходились из крепости в направлении главных торговых путей и других центров государства. Стратегически важные подъезды к крупным городам могли охраняться дополнительными укреплениями (Малый Городок в Булгаре и Балингуз в Биляре, караван-сарай Бухар в Казани). Археологические исследования свидетельствуют о достаточно высоком фортификационном уровне городов Волжской Булгарии и Казанского ханства. Территории крепостей выравнивались, обносились одним или несколькими рядами рвов и валов, укрепленных деревянными и каменными конструкциями. Стены домонгольских крепостей были в основном деревянные (Биляр, Ошель, Джукэтай), но встречались и белокаменные (Казань XII в.), с внутренней забутовкой и облицовкой из тесаного камня. Деревянные стены имели вид городской или тарасов (Казань XV–XVI вв.) либо тына (частокола). Уже с XII в. зафиксированы подъемные мосты (Керман-Казань).

Планировочная структура жилых районов средневековых поволжских городов пока окончательно не расшифрована, но исследования более поздних татарских поселений указывают на некоторые древние закономерности в их планировке. К такому относится, например, сильно запутанная и хаотичная на первый взгляд “сетка” улиц, порожденная системой гнездового и кругового расселения, почкования родовых усадеб. На эту особенность планировки татарских поселений указывает даже само слово *урам* – “улица”, которое можно перевести буквально как “окружной путь”, “окружная дорога”, “граница квартала”, пронизанного тупиковыми проходами – *тыкырык*.

Археологами неоднократно отмечено мощение улиц деревянными плашками (Казань) и каменными плитами (Булгар, Казань), причем на одном разрезе можно было наблюдать до восьми–десяти слоев таких мостовых, перемежающихся разнообразными подсыпками.

Как повествуют исторические источники и данные археологии, болгары были искусными строителями и умело использовали все природные и искусственные материалы: кирпич и камень, дерево и металл, камыш и гипс, глину и землю, кожу, сочетая все это в необходимых комбинациях.

Аль-Балхи, Ибн-Хаукаль (X в.), описывая жизнь населения Поволжья, особо отмечали мастерство болгарских строителей (Смирнов, 1951. С. 139). Согласно описаниям арабских географов (Ибн-Фадлан, аль-Хаукаль, Эдриси и др.) и материалам археологических исследований, города болгар были застроены в основном срубными и глинобитными домами и полужемлянками вперемежку с шалашами и юртами (Смирнов, 1951. С. 27; Хвольсон. С. 82, 84; Заходер. С. 37; Воробьев, 1953. С. 13; Ковалевский. С. 31, и др.). Аль-Балхи (935–951) писал, в частности, что дома деревянные служат зимними жилищами, летом же жители расходятся по войлочным юртам (Хвольсон. С. 82). Основная масса застройки города состояла из срубных деревянных домов вкупе с хозяйственными постройками. Они представляли собой, вероятнее всего, здания на высоком хозяйственном подклете под двух-четырёхскатной крышей, и, в целом, видимо, походили на более поздние традиционные дома, описанные этнографами. Снаружи усадьба огораживалась бревенчатой стеной или тыном. Богатые двухэтажные дома могли иметь наружные балконы или галереи. Деревянные конструкции позволяли создавать высотные, ажурные и остроконечные завершения зданий, живописные изломы и членения фасадов. Такие образные средства каменного зодчества, как купола, арки, выносные порталы и цилиндрические башни, легко заменялись шатрами, навесами, многогранными формами.

По данным археологии, болгарские мастера широко использовали в своей практике доски, обработанные теслом, знали пилу, токарный станок, соединение бревен “в шип” и “в обло” (Валеев Ф.Х., 1975) По мнению Ибн-Хаукаля, “дома здесь строили искуснее, чем в Итиле” (Невострев. С. 524).

Кроме деревянных срубных домов с сенями, археологами были обнаружены глинобитные дома с плоской крышей, плетневые плоско перекрытые дома, оштукатуренные глиной (Смирнов, 1951. С. 78, 127, 139, 189, 204, 235), и дома из больших глиняных блоков. Эти конструкции, надо полагать, были пережитками строительных традиций болгар времени их пребывания в низовьях Волги и в Приазовье. Были также временные жилища – шалаш и кочевые шатры. Кирпичные здания и сооружения появились в Среднем Поволжье в IX–X вв. под воздействием среднеазиатской (Смирнов, 1951. С. 225) и, возможно, хазарской культуры.

Монументальная архитектура Казани XV – первой половины XVI столетия попала под влияние сильной османской школы зодчества, что достаточно отчетливо проявилось в облике отдельных памятников, прежде всего мечетей, и, вероятно, некоторых дворцовых сооружений (мечети Кул-Шариф, Хан-джами, Нур-Али, Ханский дворец и др.). Из камня строили оборонительные сооружения, бани, дворцовые палаты, мечети, усыпальницы. Археологические исследования вскрывают белокаменные фундаменты мавзолеев и мечетей, изразцовые и гипсовые облицовочные детали зданий. Миниатюры русских летописцев и рисунки средневековых художников оставили нам образ необычайно своеобразной архитектуры Казани (рис. 115). На них можно увидеть многочисленные остроконечные башни-минареты, величественный белокаменный укрепленный дворец казанского хана, многокупольные каменные бани и многобашенную мечеть – прообраз будущего храма Василия Блаженного в Москве, памятника в честь взятия Казани (Халитов, 1999. С. 161–186). Их архитектура в своей основе была близка к унифицированным по своей планировке и строительным конструкциям решениям средневековых школ зодчества Средней Азии, Закавказья, Крыма. Народная же культура в меньшей степени зависела от политической конъюнктуры. Она устойчиво сохраняла тот золотой фонд, что не был подвержен никаким вторжениям чужеродных нововведений. К примеру, мечети с минаретом на крыше, вероятно, появились намного раньше (Халитов, 1991. С. 41)



Рис. 115. Вид Казани первой половины XVI в. Рис. А. Олеария

Вождение Среднего Поволжья в состав России положило начало новому этапу в развитии татарского монументального зодчества. Традиции городского строительства татар вместе с эмигрантами переместились в сельские районы (Алат, Менгер, Бол. Атия и др.) либо за пределы бывшего ханства (Башкирия, Киргис-Кайсацкая орда, Вятская земля и др.). Однако архитектурная и строительная культура не погибла. Традиции татарской архитектуры проявились в ряде градостроительных, композиционных и декоративных особенностей многих российских городов, где образовались обособленные татарские слободы (Нижний Новгород, Казань, Астрахань, Пермь, Томск, Тобольск, Оренбург, Уфа, Касимов и др.). В свою очередь, русское зодчество воздействовало на архитектуру феодальной верхушки татарского общества, находившейся в тесной связи с русской администрацией. Также не претерпели изменений жилища основной части татарских слобод. Одно-двухэтажные дома стояли внутри двора, а усадьбы отгораживались деревянными стенами от улицы. Согласно правилам шариата, дом внутри делился на мужскую и женскую половины. Деревянные мечети с острокопечным минаретом на коньке высокой двухскатной крыши оживляли панораму татарской части города. Мечети эти неоднократно разрушались по распоряжению местных властей и по царским указам, однако население вновь и вновь восстанавливало их.

Во второй половине XVIII в. произошли события, неизменно изменившие облик городских поселений Волго-Камья. Градостроительные реформы российского правительства привели к полной перепланировке их на основе регулярности, а смена архитектурно-художественной направленности развития российской архитектуры сопровождалась разработкой так называемых образцовых проектов. Традиционные усадьбы, огороженные деревянными стенами, постепенно уступали место фасадной застройке согласно новым правилам. Появились типовые проекты усадеб, домов, хозяйственных построек. В 1783, 1829 и 1844 гг. Санкт-Петербургской



Рис. 116. Типы планировок татарских городских домов. Рис. А. Халита

А – прихожая; Б – служебные и хозяйственные помещения; В – мужская половина; Г – женская половина

строительной комиссией были выпущены специальные “образцовые” проекты мечетей. При этом мусульмане сумели сохранить некоторые средневековые типы домов и мечетей, которые, однако, уже не могли свободно эволюционировать в новых условиях: подверглись существенным изменениям типы домов и планировка мечетей. К примеру, сохранив характерную для средневековых зданий внутреннюю структуру, двухзальные мечети-джами нового времени композиционно сблизились с однозальными *махалла-мечете* и обрели характерную для деревянной мечети схему – “минарет на крыше”, а фасады же – формы, приближенные к стандартам “александровского” стиля.

Своеобразие татарской части городов, и в частности Казани, заключалось не только в национальных особенностях ее зданий, но и в градостроительном силузте, особой организации целых архитектурных комплексов. Примером такого самобытного комплекса являлась знаменитая Сенная площадь в Старой Татарской слободе (ныне это отрезок ул. Кирова между улицами Парижской Коммуны и Г. Камала). Сенная площадь была не просто базаром и не просто татарским базаром, а большим и сложным архитектурным организмом, выстроенным по всем правилам традиционного восточного общественно-торгового центра XVII–XX вв. Вокруг главной Базарной мечети, возведенной в 1845 г. по проекту Песке, концентрировались жилые и доходные дома, караван-сарай, торговые и ремесленные лавки, бани, закулочные (*Халит*, 1990. С. 40-43).

Особенно своеобразны были планы татарских домов, в целом довольно далекие от предлагаемых сверху “образцовых”, применение которых, согласно законодательству, было не столь обязательным. Кроме характерного отсутствия парадного входа с улицы, следует отметить асимметричность их планов, стремление хозяев скрыть жизнь усадьбы от посторонних взоров (рис. 116). Зальные и гостинные комнаты, маршруты следования гостей часто были отделены от внутренних помещений. Особенностью домов была гибкая планировка помещений без тупиков и с большим числом дверей, позволявших женщинам скрываться от глаз посторонних мужчин из любой комнаты. Интерьеры татарских домов по-прежнему решались традиционно. “Живя рядом с русскими в продолжение столетий веков, татары ничего почти не переняли у них. Все у татар свое, особенное, вся жизнь у них совершенно иная. Татарский дом убран всегда коврами и посудой; столов, стульев, скамеек почти не встречается: сидят прямо на коврах, спят большей частью тут же, положив на пол перины и множество подушек... Только у некоторых богатых татар в больших городах встречаются одна-две комнаты, где стоит мебель, столы, стулья, иногда даже встречаются картины, цветы и т.д. Одно только понравилось татарам из той мебели, которую они видят в русских домах, – это шкафы для посуды”, – писал один из авторов начала XX в. (*Сно*).

Татарские и русские дома внешне могли быть похожими, хотя и кое в чем различались. На стенах татарских домов не встречались изображения людей и животных, которыми изобиловали русские фасады. Разумеется, в деревянной резьбе мусульманских домов обнаружены стилизованные изображения тюльпана, многолучевых звездочек и розеток, полумесяцев. Татарские дома часто соединялись друг с другом красивыми деревянными висячими переходами, украшались разноцветными стеклами в окнах, башенками, эркерами, остекленными верандами, пестро раскрашивались. При этом многие черты их внутреннего убранства уходили корнями глубоко в традиции татарской или исламской культуры. Среди таких черт можно назвать разделение дома на мужскую и женскую половины (часто с отдельными входами), на служебный или хозяйственный первый и жилой второй этажи.

В оформлении деревянных домов больше, чем в оформлении каменных, сохранились исконно народные традиции. Их фасады не отличались богатой резьбой: вообще традиции деревянной резьбы в татарском Волго-Камье нельзя считать развитыми. Главным украшением дома были оконные наличники, внешний вид которых в большинстве случаев отличался от русских, а их резные детали отражали мотивы татарского искусства. Отразилось это и на других деталях: резьбе лопаток, фриз, карнизов, причелин.

## ГЛАВА 8

### ОДЕЖДА

**Н**ародному костюму отводится особая роль как своеобразному синтезу материальных и духовных начал, в котором отражаются моменты этнической истории, его этнокультурные установки и межэтнические контакты, конфессиональная принадлежность.

Основные элементы народной одежды издавна были общими для всех групп татар. Еще в середине XIX в. повсеместно 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 (рис. 117–123).

При наличии общих этнических черт народный костюм в каждом конкретном случае был своеобразен. Ни один элемент его даже у представителей одной группы этноса (территориальной, возрастной и т.п.), как правило, не повторял другой. Все они соотносились между собой как вариации культуры, без которых, как известно, не могут существовать сами народные традиции (Чистов, 1986. С. 119). В процессе этнокультурной и этноконфессиональной консолидации народный костюм развивался как множество сближающихся местных традиций.

С принятием ислама народная культура (в том числе костюм) находилась в сфере влияния общеисламских традиций. Не случайно формирование традиционного костюма у татар-кряшен шло в ином направлении, чем у мусульманских групп.

В середине XIX в. традиционная одежда у татар еще преобладала. Об этом говорят музейные коллекции, литературные и архивные сведения, материалы этнографических экспедиций. Продолжали бытовать многочисленные этнотерриториальные, этноконфессиональные, а внутри их возрастные, социальные и другие комплексы костюма, в особенности женского.

**Мужская одежда.** Традиционная одежда мужчин отличалась заметным разнообразием и относительной свободой выбора форм. В ней сочетались длинные и короткие формы стана, рукавов, различные формы воротника. В зависимости от материальных возможностей, сезона и функционального назначения ее шили из фабричной (хлопчатобумажной, шелковой, шерстяной) ткани, из холста и сукна домашней выработки, меха.

Уже в середине XIX в. и особенно к концу XIX – началу XX в. местные особенности в ней были незначительны. Различия отмечались главным образом в деталях, например в форме воротника, в большей привязанности отдельных групп населения к архаичным формам костюма (длинные рубахи, длинные же камзолы и т.д.), в наличии заимствованных от соседей элементов. Возрастное и функциональное назначение ее находило отражение в основном в качестве, цвете материала, декоративном оформлении, а не в принципах кроя.

Основу мужского традиционного костюма составляют рубаха – *кулмак* и штаны – *ыштан*, сшитые из сравнительно легких тканей. Рубаха была исключительно



*Рис. 117.* Казанские татары. Копия с гравюры И.Б. Лепренса. 1768 г. (ГИМ).  
Рис. А.А. Мазанова



*Рис. 118.* Казанская татарка (вид спереди и сзади). Копия из книги И.Г. Георги.  
Конец XVIII в. Рис. А.А. Мазанова





Рис. 119. Молодая татарка. Копия с гравюры А.Е. Мартынова. Конец XVIII в. (ГРМ).  
Рис. А.А. Мазанова.



Рис. 120. Казанская татарка. Копия с картины А.Е. Мартынова. XVIII в. Худ. Д. Залялетдинов



Рис. 121. Мишарка. XVIII в. Копия из книги И.Г. Георги



Рис. 122. Астраханская татарка. XIX в. (фото из фондов АКМ)



Рис. 123. Казанские татары. Сер. XIX в. (фото из книги А.Ф. Риттиха)

глухой (следов бытования распахной нательной одежды у татар не прослеживается). Вплоть до середины XIX в. туникообразная рубаха с центральным грудным разрезом была единственной и общераспространенной (рис. 124, а). От туникообразных рубах соседних народов – русских, мари, удмуртов и др. – татарская рубаха отличалась длиной и шириной. Она шилась очень свободной, до колен, с широкими и длинными рукавами и никогда не подпоясывалась (“Без креста и пояса, как татарин”). Рубаха с воротником-стойкой особенно преобладала среди казанских татар. Отложной воротник встречался лишь на обрядовых свадебных рубахах – *княу кулмэге* из белой ткани (рис. 124, б, в).

Среди крышен некоторое распространение получила туникообразная рубаха с боковым грудным разрезом. От русской косоворотки она отличалась заметной расклешенностью книзу, т.е. сохраняла свою традиционную основу. Разрез делался на правой стороне груди, а у русских – на левой (рис. 124, з–э).

Появление во второй половине XIX в. рубахи со скошенными плечами и круглыми проймами, обычно с отложным воротником, связано с распространением фабричной ткани, ширина которой позволяла не делать боковые клинья и ластовицы под рукавами. В конце XIX в. этот тип рубахи становится преобладающим, а в начале XX в. – единственным на всей территории проживания татар (рис. 124, д).

Белые дмотканые рубахи – *ак кулмэк* (рано заменившиеся белой фабричной тканью) украшались вышивкой тамбуром – легким свободным растительным орнаментом – либо позументной тесьмой. Подобное оформление праздничных рубах весьма характерно для татар в целом. Следует подчеркнуть, что у крышен свадебные рубахи чаще вышивались не тамбуром, а болгарским крестом. В Уфимском, Златоустовском уездах Уфимской губернии встречалась белая дмотканая рубаха, украшенная оригинальным орнаментом – вышивкой по “выдергу” (цветная перевить). Перевить выполнялась по разреженному холсту обычной иглой на пяльцах. Она располагалась по манжету рукавов и низу рубахи. Белые либо пестрядийные рубахи с отложным воротником и ластовицами из красной ткани, связанные с ран-

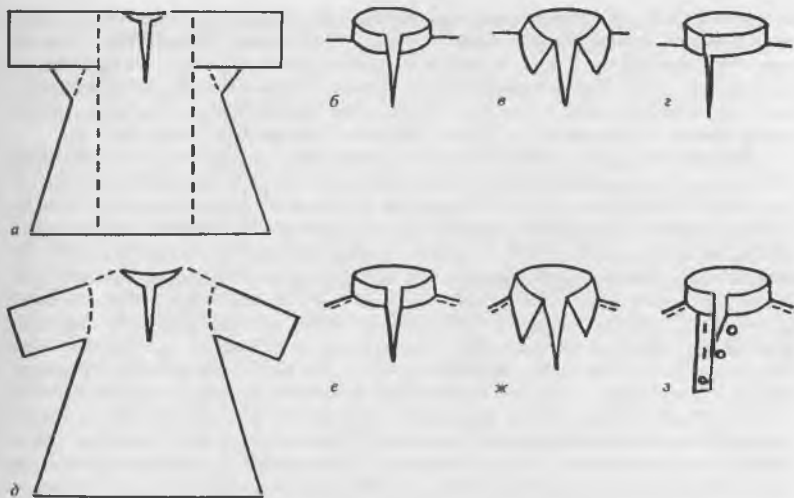


Рис. 124. Традиционный покрой мужских рубаш

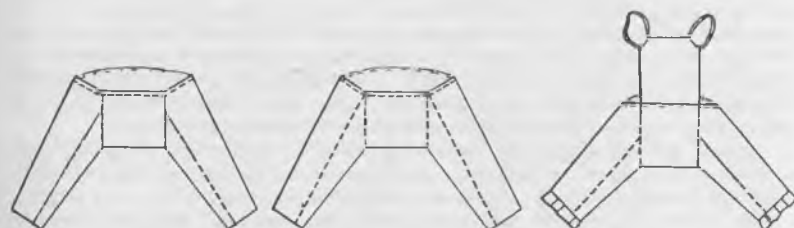


Рис. 125. Традиционные покрои нижней поясной одежды

нетюркскими художественными традициями, имели распространение на территории Окско-Сурского междуречья, а также в Златоустовском и Мензелинском уездах Уфимской губернии. Старинные рубахи приуральских татар украшались и брадой домотканой тесьмой. Основные места локализации тканого орнамента – ворот, грудной разрез, манжеты. Свободно кроеные мужские рубахи носились навывпуск. Традиция подпоясывания рубах (в том числе свадебных) имела место лишь у крестьян и у татар Пермской губернии. У последних пояса – *бильбау* были многоцветные шерстяные или плетенные косичкой из цветных шерстяных нитей. Концы *бильбау* завершались обычно разноцветными шерстяными кисточками.

Передники в мужских комплексах одежды и в середине XIX в., и в конце XIX – начале XX в. фигурируют как в рабочем, так и в повседневном костюме, особенно у молодых мужчин. В Красноуфимском уезде Пермской губернии в конце XIX – начале XX в. мужские фартуки, богато украшенные тамбуром, фигурировали в приданом невесты и бытовали в качестве праздничного элемента в комплексе одежды жениха.

Штаны по покрою представляют собой широко известную поясную одежду тюркоязычных народов, получившую в этнографической литературе название «штаны с широким шагом» (рис. 125). Мужские домотканые штаны шили обычно

из крашенины темных тонов, но чаще из полосатой пестряди в различных сочетаниях красных, черных, белых, синих, зеленых узких полос. Праздничные и свадебные жениховы штаны – *кияу ыштаны* шились из домотканины с мелкими браными узорами. Во второй половине XIX в. получают распространение нетрадиционные виды верхних штанов – *чалбар*. Их шили на европейский лад на поясе, с боковыми швами и карманами, с разрезом спереди и с застежками на пуговицах.

Верхняя одежда была исключительно распахной, непременно с рукавами или с проймами для продевания рук. В зависимости от назначения верхнюю одежду изготавливали из фабричной (хлопчатобумажной, шерстяной) ткани, из холста, сукна, полусука домашней выработки, из меха (овчины, лысы и т.д.). Внешне весьма разнообразная, при анализе покроя она имела весьма устойчивые общие признаки. Одним из таких признаков является то, что основу силуэта составляют исключительно вертикальные швы. Горизонтальные разрезы и швы на бортах, спине (по линии талии) сравнительно поздние и представляют собой как бы вторичные признаки. Особенность верхней одежды татар – полы у нее, как правило, двубортные, запах справа налево (на мужской и женской одежде). Все многообразие верхней одежды сводится к двум типам – одежда с приталенной спинкой и одежда с прямой спинкой.

В середине XIX в. татары независимо от возраста и пола (включая и крышен) преимущественно носили одежду с цельной приталенной спинкой – *чабулы кием*, с клиньями на боках ниже талии, а позднее и с подрезными и присборенными по линии талии бочками. Ее обычно шили с наглухо закрытым воротом, с выкроенными плечиками. К этому типу верхней одежды относятся *камзол*, *кэзэки*, *бишмэт*, *чоба*, *чабулы чикмэн*, *чабулы тун* (рис. 126, 127).

*Камзол* надевался поверх рубахи и штанов и воспринимался как вид домашнего платья: в нем на улице выходили редко, особенно в городах. Камзол входил в комплекс мужской одежды всех групп татар, за исключением елабужских и молькеевских крышен. Во второй половине XIX в. наблюдалась тенденция к уменьшению его общей длины, а в начале XX в., особенно у молодежи, получили распространение короткие, приближенные к европейскому жилету, камзолы-безрукавки. При этом они сохранили свою традиционную “трехшовную” приталенную основу.

*Кэзэки (казаки)* представлял собой вид демисезонной одежды. Длина его варьировала в зависимости от возраста и социального положения человека. В Мамадышском уезде Казанской губернии, в Мензелинском, Белебеевском и Бирском уездах Уфимской губернии встречались короткие казакины: они часто заменяли камзол. В начале XX в. короткие казакины из хорошей фабричной ткани, с прорезными карманами на груди, воспринимались уже как одежда татарской интеллигенции и служащих города. В сочетании с брюками европейского покроя *казаки* вошел в комплекс мужского общенационального костюма.

*Бишмэт* по покрою идентичен длинному казакину. Его также шили из покупной фабричной материи, длинным, до нкр. но утепляли ватой или овечьей шерстью. Территориальных особенностей в покрое бишмета не имеется. У татар-крышен бишмэт, так же как и казакин, представлен единично и не повсеместно. В середине XIX в. *казаки* и *бишмэт* бытовали параллельно с хронологически более ранними *чабулы чикмэн* (демисезонная длиннополая крестьянская одежда, сшитая из домашнего сукна) и *чабулы тун* (древняя меховая одежда из нагольных, реже дубленых овчин, мехом внутрь), а в конце XIX – начале XX в. они уже преобладали.

Одним из наиболее архаичных видов верхней одежды является *чоба*, легкая, домотканая из чисто-белого или в мелкую полоску льняного или конопляного полотна. *Чоба* бытовала у татар Предкамья, Пермского и Уфимского Приуралья (Мухаметшин Ю.Г., 1977. С. 104–105; Приуральские татары... С. 41–42), входила в число приданого невесты – *кияу чобасы*, а также одежды жениха.

В конце XIX – начале XX в. в быту крышен получает значительное распространение верхняя одежда с отрезной по линии талии спинкой и со сборами. Рабочая одежда подобного кроя из домашнего сукна шла под названием *эжам* или *эрмак*. У



Рис. 126. Варианты покроя верхней одежды с цельной приталенной спинкой



Рис. 127. Варианты покроя верхней одежды с цельной приталенной спинкой, с подрезными и присборенными по линии талии бочками

большинства групп кряшен, в том числе у оренбургских казаков-нагайбаков, бытовала подобная же разновидность зимней одежды. Это так называемая борчатка – шуба с отрезной и присборенной спинкой. Ее шил из дубленых в желтый, реже в черный цвет овчин (рис. 128).

Верхняя одежда с прямой спинкой – *туры кием*, широкая и длинная, довольно долго сохраняла туникообразный покрой. Прямоспинная верхняя одежда, как пра-

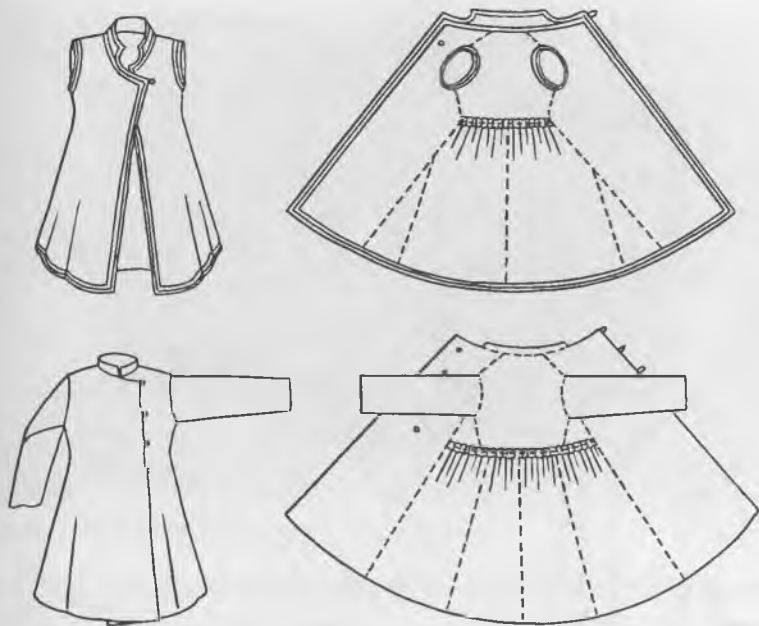


Рис. 128. Варианты покроя верхней одежды с приталенной и отрезной по линии талии спинкой с бортами

вило, не имела застежек; ее носили свободной или подпоясанной кушаком. Во второй половине XIX в. прямоспинную верхнюю одежду стали шить со слегка скошенными и сшивными плечами, с выкроенными проймами. К разновидностям прямо-спинной одежды относятся: *жилэн*, *туры чикмэн* (то же *толып чикмэн*), *толып*, *туры тун* (рис. 129).

*Жилэн* – просторный и длинный весенне-летний халат с небольшим шалевым воротником – *кыек кайтарма яка* из фабричной однотонной или с едва заметными полосками материи. *Жилэн* представлял собой одежду мужчины почтенного возраста. Его надевали для посещения мечети или других присутственных мест; носился он в комплексе с длинным камзолом, с коротким казакином. Основными районами его распространения были Предкамье (включая и Заказанье), Приуралье и Зауралье. В других же районах, особенно в Окско-Сурском междуречье и в Сибири, некоторое распространение имел прямоспинный *чапан*, который по ряду конструктивных деталей (иное оформление ворота и подмышечной части, другой крой рукавов) не укладывается в рамки традиционной одежды татар (*чапан* бухарского типа). Бухарский *чапан* среди знати и духовенства отмечался и в районах Приуралья.

*Туры чикмэн* по крою, включая и отдельные конструктивные детали, напоминает *жилэн*. Его шили из сукна домашнего или фабричного производства, иногда белого цвета – *ак чикмэн* и носили поверх приталенной одежды – *камзол*, *казаки*, подпоясывая кушаком. Территория распространения *туры чикмэн* – Приуралье, Зауралье, Западная Сибирь: там он представлял собой основную часть верхней демисезонной одежды мужчин всех возрастов. Прямоспинный

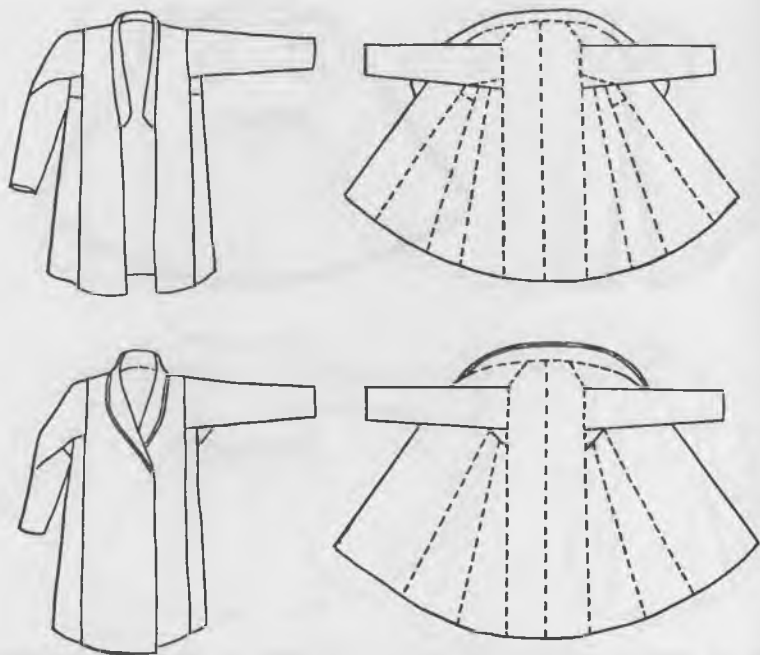


Рис. 129. Варианты покроя верхней прямоспинной одежды

*чикмэн* с большим простроченным воротником, под разными названиями – *толып чикмэн*, *зыбын* и т.д., повсеместно бытовал в качестве дорожной одежды. меховой дорожной одеждой был тулуп – *толып*, идентичный по крою дорожному *чикмэню*.

Обязательный атрибут традиционной одежды татарина – пояс – *билбау*, *азэр*. Им подпоясывали исключительно верхнюю одежду. Использовались в основном матерчатые пояса: самотканые, сшитые из фабричной ткани, реже вязанные из шерстяных ниток. Ношение матерчатых поясов поверх распашной одежды *чикмэн*, *тун*, *жилэн*, *бишмэт* имеет у татар глубокую традицию. Об этом, в частности, говорит наличие в свадебном обряде казанских татар обычая развязывания пояса женой невестой. Пояс здесь выполнял охранную функцию, и его снятие являлось символом закрепления права жены.

Среди музейных коллекций (ГОМРТ, РЭМ, ТТИАМЗ и др.) имеются широкие позументные, ковровые, бархатные, а также из серебряных пластинок, соединенных между собой шарнирами, пояса – *камэр* с массивными, богато украшенными серебряными пряжками (рис. 130). По сведениям И. Георги (*Георги*. С. 12), татары такими поясами подпоясывали рубаху или камзол. В материалах середины XIX в. подобные *камэр* в комплексах мужской и женской одежды волго-уральских татар практически отсутствуют. Вероятно, они рано вышли из употребления. Отметим, однако, что в костюме астраханских и сибирских татар, как, впрочем, и крымских, пояса с пряжками и металлическими накладками были широко распространены как в мужском, так и в женском костюме, о чем говорят и литературные





Рис. 130. Мужская пряжка. Казанские татары (ГОМРТ)

источники, и многочисленные музейные экспонаты (Юшков. С. 83; Астраханские татары. С. 88).

Мужские головные уборы делятся на домашние (нижние) и выходные (верхние). К нижним головным уборам относится тюбетейка – *тубэтэй*, представляющая собой небольшую на макушке шапочку, поверх которой надевали всевозможные матерчатые и меховые шапки – *бурек*, войлочные шляпы – *тула эшлэпэ*, 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 вариантов (рис. 131–135). Яркие вышитые тюбетейки предназначались молодежи, а более скромные – старикам. Более поздний тип *калэпуш* с плоским верхом и твердым околышем первоначально получил распространение у городских казанских татар, вероятно, под влиянием турецко-исламских традиций – *фэс*. В начале XX в. *калэпуш* из черного бархата стал повсеместно пользоваться спросом у татарской молодежи и интеллигенции как элемент общенационального костюма.

Наиболее ранние верхние уборы представляли собой круглые “татарские”, конусообразной конструкции шапки, кроенные из четырех клиньев с меховым околышем – *камалы бурек*, которые носили и русские, в частности в Казанской губернии (Мелкая кустарная промышленность..., 1911. С. 144). У горожан чаще были распространены цилиндрические шапки с плоским верхом и твердым околышем из черного каракуля – *кара бурек*, из серой бухарской мерлушки – *данадар бурек*.

Заметных региональных различий в использовании головных уборов у мужчин, за некоторым исключением, не фиксируется. Комплекс головного убора был практически единым (кроме кряшен) и полностью соответствовал раннему описанию его у пермских татар в источнике конца XVIII в.: “Мужчины, когда наряжаются исправно в хорошее одяние... на голове имеют тюбетей, вышитый золотом и серебром, а на веру этого тюбетей надевают летом шляпу, а зимой шапку” (ПОА. Ф. 316. Оп. 1. Д. 78).



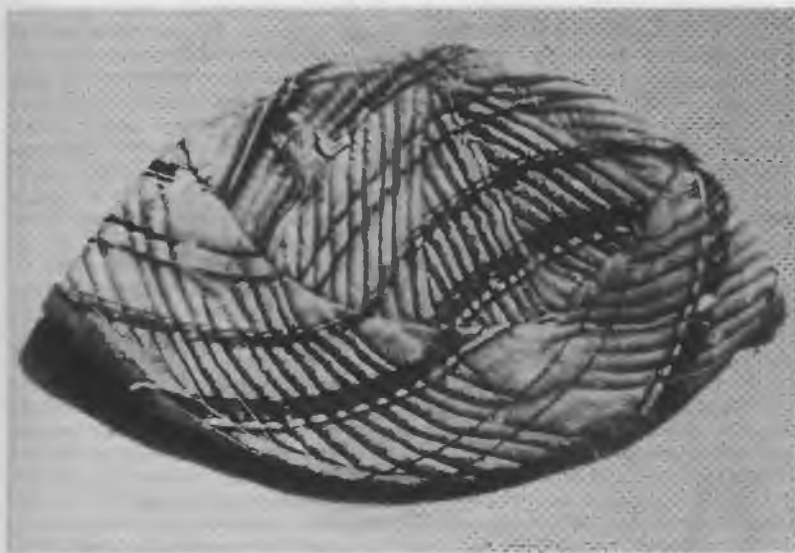
*Рис. 131.* Мужская тубейка. Золотное шитье. Начало XIX в. Каспийские татары (ИКМК)



*Рис. 132.* Головной убор пермского татарина. Золотное шитье. Сер. XIX в. (ПКМ)



*Рис. 133.* Головной убор знатного касимовского татарина. Бархат. Золотное шитье. Начало XIX в. (ИКМК)



*Рис. 134.* Детский головной убор. Конец XIX в. (ПОКМ)



Рис. 135. Головной убор приуральского татарина. Тамбурная вышивка. Начало XX в. (БКМ)

**Женская одежда** по многообразию составляющих ее элементов и в деталях более разнообразна по сравнению с мужской. Она различалась не только функционально, но и по возрастному принципу (одежда девушек, молодых и старых женщин). В ней больше заметны территориальные особенности кроя и декоративно-художественного оформления. Во второй половине XIX в. эти особенности и в женской одежде все больше уступают место общенациональным. В число элементов нижней одежды входят рубаха, нижний нагрудник – *күкрәкчә* и штаны. Это сочетание присуще практически каждому комплексу костюма и является его традиционной основой. На всей территории эти элементы имеют практически общие покрои и названия, что свидетельствует об их архаичности. Рубаха служила нательной одеждой и платьем. Женщины, особенно в городах, под платье нередко надевали нижнюю рубаху – *эчке күлмәк*, сшитую из более легкой ткани и с короткими рукавами, без воротника. В ранний комплекс одежды нижняя рубаха не входила. Это было характерно для традиционной одежды многих народов. В жаркую погоду рубаха выполняла и функцию верхней одежды. Обычно же поверх нее надевали распашную одежду. По принципу кроя все многообразие женских рубах, так же как и мужских, можно разделить на два типа – рубаха туникообразного покроя и рубаха со скошенными и шивными плечиками, закругленными проймами для рукавов.

Женская туникообразная рубаха идентична мужской, что вообще характерно для древних форм одежды. В отличие от мужских женские рубахи шились длинными, почти до щиколоток. Такая рубаха, раскроенная по вертикальным линиям, без горизонтальных швов смотрелась монументально. Плечевая часть рубахи, обычно до талии или середины груди, имела подкладку из простой ткани, нередко из самодельного холста. Остов – *буй*, *толып* женской рубахи довольно рано претерпел значительные изменения, которые шли главным образом в направлении горизонтального членения рубахи, сокращения остова и образования пришивного к нему подола. В середине XIX в. определяются три варианта туникообразных женских рубах: с цельным туникообразным остовом – *тоташ толыплы күлмәк*; с укороченным

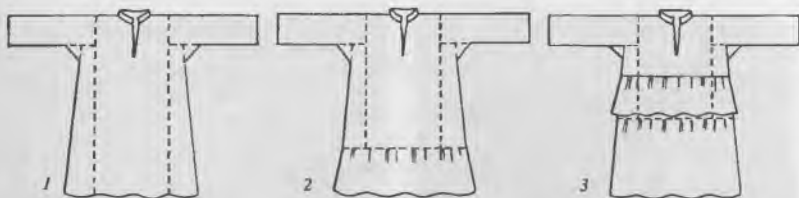


Рис. 136. Варианты покроя женских туникообразных рубах. Сер. XIX в.

1 – наиболее архаичный – *тоғаш толыплы күлмәк*; 2 – с укороченным остовом и пришитым подолом – *таккан итәкле күлмәк*; 3 – с отрезным остовом и широким воланом выше талии – *өске итәкле күлмәк* (преобладала у казанских татар)

остовом и пришитым к его нижнему краю подолом – *таккан итәкле күлмәк*; с отрезным, чуть ниже талии, остовом, широким подолом и пришитым несколько выше талии широким воланом – *өске итәкле күлмәк* (рис. 136).

Варианты женской туникообразной рубахи отражают этапы ее развития во времени. Хронологически более поздние рубахи с горизонтальным членением остова вошли поначалу в комплекс одежды молодых женщин. Они бытовали параллельно с рубахами с цельным туникообразным остовом, которые преимущественно носили женщины старшего поколения.

В середине XIX в. у татарок из состоятельных слоев общества рубахи шились из дорогих покупных “китайчатых” тканей (легкий шелк, шерсть, хлопчатобумажная материя и тонкая парча). Декоративное украшение таких рубах сводилось главным образом к использованию разноцветных шелковых и атласных лент и кружев, позументных кистей и тесьмы. Изредка рубахи вышивались, обычно тамбуром по волану. Туникообразные рубахи из покупных тканей бытовали практически повсеместно.

Неотъемлемой принадлежностью старинной женской рубахи являлся нижний нагрудник, нагрудная повязка – *күкрәкчә*, *тушелдрек*. Наличие нагрудника в костюме татарок объясняется множеством взаимосвязанных функций, которые он исполнял. Утилитарная функция: его надевали вниз под рубаху с традиционно глубоким (без приполка) грудным разрезом, с тем чтобы скрыть распахивающуюся при движении щель на груди. Отсюда, вероятно, проистекает и необходимость украшения нагрудников (вышивка, аппликация), т.е. их декоративно-художественное назначение. И наконец, их древнейшая функция – религиозно-магическая – связана с необходимостью сокрытия груди кормящей женщины от недоброго постороннего взгляда. Любопытен в связи с этим факт использования нагрудников у нагайбачек Троицкого и Верхнеуральского уездов исключительно кормящей женщиной. В повседневной жизни вместо *күкрәкчә* они надевали лиф, наподобие русского казачьего.

Переход ко второму типу рубахи – со скошенными и сшивными плечиками и вырезанными проймами – совпадал с формированием национального стиля одежды. В городах и близлежащих к ним селениях женское платье начали шить с учетом общеевропейской моды. Но фактор моды и здесь преломлялся через местные традиции. Остов женской рубахи стали кроить из двух частей: верхней – *буй*, *кыса* длиною до талии (или чуть ниже) и нижней широкой – *итәк*, которую пришивали к верхней части, со сборками, слегка сужающейся в талии. При этом верхняя часть рубахи подгонялась к фигуре, а *итәк* становился все более пышным.

С появлением ситцев стали распространяться рубахи с короткой, до середины груди, кокеткой и широким цельным подолом. Их чаще шили из пестроткани. В декоративном оформлении большую популярность приобретали воланы, мелкие оборки – *бала итәк*, которые, собственно, и создавали возможность вариации. Нередко вся поверхность подола украшалась горизонтальными рядами оборок. С рас-



Рис. 137. Женских передник. Тамбурная вышивка. Д. Танып Пермской обл. Начало XX в.

мотканые передники носили поверх рубахи, а молодые крышеники часто их повязывали и поверх камзола, жиляна. Традиционный передник несколько короче рубахи, чтобы была видна украшенная часть ее подола (волан, оборки).

Назначение передников на разных территориях проживания татар было различным. Так, если у татар Окско-Сурского междуречья передник чаще входил в комплекс рабочей одежды, то в районах Предкамья, Северного Приуралья, отчасти и Предволжья *альяпкыч* представлял собой элемент повседневного, а у молодых женщин и девушек праздничного костюма. Поэтому бытование богато орнаментированных передников приходится именно на эти районы.

Передники часто украшались вышивкой. Обычно это был тамбур цветочно-растительного характера. Легкий свободный тамбур (однотонный, полихромный) по низу, изредка и на грудке передника встречался повсюду (рис. 137), кроме некоторых групп крышен, в частности нагайбаков, у которых тамбурная вышивка в одежде отсутствовала вовсе. Плотный полихромный тамбур, нередко коврового заполнения, был распространен у казанских татар и особенно у татар восточных уездов (в Приуралье).

В комплексе с вышитыми передниками использовались и вышитые нарукавники – *жиңсә*. Их надевали во время весенне-летних полевых работ (жатва, сенокос), которые часто превращались в своеобразную демонстрацию женского наряда. Вышитые ярким тамбуром нарукавники в сочетании с вышитыми же передниками гармонично дополняли многокрасочный комплекс одежды молодой казанской татарки. У других групп народа этот элемент костюма выявить не удалось.

Верхняя одежда женщин (по названиям, покрою, составу входящих в нее элементов) имеет много общего с одеждой мужчин (см. рис. 126–128). Зачастую она отличалась лишь некоторыми деталями декоративного плана: специфической дополнительной отделкой мехами, позументом, вышивкой, художественной строчкой

пространением рубах со скошенными и сшивными плечиками и вырезанными проймами, которые, как известно, имели приполок и плотно застегивались на груди, *күкрәкчә*, как нижний нагрудник, все больше теряли свое назначение. К середине XX в. они единично встречались лишь в комплексе нижней одежды женщин старшего поколения. Так, пожилые жительницы бывшего Буинского уезда и сегодня считают, что женщина должна умереть в традиционной нижней одежде, в состав которой обязательно входит и *күкрәкчә* (Суслова, Мухамедова, 2000. С. 108).

Штаны – неотъемлемый элемент традиционной нижней одежды женщин. Основные их типы – “штаны с широким шагом” по крою аналогичны мужским (см. рис. 125). По цветовому предпочтению женские штаны были однотонные, из крашенины (темно-красные, синие).

Передники – *альяпкыч*, *алчупрәк*, *альяпма* также являются весьма примечательной принадлежностью женских и девичьих комплексов одежды, особенно конца XIX – начала XX в. Узорчатые до-



Рис. 138. Женский камзол казанских татар. XIX в. (РЭМ)

А – вид спереди; Б – вид сзади

и т.д. Она делится на домашнюю и выходную, летнюю, демисезонную, зимнюю. К домашней одежде в ряде случаев относятся и камзолы, которые надевались поверх рубахи. Для придания спинке 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 – *оч билле камзол* (трехшовный). Молодые женщины шили камзолы пятишовными – *биш билле*. Использование для пошива камзолов разнообразных покупных тканей, фурнитуры, сопровождающих аксессуаров способствовало восприимчивости к инновациям, образованию чрезвычайного множества вариаций. Камзолы шили длинные, до колен, или короткие, 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. На востоке региона со временем становится традиционным украшать камзолы и монетками, но не так обильно, как у башкир. Монетки пришивались на отделку камзолов (*ука, тесьму*) (рис. 138, 139).

Летней выходной была близкая к камзолу одежда, но всегда более длинная и с рукавом. Местные различия ее были лишь в названиях, в мелких деталях кроя и художественного оформления. Так, раннюю и широко распространенную выходную одежду представлял собой *жилэн* с приталенной спинкой. Уже в первой половине XIX в. К. Фукс писал: “Ныне *жилэн* выходит из моды, а вместо него делают камзол с длинными рукавами” (Фукс. С. 28). Описанный К. Фуксом “длинный и с длинными рукавами парчовый и шелковый с позументом” *жилэн* запечатлен в ранних зарисовках художников. Это длинная, с открытой грудью, с длинными, иногда дополнительно пристегивающимися ложными рукавами одежда без застежек (см. рис. 119, 120).



Рис. 139. Женский камзол касимовских татар. Конец XIX в. (ИКМК)

Наиболее ранним видом верхней меховой одежды татарок была расклевенная шуба – *чабулы тун* из овчины или лисьего меха, длиной ниже колен, с длинными рукавами, низким стоячим воротником и застежкой на кожаных пуговицах или крючках. Она имела широкое распространение вплоть до начала XX в. Женщины из крестьянской семьи среднего достатка шили шубы из овчины, покрывали их фабричной тканью. Встречались белые девичьи шубы из недубленой овчины – *ак баран тун*. Для крашенок характерны были желтые дубленки.

Среди крашенок одновременно с приталенной шубой бытовали шубы с отрезной спинкой и со сборами. Девичьи шубы по краям ворота, бортов, подола, рукавов, иногда и на талии по бокам украшались строчкой вышивки или узкой полоской яркой ткани.

Традиционными головными уборами татарок были разнообразной формы волосники, покрывала и шапки. В головных уборах, особенно раннего периода, четко улавливается возрастная дифференциация – выделяются уборы девичьи и женские.

Девичьи головные уборы имели одну отличительную особенность: они, как правило, имели шапкообразную или калфакообразную конструкцию и надевались без волосника. Волосы, заплетенные в две косы (кряшенки обычно плели одну косу), располагались на спине и оставались открытыми или прикрывались специальным девичьим украшением, а позже – легким фабричным платком.

Выделяются следующие типы и варианты девичьих шапок:

- первый тип – шапочка с открытым верхом;
- второй тип – шапочка с закрытым верхом;
- третий тип – калфачки.

К первому типу относится шапка-повязка; в развернутом виде она представляет собой полоску ткани. Верхний край полоски собран на нитку или заложен в складки, а нижний, для крепости, подшит с внутренней стороны узкой тесьмой. На лобная часть шапочки украшалась небольшим количеством мелких монет. Под на-

Прямоспинный *жилан* (с плеча мужа) женщины изредка использовали как покрывало-накидку на голову при выходе на улицу, причем пожилые женщины накидывали на голову *жилан* таким образом, что пройма рукава изнутри приходилась на голову, а молодые покрывались им симметрично, и полочки *жилан* также симметрично располагались спереди по фигуре женщины.

Древним элементом женской верхней одежды является *чабулы чикмэн* – демисезонная рабочая одежда из домашнего сукна, серого, белого или крашеного в коричневый цвет. Он был длиной ниже колен, с подкладкой до пояса, с глухим воротом-стойкой, с застежкой на металлических крючках.

В середине XIX в. чикмени со сплошной приталенной спинкой бытовали почти на всей территории проживания татар, в конце XIX – начале XX в. они были вытеснены бишметами на вате из хлопчатобумажной или шелковой ткани. В этот период времени утепленный бишмет – *сырма* являлся преобладающей зимней одеждой.





Рис. 140. Девичья шапочка *такъя*. Сер. XIX в. (ПОКМ)

званием *тайка* во второй половине XIX в. она встречалась у мишарей Саранского уезда Пензенской и Корсунского уезда Симбирской губернии.

Шапка второго типа – *такъя* (*такья*), или *тупый*, представлена двумя вариантами:

первый – с мягким полушаровидным остовом. В конце XIX в. она встречалась у мишарей и единично в Глазовском уезде Вятской губернии. Подобная шапочка известна и в качестве детского убора (мальчиков и девочек) (рис. 140);

второй – с полужестким околышем и мягким плоским, иногда овальной формы верхом. Шили ее из темно-синего, темно-зеленого или бордового бархата; место соединения верха и околыша заложено в небольшие складки и оформлено рюшем. В Сарапульском уезде Вятской, в Бирском и Златоустовском уездах Уфимской губернии к такой шапочке пришивали околушные подвески, выполняющие одновременно и роль подбородочной тесьмы.

Наличие разных типов и вариантов дает возможность проследить эволюцию этого девичьего убора. Наиболее раннюю форму, очевидно, представляет собой шапочка с открытым верхом. В пользу ее древности говорит и наличие единого термина *такъя* для обозначения головных уборов разных полов (юношей и девушек).

Ранние девичьи шапочки, в том числе и терминологически – *такъя*, перекликаются с подобными уборами других тюркоязычных народов.

Третий тип – девичий *калфак* представляет собой вид длинного колпака. Он надевался на голову, а конусообразный конец откидывался назад (или на бок); его ничем не покрывали.

Первый вариант – длинный (до 70–80 см), вязанный из белых хлопчатобумажных ниток чулкообразный головной убор, завершающийся кисточкой; он известен под названием *ак калфак*. Край убора, приходившийся на лоб, орнаментировался фигурной вязкой и складывался в несколько раз. При этом образовывалась лопасть (около 40 см), которая свисала на спину. Налобная часть калфака дополнительно украшалась бахромой, позументом или специальным украшением *укалы битлек* или *ука-чачак*. В



Рис. 141. Девничий калфак. Ушковая техника, жемчуг. XIX в. (РЭМ)



Рис. 142. Девничий калфак-чачак. Вышивка синелью. XIX в. (РЭМ)

середине XIX в. *ак калфак* был чрезвычайно распространенным убором, но в конце XIX – начале XX в. он встречался только у сельских девушек, особенно у крестьянок.

Второй вариант – калфачки матерчатые, из бархата или сатина, чаще темных тонов, длиной до 50 см. Отвисящая лопасть калфака также имеет конусообразное завершение с кисточкой. Поверхность убора орнаментировалась тамбурной вышивкой или полосками разноцветных лент. Приходящийся на лоб край калфака не имеет орнаментации, так как он всегда прикрывался налобной повязкой – *ука-чачак*. В середине XIX в. он используется наравне с белыми вязаными калфачками у крестьянок Лаишевского уезда Казанской губернии. Здесь он довольно широко бытовал вплоть до начала XX в.

В городах (Казань, Уфа, Касимов и др.) в середине XIX в. значительное распространение имели калфачки третьего варианта – вязанные из разноцветных шелковых ниток, с поперечными полосами. Н.И. Воробьев называл их “городскими” (Воробьев, 1953. С. 277). Их длина также доходила до 50 см. Они были без твердого околыша, но с отверстием. Имеются совершенно уникальные экземпляры, богато орнаментированные вышивкой или синелью, а также аппликацией, выполненной в “ушковой” технике (рис. 141). На лобную часть калфака по всему диаметру пришивалась *ука-чачак*, позументной бахромой обшивались боковые линии убора; к его отвисящей лопасти пришивалась большая позументальная кисть. По размеру и форме эти калфачки напоминают матерчатые калфачки. Но в отличие от них вязанный городской калфак часто соединялся с *ука-чачак* в единый убор – *калфак-чачак* (рис. 142).

Во второй половине XIX – начале XX в. девушки часто повязывали фабричные платки – *яулык*, *тастмал*. В некоторых районах платок, как и калфак, надевали с налобной повязкой – *ука-чачак*.

Традиционные головные уборы замужних женщин более разнообразны и сложны. В отличие от девичьих они призваны были закрывать не только голову женщины, но и шею, плечи, спину.



Рис. 143. Женский волосник – *салавыч*. Золотное шитье. XIX в. Кузнецко-хвалынские мишари (ПОКМ)

При всем многообразии и разнохарактерности имеющегося материала системный анализ позволяет выделить три устойчивые, практически обязательные составные части любого комплекса головного убора татарок. Это нижние уборы, которые надевались непосредственно на волосы (часто скрывая их вовсе), покрывала, которые повязывались или которыми покрывался нижний убор, и верхние уборы, венчавшие собой весь комплекс.

Каждая отдельно взятая часть комплекса включала в себя самые разные уборы. На некоторых сохранились следы деления их в прошлом на возрастные группы: уборы женщин в первые годы замужества, после рождения одного ребенка и более, уборы женщин пожилого возраста. Однако многие из них уже к середине XIX в. вышли из быта. В начале XX в. их можно было видеть лишь в одежде пожилых женщин.

Нижние головные уборы (волосники) представляют собой наиболее интересный, хотя незаметный на первый взгляд элемент. Волосники призваны были собрать и закрыть волосы, и поэтому их формы в значительной степени связаны с прической. Как известно, татарка-мусульманка заплетала волосы в две косы и отпускала их на спину, поэтому волосники состояли из шапочки (или чехла) и наконника или представляли собой цельный продолговатый кусок ткани, верхнему краю которого придавалась форма чепца. Кряшенки также заплетали волосы в две косы, но они их не отпускали вдоль спины, а укладывали, как русские женщины, вокруг головы под чепец.

Выделяются следующие основные территориальные разновидности женских волосников:

- калфак (как волосник в сочетании с легким фабричным платком);
- волосник-чепец в сочетании с фабричным платком или покрывалом – *мәләнчек*, *маңгайча*, *сарауц*, *шлауи*;
- волосник-чепец в сочетании с наконником в виде узкого мешочка с отверстием для кос – *чәкки*, *саливыч*, (рис. 143);



Рис. 144. Нагайбачка в головном уборе *сурэка*. Д. Варламово Чебаркульского р-на Челябинской обл. (экспедиция 1985 г.)

волосник, представляющий собой прямоугольный кусок ткани (60×70 см), верхний край которого собран на шнур, – *салапцау*; плотно облегающий голову капюшон с широкой, прикрывающей спину и плечи лопастью – *башикегц*; фабричный платок, своеобразным способом повязанный, как продолжение традиции ношения волосника.

Покрывалообразные уборы (основные) были характерны практически для всех возрастных категорий женщин, и особенно для пожилых, у которых они отличались массой всевозможных деталей, объясняющихся как особенностями возраста, так и более ревностным отношением стариков к своим традициям. Они представляли собой самые различные по форме, территориальной принадлежности и времени бытования уборы, носившиеся поверх волосников (рис. 144). Форма покрывал – полотенеобразная, треугольная, квадратная. Их терминология (*тастар*, *жаулык*, *кыекча*, *өрпэк*) связана, очевидно, с определенными древними культурными традициями. (Термин *тастар* – иранского происхождения, *яулык*, *кыекча* – тюркского.) Нередко под одним и тем же названием, например *тастар*, бытовали покрывала разных форм: полотенеобразные, треугольные, четырехугольные (рис. 145).

Верхние уборы представляли собой завершающую часть традиционных комплексов женских головных уборов. Они надевались (повязывались) поверх покрывал, прочно удерживая их на голове. Это всевозможные повязки-платки (короткие и длинные полотенца – *тастмал*, *жаулык*, *ак жаулык*, четырехугольные свадебные покрывала *кряшен* – *түгэрэк яулык*) и шапки.

Особый интерес представляют старинные (XVII – середина XIX в.) *монетные* шапки. О них писали И. Георги (*Георги*. С. 12), И. Лепехин (*Лепехин*. С. 160), К. Фукс (*Фукс*. С. 18) и другие авторы. Довольно четко они зафиксированы художниками того времени (рис. 117–119). Эти сведения дополнены и материалами наших экспедиций. К середине XIX в. у татарок определяются два типа монетных шапок.



Рис. 145 Женское головное покрывало *taspar*. Золотное шитье. XIX в. Кузнецко-хвалыинские мишари (ПОКМ)

Каркасная шапочка на твердой основе – *такыя буре́к* (этот термин сохранился в памяти старых информаторов Заказанья) имела вид высокого конуса, покрытого шелковой материей, ушитого золочеными рублевиками, кораллами и жемчугом; сверху конус оканчивался золоченым наверхием.

Монстная шапочка на мягкой основе – *кашпау* также надевалась женщиной поверх покрывала. Бытование *кашпау* в целом связано с территорией расселения мишарей в Окско-Сурском междуречье. К концу XIX в. этот убор практически исчезает из повседневного быта.

В национальный период в качестве верхних женских головных уборов чаще используются матерчатые (немонетные) шапки:

- со слегка заостренным кверху остовом – *тупый*;
- с усеченным остовом и плоским верхом (с мягким верхом и меховым околышем – *камчат буре́к* и с твердым без мехового околыша остовом – *ука буре́к*).

Летней верхней шапочкой пожилых женщин, носившейся поверх фабричного платка, были *каттаици* или *тупый калфак*. В отличие от *ука буре́к* ее шили из бархата. Она была неглубокой. Этот сравнительно поздний убор встречался повсеместно (кроме крышенок).

Во время полевых работ на открытом воздухе женщины поверх платка надевали валяные шляпы, наподобие мужских. Эта традиция более четко отмечается у татар Казанской, Вятской, Уфимской и отчасти Симбирской губерний.

**Мужская и женская обувь.** Традиционная обувь в комплексах одежды разных полов отличалась лишь некоторыми нюансами (особенностями декоративного оформления, размерами голенища, высотой каблука, приверженностью к использованию тех или иных типов). Обувь была разнообразной по материалу, технике изготовления, способу ношения и т.д. Как и другие элементы костюма, она делится на нижнюю, которая непосредственно надевалась на босую ногу, и верхнюю.

На босую ногу татары надевали чулки – *оек*, которые различались и по материалу, из которого изготовляли их, и по форме (*Суслова, Мухамедова, С. 78–80*). Бытовали чулки суконные и вязанные из шерстяных ниток.

Суконные чулки – *тула оек* представляют собой наиболее оригинальную, древнюю и в то же время широко распространенную разновидность чулок. Их изготовляли из самодельного сукна – *тула* белого цвета длиной до колен. *Тула оек* чаще носили женщины-кришени в комплексе с повседневной лыковой или кожаной обувью. Мужчины предпочитали носить чулки, вязанные из шерстяных ниток – *байлаган оек*.

Своеобразный и весьма оригинальный вид нижней обуви у казанских татар представляют собой наголенники – *аякчу, аяк чолгау*. Они использовались для обертывания голени, изготовлялись из негрубого, чаще льняного, полотна, длиной 70–80 см. Носили их с ичигами или суконными чулками. О древности этого элемента говорит наличие женских обрядовых *аякчу*. Невеста дарила жениху *кияу аякчу* с орнаментированными концами. Наиболее интересные образцы наголенников, с богато вышитым тамбуром и художественно сотканными концами, характерны для Предволжья, Предкамья, Закамья и Приуралья (см. цветную вклейку).

Из верхней обуви наиболее распространена была кожаная, лыковая и валяная.

Кожаная обувь широко бытовала в городе и у зажиточной части села, а также духовенства. Она имела преимущественно башмаковидную форму (т.е. отдельно кроились верх и подошва), была высокой (с голенищем) и низкой (без голенища). Высокие, до колен, сапожки из мягкой кожи с мягкой же подошвой – *читек* изготовлялись из юфти, хрома и сафьяна. Однотонные черные *ичиги* носили главным образом мужчины. Были они и у женщин, только у них сапожки покорооче и без отворотов. Однако наиболее предпочтительным, праздничным вариантом женской обуви были узорные *каюль читек*, выполненные в традиционной технике кожаной мозаики. Если однотонные ичиги были малооригинальны и характерны для большинства тюркоязычных и монголоязычных народов, то мозаичная обувь, безусловно, составляет этноспецифику именно татарской обуви (рис. 146, А–Г). Узорные ичиги изготовлялись 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 скрывавшим места соединения кожаных фрагментов, что и послужило основанием говорить о так называемых бесшовных казанских сапожках. Мужчины узорной обуви не носили. Только изредка на ранних мужских ичигах задник орнаментировался яркой мозаичной композицией. При выходе из дома на ичиги надевали короткую кожаную обувь на твердой подошве (см. ниже *кэвеш*), а зимой – полуваленки. Ичиги скорее представляли собой кожаные чулки, но были более универсальны. Особенно они устраивали старшее поколение. Из высокой обуви носили сапоги на твердой подошве – *итек*. У татар в Зауралье (Приуральские татары. С. 45) широко бытовали сапожки – *сарык* из особо кроенной сыромятной калошки и голенища из белого сукна домашней выработки, специфический элемент башкирской народной одежды (*Шунгова. 1995. С. 147*). Женские *сарык* отличались особой аппликацией и вышивкой. Основу орнаментации составлял расположенный на заднике сложный рисунок арочной композиции. Типологически близкими *сарык* являются *царык* западносибирских татар, изготавливаемые из сыромятной конской или коровьей кожи (Народы Сибири... 1995. С. 206).



Рис. 146. Сапожки

А – казанских татарок (ПОКМ); Б – сибирских татарок (ТТИАМЗ); В – приуральских татарок (ХИАМЗ); Г – астраханских татарок (СМК)

Из низкой кожаной обуви более обыденной и повседневной были калоши – *кэвеш ката*, которые использовали и как самостоятельную обувь, и в комплексе с ичигами.

Отличительной особенностью выходных татарских туфель – *башмак* является то, что головка и задник у них кроились отдельно и лишь сходились в середине борта, образуя специфическую выемку. У женщин бытовали и узорчатые, по типу ичигов, нередко с каблукком. 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*, были у татар рабочей обувью – наиболее легкой и удобной при полевых работах. Преобладали лапти с “личиком” прямого и подошвой косоугольного плетения – *татар чабатысы*. Бытовали лыковые плетеные башмачки – *чабата башмак*, *юкэ башмак* в форме традиционных кожаных *ката*, нередко с кожаной или деревянной подошвой. Лапти были едва ли не единственной обувью кряшен. Насколько сильны традиции использования этой обуви у кряшен, ярко свидетельствует хотя бы тот факт, что нагайбаки степного Оренбуржья (переселенцы из Казанской губернии) вплоть до середины XX в. продолжали носить лапти с большими трудностями перекупая лыко у заезжих торговцев.

Зимой повсеместно носили валенки – *киез штек*, *пима*, *пуйма* короткие и высокие. Особой популярностью у зажиточных татар пользовались цветные “кукморские” валенки, обычно белые с красным орнаментом. Татары периферийных областей приобретали их у приезжих торговцев из-под Казани.

Меховая обувь – *бышимлы конжырык* шилась мехом наружу из невыделанной конской, коровьей шкуры, с низким холщовым голенищем. Она бытовала в уездах Пермской и Уфимской (Златоустовский уезд) губерний, в Сибири. Распространение этой обуви у татар и башкир исследователи связывают с охотничьими традициями сибирских народов (Этнография башкир. 1976. С. 61; Обские угры... С. 115).

**Украшения.** Национальное своеобразие татарских украшений обусловлено многовековыми традициями, сложившимися в творчестве многих поколений народных мастеров. В них аккумулирован исторический опыт народов разных стран и эпох, как соседних тюркских, финно-угорских и славянских этносов, так и территориально удаленных, но связанных с татарами в этнокультурном, этноконфессиональном отношении народов Средней и Передней Азии, Казахстана, Сибири, Кавказа. Однако основные истоки их связаны с народными традициями, сложившимися в Волжской Булгарии, Золотой Орде и в средневековых постзолотоордынских ханствах, особенно в Казанском.

Татарские украшения условно можно разделить на две группы, различающиеся между собой по особенностям изготовления. Это весьма характерные для всех групп этноса металлические (часто монетные) украшения на матерчатой основе различного назначения, разнообразных форм и декоративного убранства, которые изготавливались обычно самой женщиной, исходя из территориальных традиций.

Другая группа представляла собой чисто ювелирные образцы, которые изготавливались профессионалами-ювелирами, главным образом казанско-татарскими ремесленниками. При ареальных исследованиях (1971–1997) ювелирные украшения, изготовленные в духе казанско-татарских традиций, фиксировались нами в костюмных комплексах самых различных этнотерриториальных групп татар, включая астраханских и сибирских.

Среди украшений известны как мужские, так и женские. У мужчин в высшем сословии бытовали драгоценные перстни, перстни-печатки и пряжки для поясов. Как уже отмечалось, мужские, как, впрочем, и женские, пояса – *кэмэр*, *каск* с богатым ювелирным набором из накладных блях и пряжки известны в традиционных комплексах одежды середины XIX в. у астраханских, крымских и сибирских татар. Не вызывает сомнений, что подобный элемент мужского костюма, но в более раннее время, в период Казанского ханства, бытовал и у казанско-татарской знати, о чем говорят музейные экспонаты из фондов РЭМ, ГИМ, ГОМРТ. Это мужские пояса-пряжки, выполненные в отличие от астраханских (кавказской работы), “крым-



Рис. 147. Девушки-карагашки в накосных украшениях (вид сзади). Начало XX в. С. Сеитовка. Фото В.Н. Трофимова (СМК)



ско-турецких” и “сибирско-бухарских” в традиционной именно для казанско-татарских ювелиров манере (см. рис. 130).

Ассортимент женских украшений был значительно шире и по назначению, и по типологическому разнообразию, что связано с общемульманской традицией, когда состоятельность мужчины определяется богатством одеяний и количеством драгоценных украшений его жены.

Из головных украшений у всех групп татар имели место налобные повязки и височные украшения, которые практически являлись частью того или иного территориального комплекса головного убора. Так, например, налобная цепочка из сканых блях – *баш хаситэсе* являлась принадлежностью раннего (до середины XIX в.) каркасного головного убора казанских татарок. Шитые золотом, бисером, украшенные порой и чеканными металлическими бляхами волосники-повязки бытовали в покрывалообразных головных уборах сибирских (*сарауц*), астраханских (*шлауи*) татарок и мишарок (*салавыч*) Окско-Сурского междуречья (Сибирские татары, 1998. С. 110–112), монетные повязки *маңгай тэнкэсе* – в головных уборах елабужских крышенок и у периферийных групп казанских татарок, например пермских.

Среди головных украшений, пожалуй, самое широкое распространение у всех этнотерриториальных, возрастных и социальных групп татарок (кроме крышенок) имели накосники (Суслова. С. 28–29; Мухамедова. С. 114; Астраханские татары, 1992. С. 8; Материальная культура народов России. С. 220–221). Они были чрезвычайно разнообразны по форме, материалу и технике изготовления, по особенностям декоративно-художественного оформления и способам ношения. Кроме многочисленных вариаций монетных накосников широко бытовали накосники в виде фигурных блях. Бляхи выполнялись в технике скани, штамповки, литья, украшались самоцветами, зерну, цветочно-растительным орнаментом или арабской вязью при использовании гравировки, черни, чеканки. Наиболее традиционной была бляха лопастной формы, сканая



Рис. 148. Серьги татар сыргасы. Сер. XIX в.

или гравированная. Массивные накосники – *чуллы* из шести-девяти блях, соединенные в два-три ряда коромыслищем – *көянтәле чуллы*, крепились сразу к обоим косам или же использовались при оформлении конца матерчатых монетных девичьих накосников – *тезма*, *чәч тәнкәсе*, бытовавших у казанских, сибирских татар, и женских накосников (чехлов для кос) – *чәчкап* – у мишарей Окско-Сурского междуречья.

Совершенно оригинальными и нехарактерными для волго-уральских татарок в целом были накосные украшения сибирских бухарок и карагашских девушек – в форме юрты-купола с петельками по нижнему краю для подвешивания шелковых нитей или цепочек. Способ ношения таких накосников у карагашек зафиксирован на фотографиях из экспедиций 1929–1930 гг. В.Н. Трофимова (СМК) (рис. 147). Аналоги этим украшениям имеются у народов Средней Азии и Казахстана (Сычева. С. 61, 141).

Одним из наиболее архаичных и в то же время устойчиво сохраняющихся элементов в costume татарок являются серьги. Впервые их надевали девочки в трех-четырёхлетнем возрасте и носили до глубокой старости. Это известные еще с булгарских времен серьги в форме “знака вопроса”, и многочисленные варианты кольцевых “лунницеобразных” сережек, и серьги, состоящие из двух-трех вертикально соединенных фрагментов с подвесками, из которых наиболее излюбленными и популярными были *кандала сырга* (серьга “клоп”). Они состояли из двух сканых блях с мелкими листовидными подвесками, с основным щитком миндалевидной формы. Преобладающим художественным мотивом была розетка из мелкой бирюзы в центре щитка. Миндалевидные сканные серьги представляют собой этноспецифический элемент костюма казанских татарок, хотя бытовали они практически повсеместно. Любопытно, что в отдаленных, часто этнически пестрых районах в Приуралье, Западной Сибири их называли более конкретно *татар сыргасы*, *казан сыргасы* (татарские серьги, казанские серьги) (рис. 148). Кроме своих традиционных, женщины-



**А**



**Б**



**В**



**Г**



**Д**

*Рис. 149. Женские нагрудники*

*А* – *алыпча* Кузнецко-хвалыинские мишари. XIX в. (ПОКМ);

*Б* – астраханских татарок. Карагаш, XIX в. (СМК);

*В* – *түшлек*. Кряшены. Начало XX в. (ОК РЭМ);

*Г* – *селтер*. Приуральские татары. Д. Сафарово Учалинского р-на. Республика Башкортостан. Начало XX в.;

*Д* – *изу*. Казанские татары. XIX в. (ОК РЭМ)



Рис. 150. Шейно-нагрудное украшение сибирских татарок (ТГИАМЗ)

татарки носили и серьги, заимствованные у других народов – у русских, жителей Кавказа, Средней Азии и Казахстана. (Суслова. 1980. С. 26, 27).

В отличие от всех прочих только астраханские татарки в прошлом (Астраханские татары... С. 87), как и ногайские женщины (Гиджиева. С. 171), использовали кольцевые, обычно трехбусинные, серьги как украшение лица (носовые кольца).

Шейно-нагрудные украшения татарок, кроме декоративной функции, выполняли и утилитарную роль: скрепляли или прикрывали своими деталями традиционно глубокий разрез женской рубахи. Это прежде всего матерчатые нагрудники, отличающиеся по форме, декоративному убранству, наименованиями (К вопросу этнической истории... 1985. С. 111–125). Так, у казанских татар преобладали нагрудники, украшенные позументом и ювелирными накладными бляхами, у сергачских мишарей, кряшен, сибирских татар – чешуеобразно ушитые монетами, у кузнецко-хвалыньских мишарей – богато расшитые золотной гладью, у зауральских татар, как и у сопредельных башкир, – сплошь зашитые кораллами и бисером, у астраханских татар – ювелирными поделками в форме “восточного огурца” и т.д. (рис. 149, А–Д). Судя по музейным материалам (из фондов РЭМ, ТГИАМЗ, АКМ), в прошлом у казанских, сибирских, астраханских татар в высшем сословии, вероятно близком к ханскому окружению, бытовали драгоценные ювелирные аналоги подобным украшениям. Они выполнены из чеканных позолоченных пластин в форме лунницы – айчык, инкрустированных драгоценными камнями и самоцветами (рис. 150).

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 выкладенную перевязь” (Георги. С. 13). У мусульманок перевязь была обычно снабжена “специальным карманцем, куда кладут мелко писанный алько-



Рис. 151. Женские перевязи-амулеты

А – *чапук*. Кузнецко-хвалынские мишари, XIX в. (ПОКМ); Б – астраханских татарок. Начало XX в. (АКМ); В – *дэвэт* елабужских кряшепк. Д. Тат. Шурняк Елабужского р-на. Республика Татарстан. Начало XX в.; Г – *хасита* казанских татарок, XIX в. (ГОМРТ)



Рис. 152. Яка чылбыры. Казанские татары. Сер. XIX в. (ГОМРТ)

ран” (Фукс. С. 30). У кряшен и тех групп татар, которые не отличались особой приверженностью к исламским канонам, роль амулета-оберега на монетной перевязи, как и у других народов региона, зачастую выполняли раковины-каури. Первоначальное наделение перевязи относилось ко времени с переезда 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. Так, у казанских татар перевязь – *хаситэ* украшалась драгоценными накладными бляхами. В коллекциях РЭМ. ГОМРТ имеются старинные образцы таких перевязей и без матерчатой основы, выполненные из крупных, обычно лопастной формы, позолоченных сканых блях, инкрустированных драгоценными камнями. У мишарей перевязь – *чипук* украшалась карманцем – амулетом, расшитым тамбуром (а у кузнецко-хвалыньских – золотным шитьем “вприкреп” и серебряными монетами). У астраханских татар близкая к мишарским вариациям сумочка-карманец также украшалась золотным шитьем, но отличающимся от кузнецко-хвалыньского и по технике настила золотной нити, и по орнаменту. В Зауралье, кроме монет, в декоре перевязей – *эмэйлек* использовались кораллы (рис. 151, А–Г).

Особо эффектным и оригинальным шейно-нагрудным украшением казанских татарок, которое в XIX в. имело распространение и у других групп этноса, была воротниковая застежка с подвесками – *яка чылбыры*. Такие застежки крепились к специальным съемным парчовым или бархатным воротникам. *Яка чылбыры* нередко представляют собой изысканные ювелирные изделия, многие образцы которых являются верхом достижения татарского ювелирного искусства. Вариации их многообразны и в отношении формы составных деталей украшения, и в плане использования ювелирной техники (скань, зернь, чеканка и т.д.) и декоративно-художественного оформления самоцветами и драгоценными камнями (рис. 152).



Рис. 153. Женские браслеты

А – скань, зернь, самоцветы. Сер. XIX в. (ОК РЭМ); Б – чекайка. Начало XX в. Д. Малый Ашар Ордынского р-на Пермской обл.

Сложно и неоднозначно происхождение *яка чылбыры*. Прототипы его известны у древних болгар и финно-угорских народов Поволжья (шейная гривна с подвесками из блях и монет) (Суслова. С. 36). Синхронные же этнографические параллели находим в аналогичном женском украшении *гердан* из Дунайской Болгарии, этнокультурная история которой связана, как известно, с Волжской Болгарией. Некоторая восточная помпезность в облике *гердан* и отдельных вариаций татарских *яка* не исключает и влияния ювелирных традиций Османской империи, на искусство не только подвластной Болгарии (Етнография на България... С. 113–117), но и, безусловно, единоверцев-татар через посредство крымских татар, находившихся у нее в вассальной зависимости.

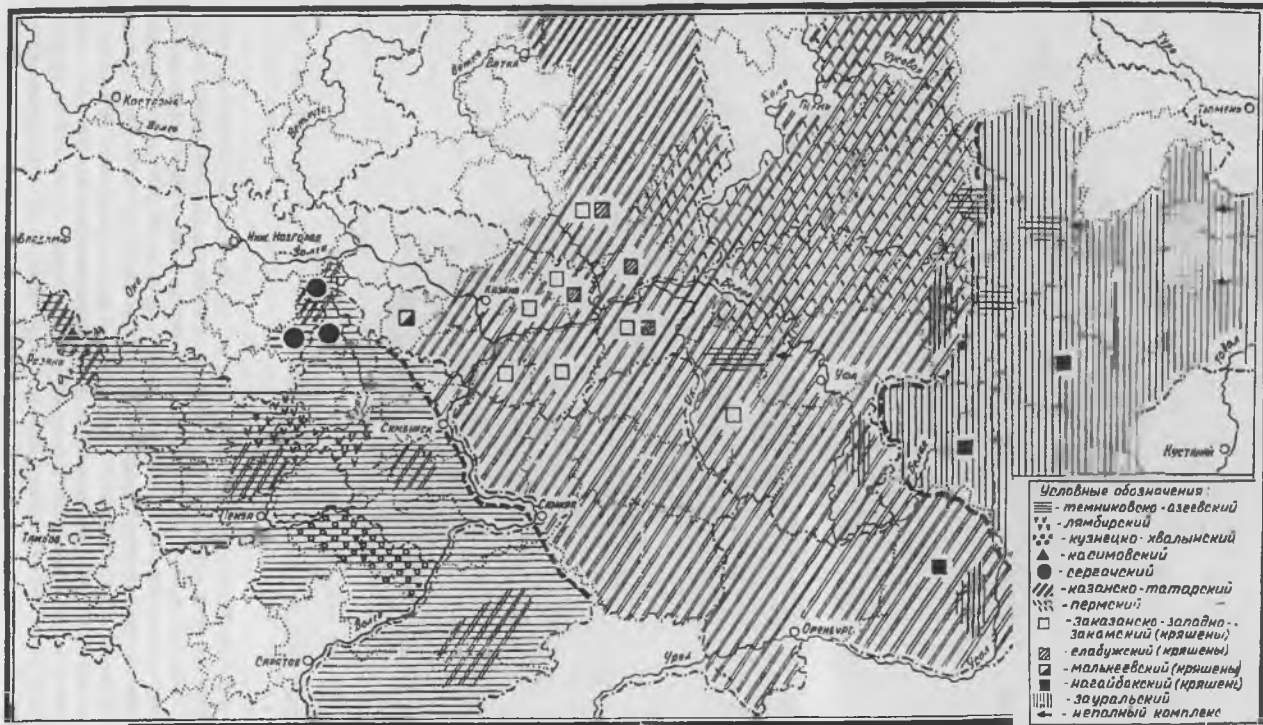


Рис. 154. Комплексы традиционной женской одежды татар Поволжья и Урала. Сер. XIX в.



Многочисленные типы ожерелий – из монет, сканых или чеканных блях, из самоцветов и цепочек с подвеской в виде металлической коранницы и др. – сопровождали девичью и женскую одежду, особенно с конца XIX столетия, когда монументальные матерчатые украшения, соответствующие ранним комплексам одежды, выхолили из повседневного быта.

Украшения рук – браслеты, перстни, кольца более автономны как категория культуры и меньше связаны с комплексами самой одежды (региональными, хронологическими, возрастными). Именно поэтому они имеют глубокие корни в ювелирном творчестве народа, начиная со времен Волжской Булгарии (Суслова. С. 50–56). Браслеты татарки носили постоянно, как правило попарно – 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 словении, и простенькие гравированные браслеты из низкопробного серебра у низших слоев (рис. 153, А, Б). То же касается и перстней. ибо “два-три перстня татарка носила ежедневно, собираясь же в гости, она унизывала ими едва ли не каждый палец” (Фукс. С. 30).

**Этнотерриториальные комплексы жейской одежды (середина XIX в.)** (рис. 154). Большую роль в формировании этнотерриториальных комплексов народной одежды, наряду с особенностями этнической истории и неравномерностью социально-экономического развития групп этноса, особенностями природных условий обитания, этнического окружения и конфессиональной принадлежности, играли территориальная разбросанность и значительная удаленность отдельных групп татар от референтной группы этноса, обусловленные сложной историей народа в целом. Так, территориальная удаленность мишарей Окско-Сурского междуречья, касимовских, астраханских, сибирских и других групп татар 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 традиционным морально-этическим нормам.

Традиционная одежда казанских татар, особенно в районе Казани и Заказанья, является основой формирования общенационального костюма татарского народа (Суслова, Мухамедова. С. 244). 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. Достаточно назвать оригинальную бугорчатую скань, уникальную кожаную мозаику, совершенное по технике исполнения золотное шитье, вышивку жемчугом.

Наиболее характерным головным убором татарок Казани и Заказанья издавна был калфак, который в процессе исторической трансформации костюма, особенно в периоды разных стилевых направлений моды, принимал самые разнообразные формы и размеры, отличался различными способами ношения (с покрывалом или без) и художественного оформления (рис. 155, А–Г). Калфаки носили девушки и молодые женщины. Так, костюм молодой горожанки отличался особым “калфачным” комплексом головного убора. Среди городских калфачков были богато орнаментированные золотной вышивкой или синелью, а также аппликацией в “ушковой” технике. Лобная и боковые линии убора оформлялись позументной бахромой. Височная часть нередко украшалась крупными позументными кистями. При надевании конец калфачка с кисточкой откидывался назад, а чаще набок. В комплексе с таким калфачком обычно надевались крупные миндалевидные серьги – *татар сырғасы*,



Рис. 155. Калфаки

А – золотное шитье. XIX в. (РЭМ); Б – золотное шитье. Начало XX в. (ПОКМ); В – вышивка жемчугом. Начало XX в. Учалинский р-н. Республика Башкортостан; Г – аппликация позолоченной серебряной монетой. Начало XX в. (АКМ)

*сырга, алка*. Волосы молодая горожанка заплетала в две длинные косы на прямой пробор и откидывала их назад. У основания кос прикреплялось оригинальное наконечное украшение – *чэч тэнкэсе* или *тезмэ*.

Такому головному убору соответствовала богатая туникообразного покроя рубашка – *кулмэк*, сшитая из покупной, чаще шелковой ткани (рис. 156). Молодые женщины и девушки носили рубашки с отрезным остовам и широким подолом – *итэк*. По линии разреза остова пришивался еще и широкий волан – *өске итэк*. Низ подола украшался узкими шелковыми лентами-оборками или позументной бахромой. Грудь оформлялась воротниковой цепочкой – *яка чылбыры*. Под рубашку жен-



Рис. 156. Традиционная рубаха казанской татарки (ГОМРТ)

Рис. 157. Костюм молодой городской казанской татарки. Сер. XIX в. (ГОМРТ)

щины непременно надевали матерчатый нагрудник – *күкрәкчә*. Обычно он слегка виднелся в традиционно глубоком разрезе рубахи, радуя глаз затейливым орнаментом тамбурного, нередко и золотного шитья. Поверх рубахи надевали бархатный или парчовый камзол с глубоким вырезом “встык” под специальную застежку – *каптырма*. Камзол непременно был с приталенной цельнокроеной спинкой. Спинку кроили из двух половин, расширяющихся к бедрам, за счет чего создавались специфические для казанско-татарского камзола фалды. Старинные камзолы шились длинными, украшались позументной тесьмой, мехом. Основным видом обуви были узорные ичиги. Орнаментация на ичигах нередко сочеталась с орнаментом калфак (контур узоры и цветовая подборка). Молодые горожанки носили также узорные кожаные и шпые бисером и жемчугом башмачки.

Костюм сельской женщины лишь в деталях отличался от костюма городской татарки. На девушках еще встречались древние уборы – *ак калфак* (белый вязанный калфак). Кроме *ак калфак*, сельчанки (порой и горожанки) надевали и шапочку с жестким околышем и плоским верхом – *такъя*. Девичья *такъя* была обычно бархатной, сочных тонов (синяя, бордовая, зеленая), иногда дополнительно украшалась околосушными монетными подвесками. Сельские женщины чаще, чем горожанки, шили рубахи из тканей собственного производства. Декоративный волан – *өске итәк* к таким рубахам делали из легкой яркой фабричной материи. Чаще в качестве рабочей обуви использовали лапти с прямоплетенной головкой и низкими бортами. Их надевали с вязаными или суконными чулками.

Комплекс одежды пожилой городской татарки по составу элементов практически не отличался от сельского, но был более утонченным в условиях города:

иной подбор тканей, мехов, декоративных элементов. Головной убор представлял собой покрывалообразный *өрпәк* – огромную косынку с гипотенузой до 2,5 м. Изготавливали его из белого (нежно-кремового) колленкора, тюля, украшали богатой многоцветной тамбурной вышивкой. Лицевая часть убора – *битлек* оформлялась позументом, несколькими монетами. Поверх надевалась традиционная для казанских татар шапка с широким меховым околышем и плоским верхом – *камчат бүрек* или позументная шапочка – *ука бүрек*. С таким убором надевалась уже упоминавшаяся туникообразная рубаша, нередко с верхним и нижним воланами. Грудь рубахи непременно украшали позументным нагрудником – *изу*. Женщины помоложе поверх него надевали перевязь – *хасима*, декорированную дорогами бляхами, монетами. У старушек перевязь была исключительно амулетного назначения (рис. 158). Непременный атрибут женского костюма – два браслета по одному на каждой руке.

В целом женская одежда казанских татар и в середине XIX в. была более консолидирована в единые формы, хотя в ней имелись и заметные локальные особенности. Эти особенности чаще проявлялись у периферийных групп (пермских, чепецких и др.) за счет иноэтнических влияний и сохранения в их костюме реликтовых форм, которые рано вышли из повседневного быта референтной группы (Пермские татары. С. 114). На периферии дольше функционировали архаические типы домотканой одежды, головных уборов, женских украшений. Так, древняя холщовая одежда – *чыба* даже в начале XX в. бытовала у казанских татар Сарапульского и Малмыжского уездов Вятской губернии и особенно у пермских. У периферийных групп казанских татар дольше сохранялась домотканая браная одежда, в том числе из красочной узорной ткани, орнаментированной в стиле “бабочка” – *күбәләк, чүпләм* (рис. 159). Оригинальной в комплексе головного убора пожилых женщин Малмыжского и Сарапульского уездов Вятской губернии была позументная головная повязка-волосник в виде косынки – *сарынья*. Молодых женщин Мензелинского, Бирского и Белебеевского уездов Уфимской губернии выделяло головное покрывало – *франсуз яулык*, которое надевалось поверх калфачка и крепилось на голове с помощью подбородочной тесьмы – *сакалдырык*, украшенной рядом мелких монет.

Ярко выраженные комплексы женского костюма отмечали у мишарей Окско-Сурского бассейна, что, вероятно, говорит о незавершенности в их среде консолидационных процессов.

У темниковско-азеевских мишарей (Рязанская, Тамбовская губернии) туникообразная рубаша шилась из белого холста и украшалась на груди и по подолу специфической вышивкой в технике “мелкий крест”. Нагрудник – *күкрәкчә* чаще украшался аппликацией из прямоугольных полосок разноцветной ткани. Головной убор состоял из полотенеобразного тастара, на концах которого имелись узоры тамбурной или строчевой вышивки (цветная перевить). Другой специфический элемент убора – волосник-чепец с накосником в виде узкого мешочка, с отверстием для кос – *чәчкәп*. Из обуви здесь преобладали кожаные калоши – *чакчур*, ичиги – *читек*, вязанные из белой шерсти чулки. Из украшений наиболее специфическими были перевязь карманец – *чапук, якалык*, монетный нагрудник лунницеобразной формы, а также височное украшение для крепления тастара на голове и небольшие монетные серги (*Суслова, Мухамедова*. С. 175) (см. цветную вклейку).

Для лямбирского комплекса (Саранский и Инсарский уезды Пензенской и Корсунский уезд Симбирской губернии) была характерна туникообразная рубаша из пестряди в крупную клетку, нижний нагрудник также украшался аппликацией. Женщины поверх рубах часто надевали *бустрьк* – камзол с короткими, до локтя, рукавами. Головной убор включал волосник-чепец с узким накосным чехлом и полотенеобразный тастар, концы которого украшались “цветной перевитью”, нередко в сочетании с росписью. При повязывании один из наиболее украшенных концов тастара располагали на голове, а другой – на спине. Наиболее специфиче-



Рис. 158. Традиционная одежда пожилой городской казанской татарки. Сер. XIX в. (ГОМРТ)



Рис. 159. Традиционная одежда пермской татарки. Конец XIX–начало XX в. Д. Танып Пермской обл.

ским элементом лямбирского костюма являлась женская монетная шапочка на мягкой основе – *кашпау*, которую надевали поверх тастара. В лобной части шапочка-кашпау украшалась рядами коралловых бус, в височной – ушными подвесками из монет, спереди к кашпау прикреплялось шейное монетное ожерелье – *тамакча*, а сзади – монетная цепочка, которая располагалась на орнаментированных концах тастара. В прошлом здесь, как и у других групп мишарей, бытовал и девичий головной убор – *тайка, такъя* (см. рис. 140), украшенный мелкими монетами, бусами и пуговками, напоминающий девичью шапочку молькеевских крышен и чувашей-анатри. Из украшений были характерны монетный нагрудник – *пирта*, ожерелье из монет – *монетлы яга*, иногда перевязь – *бутимар*. Из обуви чаще носили кожаные калоши – *кауш* в сочетании с вязаными шерстяными чулками, а в качестве рабочей обуви – “мордовские” лапти с косоплетеной головкой (Суслова, Мухамедова. С. 176).

Основополагающие элементы женского комплекса одежды кузнецко-хвалыньских мишарей Саратовской губернии близки к уже описанным. Специфика комплекса заключается в особенностях его декоративно-художественного оформления – в применении высокохудожественного шнтя золотом (гладь “вприкреп”, см. рис. 143, 145). В технике золотошвейной глади украшались волосник-чепец – *эчке чэчкап*, бархатные чехлы для кос – *чэчкап*, концы тастаров, верхние бархатные нагрудники – *алынча, алныча* и др. Особым здесь было оформление нижних женских нагрудников. Вышивка их весьма разнообразна как по технике (тамбур, гладь), так и по используемому материалу (шелк, канитель, золотые и серебряные нити), а главным образом по характеру орнамента: композиция, сочетающие в себе архаи-

ческие элементы в виде вихревой розетки (солярный знак), спиралеобразных, S-образных фигур (Суслова, Мухамедова. – С. 178) (см. цветную вклейку).

Наибольшей самобытностью отличался женский костюм так называемых цокающих сергачских мишарей, компактно проживавших в Сергачском уезде Нижегородской и Курмышском уезде Симбирской губернии. Туникообразная рубаша молодых женщин – *юле кулмак* резко отличалась от рубах других групп мишарей красочной аппликацией – наличием ярких разноцветных матерчатых нашивок на груди, плечах, подоле. У пожилых женщин преобладала рубаша из белого холста с широким воланом на подоле и кумачным нагрудником. Головные уборы сергачских мишарок также весьма оригинальные, сохранились их возрастные особенности. Молодые женщины надевали волосник – *башикигец* в виде плотно облегającego голову капюшона; распушенная по спине лопасть волосника украшалась яркой аппликацией из кусочков материи. Поверх него повязывалось специальное покрывало, часто в виде платка, сложенного на угол и завязанного на затылке. Основным элементом головного убора пожилых женщин был белый полотенеобразный тастар, но в отличие от обычных тастаров с двумя пришитыми, орнаментированными вышивкой или художественным тканьем концами он был с одним широким и длинным концом – *тастар сапмасы*, украшенным тканевой аппликацией. Такой тастар чалмообразно повязывался поверх волосника – *солауц, сылапцау*, а его конец, орнаментированный аппликацией располагался на спине. Типичным украшением являлись монетный нагрудник – *көмеш күкрэк*, ожерелье из монет – *петы* (Суслова, Мухамедова. С. 178) (см. цветную вклейку).

Традиционная одежда касимовских татар (Касимовский уезд Рязанской губернии) в основе своей содержала типологически идентичные другим группам этноса виды нижней (туникообразная из крупноклетчатой пестряди рубаха и штаны “с широким шагом”) и верхней (приталенные с цельнокроеной спинкой камзолы, бишметы, шубы) одежды, обуви (среди кожаной обуви, к примеру, широко были распространены мозаичные “казанские” сапожки). Спецификой отличался главным образом тастарный комплекс головного убора. Так, волосник – неотъемлемая часть тастарного комплекса, у касимовских татарок состоял из двух элементов: отдельно чепца и накосника-чехла – *баш ием*. В г. Касимове вместо волосника часто надевали и большой трикотажный калфак, наподобие девичьего казанско-татарского. Тастар повязывали поверх волосника (калфака), причем особым образом. Тастары обычно имели лишь один украшенный конец, который располагался на спине, а чаще на плече (нередко его спускали через плечо на грудь). Неукрашенный конец, обернув вокруг лица, пропускали под подбородком и закрепляли на виске специальной заколкой-украшением. Концы тастара орнаментировались плотной многоцветной тамбурной вышивкой цветочно-растительного характера. У горожан тастары изготавливались из светлой ажурной ткани фабричного производства и вышивались профессиональными мастерицами (Шарифуллина. С. 74; Суслова, Мухамедова. С. 180).

Достаточно своеобразными были традиционные костюмные комплексы кряшен, что связано с ранней культурной изоляцией их от татар-мусульман и с особенностями их этнокультурного развития (этническое окружение, воздействие христианской, особенно русской, культуры). В то же время традиционная одежда кряшен по основным показателям (например, покрой) напоминает ранние комплексы одежды казанских татар. Это туникообразная рубаха, в том числе этноспецифическая для казанских татар женская рубаха с верхним воланом – *өске итәкле күлмак*, так называемые “штаны с широким шагом”, девичий головной убор – *ак калфак* в сочетании с матерчатым монетным накосником, верхняя одежда с цельной приталенной спинкой и др.

Традиционный наряд заказанских и западноказанских кряшен отличался особым комплексом женского головного убора, который состоял из волосника – *мәләчәк*, головного покрывала – *сүрәкә*, полотенеобразной повязки – *ак яулык* и



Рис. 160. Заказанская кряшенка в свадебном головном уборе *түгәрәк яулык* XIX–начало XX в.

Рис. 161. Елабужская кряшенка. Д. Тат. Шурняк Елабужского р-на. Республика Татарстан (экспедиция 1972 г.)

оригинального свадебного покрывала – *түгәрәк яулык*. Головной убор молодых женщин сопровождался особым набором украшений, состоящим из монетного височного – *жилкәлек* и крупных сканых или монетных серег, соединенных между собой специальной цепочкой или лентой – *сырга бавы*. Поверх рубахи и передника (иногда и камзола) надевался специфический набор монетных шейно-нагрудных украшений на матерчатой основе – *муенса (тамакса)* в сочетании с большим монетным нагрудником и перевязью. Из верхней одежды бытовали приталенные – *эдәп камзол* или *жилән*, а также *чикмән* или *армәк* с отрезной и присборенной спинкой. Из обуви преобладали “татарские” лапти в сочетании с суконными чулками. Этот костюмный комплекс с небольшими территориальными особенностями (чаще в деталях головного убора и декоративного оформления одежды) был характерен для большинства волго-уральских кряшен, кроме небольших по численности елабужских, молькеевских кряшен и нагайбаков (*Суслова. Мухамедова. С. 184*) (рис. 160).

Традиционный костюм елабужских кряшен отличают прямоспинный (или с боковыми надрезами и присборенной спинкой) *жилән*, девичий *армәк* с отрезной и сильно соборенной спинкой. Особо специфичными были “шлемовидные” головные уборы замужних женщин. Они состояли из волосника – *мәләнчек*, головного покрывала – *баш яулык* или *чукол*, налобной монетной повязки – *маңгай тәнкәсе*, монетных наушников – *чигәчә*. Во время праздничных (обрядовых) торжеств замужние женщины надевали головное покрывало – *сүрәкә*, налобная часть которого была полукруглой и напоминала русский кокошник (см. цветную вклейку). Нагрудные украшения также были в основном монетными: перевязь – *дәвәт* и *тамакча*.

У женщин отсутствовал монетный нагрудник, характерный здесь исключительно для девичьей одежды. «Елабужский» комплект костюма былтал у кряшен Елабужского уезда Вятской губернии, на севере Мензелинского уезда Уфимской губернии, на севере Мамадышского–Казанской губернии и на юге Малмыжского уезда Вятской губернии (*Мухаметшин Ю.Г. С. 113–118; Сулова, Мухамедова. С. 185*) (рис. 161).

Традиционная одежда молькеевских кряшен, проживающих в бывших Цивильском и Тетюшском уездах Казанской губернии, в целом имела много общего с костюмом татар-мишарей (особенно сергачских и лямбирских) и чувашей-анатри (Молькеевские кряшены. С. 63–68). Это сходство особенно заметно в старинных женских и девичьих головных уборах, в покрое и художественном оформлении традиционных рубах (рис. 162). Тастарный комплект головного убора состоял из двух полотенеобразных покрывал: длинного – *тастар* и короткого – *чибар жаулык*. Тастар изготавливался из белого дмотканого холста. Богатством декоративного оформления отличались концы тастара и *чибар жаулык*. Они пришивались отдельно к основному полотнищу с двух сторон и представляли собой высокохудожественное тканье выборного полихромного исполнения с использованием ярких кашемировых нитей. В оформлении концов применялась и тамбурная вышивка, которая выполнялась на кумаче легким контурным узором цветочно-растительного характера. Концы тастара завершались затейливыми фестонами домашнего кружева. Тастар дважды обертывался вокруг головы и шеи, с тем чтобы орнаментированные концы свисали на спине (один выше другого). Поверх тастара назад концами завязывался *чибар жаулык*. В середине XIX в. и ранее поверх тастара женщины надевали *кашбу*. Это древнетюркский шлемообразный головной убор со спинной лопастью, украшенный серебряными монетами, нукратками, бисером, кораллами. Девичья бисерно-монетная шапочка – *такьа* также облегла голову наподобие шлема, на верхушке имела шишак, на висках наушники, сзади бисерный назатыльник (как матерчатый накосник). У молькеевских кряшенок широко бытовали белые холщовые туникообразного покроя рубахи с вышивкой по грудному разрезу, плечам, концам рукавов. Вышивкой либо красным кумачом оттенялись и низ рубахи, и швы между центральным и боковыми полотнищами туники.

Народный костюм оренбургских нагайбачек по составу основных элементов – головных уборов, верхней и нижней одежды, обуви, украшений соответствует общей структуре костюма крещеных татарок Волго-Уральского региона в целом (*Нагайбаки. С. 61*) Тем не менее он представляет собой оригинальную вариацию с рядом специфических особенностей, сложившихся в особых социально-экономических условиях. В основе декоративного оформления костюма нагайбачки Троицкого уезда Оренбургской губернии лежит полихромное художественное ткачество – *чунтар*. Из красочного выборного тканья здесь шилась оборка праздничной туникообразной рубахи. Для праздничных передников – *алчупрак* троицкие нагайбачки также использовали узорное полотно, выполненное в разных техниках – браной, выборной, переборной, привлекательных возможностями красочного художественного оформления. Сплошь орнаментированными были и грудка, и подол, и оборки передника (рис. 163).

В основе декоративного решения костюма нагайбачки Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии лежит художественная аппликация. Кроме широко распространенной у кряшен линейной аппликации по подолу из разноцветных лент, тесьмы, полосок ткани, их праздничные рубахи украшала аппликация на груди, а порой и ниже талии. Круговая композиция нагрудного аппликационного орнамента представляла собой яркую контрастную подборку из треугольных, ромбовидных кусочков фабричной ткани, как однотонных, так и орнаментированных. Такие рубахи назывались *корамалы кумлак*. Женский головной убор – *корамалы суркэз* здесь также украшала аппликацией в том же стиле, что и рубаху.

Комплексом особенностей вплоть до середины XX в. отличалась одежда татарок, проживающих в Зауралье (Красноуфимский, Екатеринбургский, Шадринский уезды Пермской губернии и Челябинский, Троицкий, Верхнеуральский уезды





Рис. 162. Традиционная одежда молькеевской кряшенки. XIX–начало XX в. Д. Хозесаново Апатостовского р-на. Республика Татарстан (экспедиция 1984 г.)

Рис. 163. Традиционная одежда нагайбачки. XIX–начало XX в. Д. Попово Чебаркульского р-на Челябинской обл. (экспедиция 1985 г.)

Оренбургской губернии), что главным образом было связано с влиянием традиций башкирского народного костюма (Приуральские татары. С. 47–50). Здесь достаточно широко бытовали нехарактерные для волго-уральских татар в целом верхняя прямоспинная одежда, особое “зауральское” декоративно-художественное оформление нижней одежды (высокий ковровый тамбур почти сплошь покрывал женскую рубашу и передник), кожаная с орнаментированным войлочным голенищем “башкирская” обувь – *сарык*, оригинальное головное покрывало – *кушьяулык*, украшенные кораллами нагрудники – *яга*, *селтар* и перевязи – *һэйкэ*, *эмэйлек* (Шитова. С. 73, 109, 146, 170) (см. цветную вклейку).

Заметным своеобразием отличались женские комплексы одежды астраханских татар (карагашей, юрговцев и др.). Рубахи астраханских татарок были классической туникообразной формы. Достаточно распространенный вид декоративного оформления женских рубах – художественная строчка с преобладанием растительных мотивов степного характера. Рубахи девушек, начиная с подросткового возраста, были обычно яркого цвета и непременно имели окантовку – *эдэп* по низу подола и рукавов. Из верхней одежды бытовали – *каптал* и *архалык*. Судя по имеющимся данным, *каптал* носили карагаши (Пятницкий. С. 159). Особенно нарядными были девчонки праздничные капталы. Они украшались на груди рядами серебряных застежек в форме “восточного огурца”, множеством монет по манжету, полосой вдоль шва на рукавах и по талии, бархатные капталы – широкой позументной тесьмой, обычно в области подола. *Архалык* – верхняя одежда с подкладом. К его бортам пришивались металлические застежки, рукав – длинный, с рюшами.



А



Б



В

Рис. 164. Традиционный костюм астраханских татар

- А — девочек-карагашек. XIX—начало XX в. (фото В.Н. Трофимова, СМК);  
 Б — пожилой карагашки. XIX—начало XX в. (фото В.Н. Трофимова, СМК);  
 В — юртовской татарки. Конец XIX—начало XX в. (АКМ);  
 Г — семьи городских татар. Начало XX в. (АКМ)

Оригинальными, сложными, состоящими из многих частей, были головные уборы астраханок. Обязательными элементами женского убора считались волосники в виде повязки или чепца — *шлауш*, надеваемые в комплексе с тастарами-покрывалами самых разнообразных форм и декоративного оформления. Юртовские астраханки носили большие треугольные киссинные тастары, орнаментированные шелковой тамбурной вышивкой, поверх которых надевалась шапка, сделанная мехом.

Весьма оригинальным был свадебный головной убор карагашек — *саукеле* — высокая цилиндрическая матерчатая шапочка на плотной основе. Украшалась она



Рис. 164 (окончание)

специфической аппликацией и вышивкой, надевалась в комплексе с оригинальной свадебной повязкой – *миезбюк*, которая состояла из множества специальных металлических пирамидальных подвесок, и тастаром.

Как и у большинства тюркских народов, костюм астраханских татарок пестрил множеством металлических украшений и аксессуаров, которые зачастую играли роль оберега. К последним относится, например, позументное украшение – сумочка для молитв – напоминающее мишарскую перевязь – *чапук*. Весьма своеобразно шейное украшение, представляющее собой матерчатую позументную или металлическую основу в форме луницы – *айчык*. Аналогичное ему украшение, с чеканкой, гравировкой, самоцветами, имеется в фондах Российского этнографического музея (Санкт-Петербург). Центральным декоративным элементом женского наряда являлся пояс – *ксак* с металлическими накладками или же составленный из специальных, скрепленных между собой шарнирами, блях. Накладки, бляхи, пряжки поясов, как и другие ювелирные украшения, искусно выполненные в технике скани, зерни, приобретались в основном у мастеров с Кавказа (рис. 164, А–Г).

Из обуви предпочтение отдавалось кожаным сафьяновым сапожкам – *аму*. В праздники надевали необычные для других групп татар сапожки с бархатными голенищами, украшенными бисером, позументом.

В целом народная одежда астраханских татар в середине XIX в. по ряду параметров имела значительное сходство с одеждой татар-мишарей Окско-Сурского междуречья, особенно кузнецко-хвалынских (Астраханские татары. С. 81–88). Прямые же аналоги комплексам, особенно карагашскому, находим в одежде ногайцев, проживающих в Дагестане и Ставропольском крае (Гаджиева, 1976. С. 126–184).

Западносибирские татары в начале XX в. сохраняли свою традиционную одежду (Народы Сибири... С. 207). Для пошива верхней и нижней одежды приобретался холст, изготовленный зачастую русскими соседями. В высшем сословии преимущественно использовались ткани фабричного производства, в том числе роскошные восточные, привозимые в Сибирь торговцами из Средней Азии. Традиционная рубаха – *килек*, *койлак*, как и у волго-уральских татарок, была туникообразной. Особенность женских и девичьих рубах – использование для их пошива цветастых



Рис. 165. Традиционная одежда сибирской татарки. Конец XIX–начало XX в. С. Большережье Омской обл. (экспедиция 1994 г.)

лотной и серебряной нитью, синелью, украшенные лоскутным узором или монетной аппликацией. Молодые девушки нередко заплетали волосы во множество косичек и покрывали голову круглой плоской шапочкой – *колвак* (*кэбец*). Зимой сибирячки носили шапки из цветного сукна, бархата, парчи, опушенные бобрим или котиком, и непременно с покрывалами. Обувь, как и у других групп татар, была преимущественно кожаной: легкие, с мягкой подошвой сапожки – *ату*, цветные, но чаще однотонные. Особо ценились узорные сафьяновые сапожки из Казани. Наиболее архаичной повседневной обувью были самодельные *царых* – вроде калош из сыромятной кожи. В холодное время к *царых* пришивали голенища из самодельного же сукна или холста.

Заметное влияние на традиционный костюм сибирских татар оказали богатые культурные традиции народов Средней Азии, проводниками которых были “бухарцы” (см. цветную вклейку). Так, в их costume наряду с казанско-татарскими широкое распространение получили среднеазиатские ювелирные украшения и аксессуары. Вызывают восхищение кожаные (или тканые) пояса с крупной металлической ювелирной работы пряжкой и накладными бляхами, всевозможные среднеазиатского типа женские ожерелья – амулеты “бозбанд”, сканые и чеканные с черной серги, браслеты, уникальные шейные украшения, крупнейшим хранилищем которых является Тобольский государственный историко-архитектурный музей-заповедник. В начале XX в. в одежде сибирских татар заметно ощущается влияние русской городской культуры (Народы Сибири... С. 215).

тканей и обилие на подоле шелковых, атласных оборочек – *бермале койлак*, что удачно гармонировало с однотонной приталенной, с длинными узкими рукавами бархатной выходной верхней одеждой – *мах-мал йекта*, напоминающей *букавтан* пермских татар или *вюкавтан* обских угров (Обские угры. С. 114). Полы, концы рукавов укралась позументом и нередко опушались богатыми сибирскими мехами. Теплую верхнюю одежду – *сукман*, *шабур* шили из шерстяных и льняных тканей собственного производства.

Этноспецифическим женским головным убором был так называемый *сараяц* – вышитая золотыми нитями или убранный самоцветами, жемчугом, бисером головная повязка-волосник, напоминающая волосник мишарок Окско-Сурского междуречья (Сибирские татары. 1998. С. 110–112), которую надевали в комплексе с головным покрывалом (рис. 165). Широко известными и любимыми были головные уборы, заимствованные от поволжских татар-переселенцев. Это всевозможные калфаки – вязаные или шнтые из шелка, бархата, богато орнаментированные золо-

**Общенациональный костюм.** Во второй половине XIX в., в период интенсивного развития капитализма и формирования татарской буржуазной нации, становления крупных торгово-промышленных и национально-культурных центров татарской буржуазии в городах (Казани, Уфе, Оренбурге, Самаре, Касимове, Астрахани, Томске, Тобольске), в процессе роста экономических и культурных связей между татарами отдельных регионов России неизбежным явилось нарушение сравнительно устойчивых ранее локальных комплексов народной одежды. Этот период – период становления общенациональной культуры – наиболее сложный и в истории развития татарского костюма, когда, с одной стороны, отчетливо сказываются влияния европейской и русской культуры, с другой – процессы консолидации татарского этноса вокруг референтной группы (казанских татар). В то время наметилась тенденция к смене стиля костюма – от традиционных монументальных народных форм к более изысканным и уточненным, соответствующим направлениям общеевропейской моды. На базе казанско-татарских городских традиций формируется общенациональный костюм, который достаточно быстро усваивают все этнотерриториальные группы (кроме кряшен).

Изменение стиля сказалось на основных элементах костюма, покрое нижней и верхней одежды, на головных уборах. Рубаха перестала быть туникообразной. Ее кроили с круглыми проймами и шивными плечиками, с отрезной талией. В условиях города женское платье часто шилось со слегка завышенной линией талии, со шлейфом, специфической драпировкой по месту вшивания рукава и соединения остова с подолом. Оно часто надевалось с коротким безрукавным камзолчиком из той же ткани, с сильно расклешенными полами. Такое платье – *кысылы кўлмак* из дорогих шелковых, атласных и легких парчовых тканей украшалось позументом, лебяжьим пухом, бахромой по краям камзола, по низу рукавов, по подолу (рис. 166). Камзолчик, так же как и ранний традиционный, был с открытой грудью, с полочками встык, которые скреплялись застежкой. Головной убор представлял собой небольшой калфак-наколку – *мөгез калфак*, орнаментированный жемчугом, бисером, чаще выполняющий роль своеобразного декоративного элемента в причесе женщины (рис. 167). Поверх него по традиции нередко набрасывали шелковую трикотажную шаль с длинными кистями (рис. 168) или легкое кисейное покрывало-шарф, подобранные в тон костюму, которые также украшались бахромой, лебяжьим пухом, позументом.

Смена стиля была заметна и в одежде сельских жителей. Ситцевые рубахи также стали шить со скошенными шивными плечиками и круглыми проймами, нередко с укороченным до вида кокетки туникообразным остовом и широким воланом. С такой рубахой девушки-крестьянки часто надевали передники, которые в то время воспринимались как элемент праздничной национальной одежды. Передники богато орнаментировались тамбурной, нередко ковровой вышивкой, отличались множеством вариаций за счет разнообразия мелких деталей кроя, ширины подола и декоративных элементов – оборок, нашивок, крылышек и т.д. Эффектным дополнением к одежде служили бусы из самоцветов или янтаря. Девушки и молодые женщины повсеместно стали носить цветной шелковый, ситцевый либо тонкий кашемировый платок “по-татарски” (распустив полотнище на спине и связав узлом два соседних угла на затылке). Заплетенные в две косы волосы украшали специальными бляхами – *чулты*, резе старинным матерчатым накосным украшением – *тезмә*. В уши вдевали монетные с подвесками или традиционные лунницеобразные серги – *алка*.

В начале XX в. под влиянием общеевропейских традиций, отражающих эстетические взгляды буржуазии, в том числе и татарской, произошли еще более заметные изменения в женской одежде, особенно в городах и некоторых слоях сельского общества, что в конечном итоге привело к нивелировке как этнотерриториальных, так и социально-возрастных особенностей. Стабильными составляющими женского национального костюма повсеместно остаются небольшие калфачки и мозаичная кожаная обувь – этноспецифические в прошлом элементы традиционного костюма казанских татар.

Мужской костюм и в середине XIX в. был достаточно единообразным. В качестве общенационального в конце XIX – начале XX в. воспринимался комплекс оде-



*Рис. 166.* Девочка в татарском национальном костюме. Конец XIX в. (ГОМРТ)

*Рис. 167.* Городская татарка в калфаке – *мегез калфак*. Г. Казань (фото 1907 г.)



*Рис. 168.* Татарская семья в национальной одежде. Начало XX в.



Рис. 169. Молодая чета в общенациональных головных уборах татар Поволжья, Урала и Сибири (Нурмухамет и Газиза Ибрагимовы. Г. Казань, фото 1907 г.)

жды, состоящий из рубахи с вшивным достаточно узким рукавом, короткого казакина, брюк общеевропейского покроя, черного бархатного “казанского” головного убора – *калтэши*, (рис. 169) 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. Молькеевские кряшены почти полностью восприняли народный костюм чувашей-анатри (Молькеевские кряшены. С. 67), нагайбаки практически перешли на русский костюм казачьего образца (Нагайбаки. С. 62).

У татар (особенно волго-уральских) традиционный костюм достаточно рано вышел из повседневного быта. Это было связано с ранней урбанизацией, приобщением их к европейской культуре (в том числе и к европейской одежде), а также с рядом иных причин (гонение в советское время на народные промыслы, пренебрежительное отношение к женскому рукоделию, ориентация на пролетарскую культуру и т.д.). Раньше других это коснулось городского населения, издавна более активно включающегося в исторические процессы.

Сегодня в повседневном быту встречаются лишь отдельные элементы традиционного костюма: мужские тюрбеты и способы повязывания женского головного платка “по-татарски” (вроспуск и на кромку), европеизированная в целом, но с элементами традиционного покроя и расцветки женская рубаха – *кулмак*, кожаная обувь (в том числе и узорная). Бытуют они в основном, у сельских жителей, меньше у горожан. В настоящее время в Татарстане, как и в других регионах России, предпринимаются активные действия, направленные на возрождение традиций народного костюма в современных условиях. Профессиональные художники, модельеры попытаются внести национальный колорит в современную одежду, руководители фольклорных коллективов и музейные работники стремятся воссоздать (реконструировать) традиционные комплексы народного костюма (см. цветную вклейку).

## ПИЦЦА И ДОМАШНЯЯ УТВАРЬ

**П**ицца – один из важнейших этноспецифических элементов традиционной культуры, сохранившийся у татар почти в полном объеме и в настоящее время.

В основе пиццы каждого народа лежат два определяющих фактора – исходные продукты и способы их обработки (способы приготовления кушаний).

**Основные исходные продукты.** Набор исходных продуктов питания, как известно, непосредственно зависит от природных условий и хозяйственной деятельности.

Территория проживания татар в основном приходилась на лесостепную зону, где формировалось комплексное хозяйство, включавшее в свой состав растениеводство (земледелие, овощеводство, садоводство), животноводство и промыслы (охота, рыболовство, бортничество, позже пчеловодство). Однако в основе хозяйственной деятельности разных этнотерриториальных групп татар Среднего Поволжья и Урала, Сибири и Нижней Волги в силу неоднородности природных условий их бытования лежит разное соотношение указанных отраслей, что, естественно, сказалось на характере их пиццы, прежде всего на наборе ее исходных продуктов.

У татар Среднего Поволжья и Урала, в основе хозяйственной деятельности которых издавна лежало оседлое земледелие, основное место в составе исходных продуктов занимали зерновые: – мука и крупа (Воробьев, 1953. С. 315; Мухамедова, 1972. С. 126). Муку употребляли ржаную, пшеничную, гороховую, овсяную, просяную, гречневую, из круп – пшено, гречку, полбу, ячмень; большое значение имели также бобовые культуры (горох и чечевица). Особенно широкое применение имела ржаная мука. Она прежде всего шла на выпечку хлеба и других изделий. Кроме того, ее использовали в виде приправы к жидким блюдам. Пшеничная мука использовалась в основном для приготовления праздничных блюд. Гороховая мука применялась и в качестве приправы к жидким блюдам, и для разнообразных печений. Изредка для приготовления блинов использовали пшеничную, гречневую и овсяную муку. Крупы шли на заправку жидких блюд и для каши.

В конце XIX в. большое значение приобретал картофель, который стал заместителем многих старинных мучных и крупяных блюд. Из овощей татары употребляли морковь, репу, редьку, хрен, лук, свеклу, тыкву, режу капусту и огурцы. Сады располагались в районах правобережья Волги; в них росли яблони местных сортов, малина, вишня, смородина. В целом же огородничество и садоводство у татар Среднего Поволжья и Урала были развиты слабо, и поэтому овощи и фрукты в составе их питания занимали незначительное место.

В наборе исходных продуктов питания сибирских татар продукты растениеводства, в том числе и зерновые, не являлись определяющими, хотя и играли значительную роль, особенно просо, рожь, ячмень. Характеризуя пиццу сибирских татар XIX–начала XX в., в качестве прерогативных следует назвать мясные и рыбные блюда, употребляли также “хлеб и другие виды мучной пиццы, в меньшей степени овощи и фрукты” (Валеев Ф.Т., 1993. С. 107).

В структуре хозяйства коренных астраханских татар, особенно карагашей, основное место занимали животноводство и рыболовство (воблу “ели вместо хлеба”, см.: Олеарий. С. 405), а у юртовских – овощеводство, садоводство и бахчеводство. Поэтому кухня астраханских татар в отличие от кухни ряда других групп, имела богатый набор рыбных и овоще-бахчевых продуктов. Астраханские татары выращивали и зерновые культуры. Как указывал С.Г. Гмелин, они едят “азиатскую кашу,



плов называемую, кисель, мучное кушанье, попросту лапша называемое, тонкий пшеничный хлеб, чурек называемый” (Гмелин. С. 176).

С глубокой древности татары всех групп использовали в пищу мясо и субпродукты (печень, язык, голова, конечности) крупного рогатого скота, овец, домашней птицы (кур, гусей, уток), дичи, а также конину. Любимым мясом всегда считалась баранина, хотя она и не имела, как, например, у казахов и узбеков, исключительного значения. Совершенно не употреблялась (за исключением кряшен) свинина, запрещенная шариатом. Вплоть до середины XIX в. в наборе продуктов питания татар, особенно сибирских, имело место и мясо диких животных (лося, зайца, медведя) и дичи (Валеев Ф.Т., 1993. С. 106). Астраханские татары, наряду с бараниной, говядиной, кониной и мясом домашней птицы употребляли и верблюжатину. При этом мясная пища у полуседлых татар – карагашей играла гораздо большее значение, чем у оседлых – юртовцев.

Массовый забой откормленного скота – *сугым* и птицы происходил поздней осенью или в начале зимы. Мусульмане забивали скот и птицу по предписанию ислама, путем перерезания горла в месте адамова яблока – *йоткылык* и выпускания горловой крови. Кровь в пищу не употребляли. Заготовка мяса впрок (на весну и лето) производилась путем засаливания (в рассолах) и вяления. Из конины готовили колбасы – *казылык*, вяленые гусь и утка считались лакомством. Зимой мясо хранилось в замороженном виде.

Богата и разнообразна молочная кухня всех групп татар. Главным образом использовалось коровье молоко, изредка – козье и еще реже (только в контактных с башкирами и казахами зонах) – кобылье. Астраханские татары, кроме коровьего и кобыльего, употребляли и верблюжье молоко (Олеарий. С. 405).

Большой популярностью пользовались яйца домашних птиц, главным образом куриные. Яйцо входило и в число ритуальной пищи, особенно в период весенних земледельческих обрядов и праздников.

В традиционной кухне использовалось большое количество жира, в том числе сала (баранье, говяжье, конское, гусиное), из животных жиров – сливочное масло – *ак май*, *атлан май*. Его подавали к чаю, иногда с кисломолочным продуктом *корт* – *кортлы май*. В качестве приправы в тесто и начинку пирогов использовалось топленое масло. Из масел растительного происхождения в ходу были конопляное и подсолнечное.

С древнейших времен татары занимались сбором меда диких пчел, т.е. бортничеством, которое затем переросло в пасечное пчеловодство. Поэтому мед был любимым традиционным продуктом питания. Его подавали к чаю, использовали для приготовления напитков, сладких изделий из теста (лакомств), в том числе и ритуальных.

Из дикорастущих растений употребляли борщевник – *балтырган*, мяту – *ботнек*, дикий лук – *жуа*, щавель – *кузгалак*, хмель – *колмак*, а сибирские татары – горный чеснок или лук – *кобырган* (Валеев Ф.Т., 1992. С. 106), а также всевозможные ягоды, дикие яблоки и лесные плоды (черемуха, рябина); из них делали сухую пастилу – *как*. Особое предпочтение отдавалось клвине – *балан*. Из нее готовили иачинку для пирогов *балан бэлеше*, ее заготавливали впрок в замороженном виде.

Известно, что кухня любого народа по разным причинам не использует все потенциальные возможности, которые дает природа. Например, из рыб татары не ели налима – *елан балык*, потому что он похож на змею. Не употребляли в пищу раков, мясо хищных животных. Такие птицы, как лебедь, голубь считались священными и поэтому от употребления их также воздерживались. Традиционный набор продуктов питания татар, за исключением елабужских кряшен (Мухаметшин Ю.Г. С. 13), не включал грибов. Собирать их стали лишь в последние десятилетия, особенно городское население.

В быт татар довольно рано вошли такие покупные продукты, как рис, чай, сухие фрукты (урюк, изюм, финики и др.), пряности (черный перец, гвоздика, бадьян, шафран, имбир, ваниль).

**Традиционные блюда и их приготовление.** Если набор исходных продуктов питания находится в непосредственной зависимости от природы и хозяйства, то разнообразие блюд и способы их приготовления связаны с этническими традициями народа. Этим и следует объяснить тот факт, что татарская кухня характеризуется наличием многих старинных блюд, широко известных всем тюркоязычным народам. Древняя основа прослеживается как в повседневных, так и в праздничных кушаньях. Вместе с тем она развивалась не только на базе своих этнических традиций. Значительное воздействие на нее оказали кухни соседних народов, а также народов Средней Азии, Кавказа. Так, довольно рано в татарскую кухню проникли такие блюда, как плов, халва, а также способ тепловой обработки пищи в духовой (хлебной) печи. Такая характерная для традиционной духовой печи комбинация с очагом и вмазанным над ним чугунным котлом дает возможность применять различные технологии и приемы тепловой обработки блюд. Процесс приготовления пищи сводился к варке или обжариванию (главным образом мучных изделий) в котле, а также к выпеканию в печи. Все виды супов, кашу, плов и картофель варили в котле. В нем также кипятили молоко, готовили *корт*, жарили *катлама*, *баурсак* и т.д. Духовая же печь использовалась для выпекания мучных изделий, прежде всего хлеба.

**Хлеб и изделия из муки.** Основным продуктом питания был хлеб – *ипи*, *икмэж* из кислого ржаного теста. Лишь зажиточные слои населения употребляли пшеничный хлеб, да и то не всегда. Без хлеба не проходил ни один обед (обычный или праздничный). Он считался священной пищей. В прошлом у татар существовал даже обычай клятвы хлебом – *утидер*. Дети с малых лет приучались подбирать каждую упавшую крошку. За едой хлеб резал старший член семьи.

Способы хлебопечения аналогичны приемам выпечки у всех народов Поволжья и Урала. С вечера затевали на закваске жидкое тесто (закваской служил небольшой кусок кислого теста, оставшийся с предыдущей выпечки). Затем это тесто ставили до утра в теплое место для заквашивания. Утром в него добавляли муку и замешивали густое тесто, которое затем (после того, как оно подойдет) разделявали на караваи и раскладывали в специальные блюда. Выпекли хлеб на поду, предварительно очистив его от золы влажным тряпичным помелом. Астраханские татары сооружали надворные или комнатные печи, в которых пекли хлеб в форме плоских чурек на сковороде, накрыв ее второй сковородой.

Из муки готовились и кушанья, отчасти заменявшие хлеб. Так, из овсяных отрубей (овсяной муки) готовили кисель – *кесэл* и толокно – *талкан*. Для киселя овсяные отруби вечером замачивали в теплой воде. Для ускорения закисания клали хлебную корку или дрожжи. Утром эту массу процеживали через решето и варили в котле до необходимой густоты. В некоторых местностях кисель делали из прожаренной овсяной муки. Охлажденный и загустевший кисель ели с молоком.

Для изготовления толокна ячмень варили в горшке, затем сушили в печи и перемалывали на мельнице или на ручных жерновах. Полученную муку разводили подсоленной водой или молоком и пили.

Своеобразие татарского стола до сих пор определяют супы с мучной заправкой. Использование муки в виде приправы к жидким блюдам восходит к древнему периоду истории народа, когда мука просто засыпалась в бульон. От этого способа сохранился так называемый *боламык* – заваруха, болтушка. Позднее эта приправа получила оформление в виде кусочков теста различной формы: *умач*, *чумар*, *салма*, *токмач/лакшэ*. *Умач*, как и *боламык*, готовили из любого вида муки (ржаной, ячменной, пшеничной или из их смеси). Из муки ставили тесто, затем его пропускали через решето или растирали руками. Полученные мелкие кусочки обсушивали и клали в суп. *Чумар* (клецки “по-татарски”) готовили из гороховой или из смеси гороховой и ржаной муки. Тесто делали на подсоленной воде достаточно жидким (как густая сметана); его ложкой опускали в кипящий бульон – *кашык чумары*. Когда эти кусочки всплывали на поверхность, *чумар* считался готовым. *Боламык*, *умач*, *чумар*, как *кесэл* и *талкан* – блюда быстрого приготовления. Поэтому их чаще го-

товили весной и летом, в разгар сельскохозяйственных работ, когда крестьяне дожили временем.

Для приготовления *салма, токмач/лакшэ* (отсюда русская “лапша”) использовали в основном пшеничную муку. Тесто замешивалось на яйцах. Для *салма* оно разделявалось на мелкие кусочки, величиной с кедровый орешек. Затем каждую кусочку большим пальцем руки придавалась форма ракушки. Для *токмач* тесто раскатывалось скалкой на большие сочни толщиной 1–1,5 мм, из которых нарезали лапшу в виде соломки – *чыбык токмач* или в виде квадратиков – *шакмак токмач*. Мишари Окско-Сурского бассейна такие тестяные блюда называют *салма*, а астраханские татары – *лакса*. Со временем ассортимент национальных супов пополнялся и за счет других продуктов (риса, капусты и т.д.).

Татарская кухня богата печеными изделиями, в том числе и сдобными, для чего добавляются масло, топленое сало (конское), яйца, сахар, иногда ваниль, корица. Татары хорошо умеют готовить тесто.

Из пшеничного кислого теста пекли лепешки – *кабартма*. По способу приготовления отличают *мич кабартмасы* – пекутся на сковороде в хорошо разогретой печи, и *казан кабартмасы* – жарятся в котле в кипящем масле. Из дрожжевого сдобного теста пекли олады – *ачы коймак* (овсяные, пшеничные, гречневые, пшеничные, гороховые). В большом ходу были пшеничные блины – *тары коймагы, тү белене*. Для их изготовления из пшеницы варили жидкую кашу на молоке, добавляли немного просяной муки, все это тщательно размешивали и ставили преть в теплое место. Затем в тесто вливали закваску, разведенную в теплой воде, добавляли просяной муки, клвли немного соли и, тщательно перемешав, давали тесту подойти. Выпечку производили на сковороде в хлебной печи. Кислые пшеничные блины, как и *мич кабартмасы*, чаще пекли на завтрак или в день хлебопечения. Ели их обильно смазанными сливочным маслом.

Обращает на себя внимание разнообразие изделий из пресного теста, несомненно более древних, чем из кислого. Из него пекли булочки (пшеничные, ячменные и др.), ритуальные изделия, лакомства к чаю. Наиболее древним печеным изделием из пресного теста является *күмәч* – булочка диаметром 10–15 см. Тесто для *күмәч* замешивалось из ячменной или полбенной (пшеничной) муки на кислом молоке с добавлением яиц, чайной соды, топленого масла. Пресный *күмәч* считался ритуальной пищей. Темниковские мишари, например, его пекли во время свадьбы в доме невесты, с тем, чтобы дать ей с собой при переезде в дом жениха для угощения собравшейся у ворот толпы, а также для умилостивления водяного. Когда невеста в первый раз ходила за водой, то, прежде чем набрать воды, в речку или колодец она бросала кусочки *күмәч* (Мухамедова, 1972. С.134).

К этой же серии относится изделие у казанских татар называемое *көлчэ*, у сибирских татар – *көлчэн. пәтер*, у мишарей – *питрас*. Технология выпечки пресных тестяных изделий, зарыв их в горячую золу – *көл*, была известна всем тюркоязычным народам (отсюда *көлчэ*). Правда, у татар их пекли на поду печи.

Древними являются и такие изделия из пресного теста. как *шишара, ювача, баурсак, чэлтэк*. Их готовили как из простого (несдобного), так и из сдобного теста. Для изделий из сдобного теста использовалась пшеничная мука, жарились они в котле в обильном жире. Изделия же из простого теста чаще готовились из ржаной, овсяной, гороховой муки, выпекались на поду печи и имели исключительно культурное значение (ими угощали детей в период весенних аграрных праздников, обсыпали новобрачных во время свадьбы и т.д.). *Шишара* – печеное изделие в виде небольших круглых шариков или лепешек. *Ювача* – однотипное по форме с шишарой печеное изделие. Но оно в отличие от последнего часто готовилось из сдобного дрожжевого теста в котле, в кипящем жире.

Наиболее широкое распространение среди всех групп татар имеет *баурсак*. Он готовится из пшеничной муки высших сортов. Тесто замешивается на яйцах с добавлением небольшого количества (на одно яйцо одна ложка) воды или молока, са-

харного песка, соли и чайной соды. Его разделявают на мелкие кусочки, которые затем погружают в котел с кипящим жиром (маслом) и обжаривают (помешивая ложкой) до румяной корочки. *Баурсак* подается к чаю холодным. У сибирских татар бытуют следующие его разновидности: *коськ бавырсак* (мелкий, как кедровый орех), *кэпэц бавырсак* (*кэпэц* – тубетейка, т.е. баурсак в форме тубетейки), *уйма бавырсак* (в виде мелких квадратиков), *кыекца бавырсак* (в форме ромба) и др. (Валеев Ф.Т., 1993. С. 113).

Как видим, тесту придавали различные формы, в зависимости от которых изделия получали свои названия. Так, небольшие круглые сочни, (диаметр 20–25 см, толщина 1,5–2 мм) называются *чэлпэк* (*жэлпэк*, т.е. плоский), в форме небольших ромбиков – *кош теле* (птичий язык), в виде спирали – *урама*, *катлама*. Все они делаются из сдобного теста и жарятся в масле.

Подобные сдобные изделия, по содержанию и способу приготовления типичные для кухни многих тюркоязычных народов, усовершенствуясь, образовывали оригинальные национальные блюда. Одним из таких блюд является татарский *чэкчэк*. В своей основе это лакомство представляет собой скрепленные медом мелкие *бавырсаки*. Поэтому в некоторых районах проживания татар его называют еще *балга катырган бавырсак*, или просто *бавырсак*. Для того чтобы мед был более клейким, кипятят с сахарным песком (на 1 кг меда 200 г сахара), после чего смешивают с массой *бавырсак*, придавая форму усеченной пирамиды. Верхнюю плоскость пирамиды украшают разноцветными монпансье. *Чэкчэк* является обязательным свадебным угощением (на свадьбу его делают из 100 и более яиц). Его приносит в дом мужа молодая (*яшь килен чэкчэге*), а также ее мать (*кодагыгъ чэкчэге*). *Чэкчэк*, завернутый в тонкий лист фруктовой пастилы (*каклы чэкчэк*), – особо почетное угощение на свадьбах. У астраханских татар подобное лакомство называется *лаксалба*.

К древним мучным изделиям казанских татар следует также отнести *элбэ*. Готовится это блюдо из хорошо прожаренной в топленом или сливочном масле пшеничной муки с добавлением сахарного сиропа. В готовом виде *элбэ* представляет собой густую, маслянистую, сладкую массу. *Элбэ* ритуальное блюдо, его готовили в день рождения человека или в день его смерти. У астраханских татар подобное поминальное кушанье называется *мамырса*. Им угощают присутствующих на похоронах в доме до того, как покойника положат в могилу; каждый пробует *мамырса* и говорит: “*йөрэгем басылсын*” (т.е. пусть успокоится мое сердце) (Астраханские татары. С.102).

**Блюда из круп.** У всех татар наряду с мучными изделиями большое место в пище занимали крупяные, особенно каши (пшенная, гречневая, полбенная, реже овсяная и гороховая). Их варили на воде и молоке, жидкие и густые.

Особенно широкое распространение имела пшенная каша. Она была не только повседневным, но и праздничным блюдом. Темниковские мишари, например, из пшсна варили праздничное блюдо *төпсез бәләш* (беляш без корки), которое представляло собой кашу, сваренную в бараньем сале в закрытом горшке в печи.

Блюда из круп (пшенной, полбенной, перловой) относятся к древним кушаньям. Они были главной ритуальной пищей при семейных и общественных обрядах. Об этом говорят и названия празднеств: *бәбэй буткасы* (буквально: “детская каша” в честь рождения ребенка), *нигез боткасы* (каша по случаю закладки фундамента дома, новоселья), *карга боткасы* (буквально: “грачиная каша”, обряд в честь прихода весны) и др.

Крупы, как и мука, широко использовались в качестве приправы к супам и другим блюдам. Жидкая кашлица, сваренная на молоке, называется *өйрә*. Специфичны и многообразны печеные изделия с крупяной начинкой. Наиболее древнее и простое из них – *кыстыбый*, или, как его еще называют, *кузыкмәк*, представляющий собой комбинацию пресного теста (в виде сочня) с пшенной кашей (в виде начинки). С начачала XX в. *кыстыбый* стали делать с картофельной начинкой.

Для приготовления таких праздничных блюд как плов, *балеш*, *гөбәдия* и некоторые другие, в традиционной кухне широко использовался рис. При этом рис долго конкурировал с такой местной и древней крупой, как полба – *борай*. Из гороха варили супы, для этого пользовались духовой печью (готовили в чугуне, а не в котле); из чечевицы – *ясмык* – кашу.

**Овощи и фрукты.** Татарская традиционная кухня не отличалась богатством овощных блюд. Овощи употреблялись в сравнительно небольших количествах – в виде начинок, приправ. Так, морковь использовалась в качестве составной части плова, гыквa и капуста – пирогов – *кабак балеше*, *кэбестэ бөккэне* и др. По сведениям Н.И. Воробьева, казанские татары в небольших количествах солили огурцы, квасили капусту. При этом он отмечал, что капусту квасили обычным способом, рубили ее редко, чаще разрезали вилки на две–четыре части (Воробьев, 1953. С. 317). Корнеплоды, особенно морковь, а также огурцы охотно ели в свежем виде, редьку – *торма* употребляли мелко нарезанной с растительным маслом и солью, лук – в больших количествах как приправу к кушаньям. Другой любимой приправой был хрен – *керән*, его подавали к мясным блюдам.

В ранние периоды значительное место в пище татар, особенно северных районов, где имело место вторичное земледелие, занимала репа – *шалкан*. Ели ее как свежей, так и пареной. Со второй половины XIX в. в связи с распространением картофеля – *барәнҗе*, *картук*, *ер алма* значение репы в качестве пищевого продукта утратилось. Картофель крошили в супы, употребляли в вареном и печеном виде. Повседневной пищей крестьянской бедноты был варенный в кожуре картофель – *кабыклы барәнҗе*, который во время еды очищали, макали в соль и ели с катыком или айраном.

В качестве начинки для печеных изделий (*өпчочмак*, *балеш* и т.д.) картофель конкурировал с такими крупами, как пшено, полба, гречка, рис.

Самыми распространенными изделиями были пироги, довольно крупных размеров, овальной или полукруглой формы, с овощной или овощно-крупяной начинкой – *бөккән* или *тэкә*. Особенно любили пироги с тыквенной или тыквенно-крупяной начинкой – *кабак бөккәне*.

Фрукты и ягоды в традиционной кухне большинства татар не играли существенной роли. Этот недостаток в какой-то степени восполнялся дикорастущими травами, кореньями, лесными ягодами. Ягоды ели в свежем виде, из них пекли пироги – *пахитет*, их сушили. На зиму в лечебных целях старались запастись сушеной малиной, душицей – *мәтрүшкә*. Сушили черемуху – *шомырт*, которую затем перемалывали и использовали как начинку для пирогов.

Лишь у астраханских татар овощи и фрукты занимали видное место в рационе питания. Для приготовления салатов, кроме огурцов, помидор, сладкого перца, они издавна использовали выращиваемую в своих хозяйствах зелень (петрушку, укроп, лук и др.). Салаты подавали перед основным блюдом обеда. Одновременно на стол выставляли фрукты, в том числе виноград и арбузы. Баклажаны, помидоры, зеленый перец использовали в пищу в сочетании с мясом (в качестве начинки). Из виноградных листьев готовили долму (разновидность голубцов). Для начинки использовали мясной (бараний) фарш, нашинкованную зелень, соль, молотый перец, перебренный и промытый рис, предварительно замоченный в холодной воде.

**Молочная пища.** Большое место в пищевом рационе татар принадлежало молоку и молочным продуктам. Коровье молоко шло в пищу в сыром, кипяченном, топленом и квашеном виде. Сырое или кипяченое молоко давали детям. Его добавляли в чай, а также в качестве приправы к кашам и жидким блюдам. Но в основном оно использовалось в переработанном виде. Путем сепарации жировой части молока получали *сет өсте* – сливки, которые затем перерабатывали в масло *атлан май*, *ак май*, *чи май*. Пахту – *эйрән*, *гөбе суы*, образованную при сбивании масла, использовали в качестве сдобы для теста, подавали на стол с отварным картофелем. Из топленых в духовой печи сливок получали *пешкән каймак*, который подавали к чаю. Часть масла перетапливалась для хранения на зиму.

Снятое или пропущенное через сепаратор молоко использовалось для изготовления кисломолочных продуктов: *катык*, *эйрэн*, а также творога – *эрэмчек*, его разновидности – *сөзмэ* и своеобразного сыра – *корт*. Для приготовления *катыка* молоко предварительно кипятили, затем разливали либо в горшки, либо в специальную посуду – *катык чилгаге*. Когда оно остывало до температуры парного молока, его заквашивали небольшим количеством старого катыка. Заквашенное молоко на несколько часов ставили в теплое место, отчего оно превращалось в густую однородную массу, затем его опускали в погреб. Иногда *катык* делали со свеклой. Для этого в горячее молоко до заквашивания клали очищенную от кожицы и мелко нарезанную свеклу. Катык имел довольно широкое применение. Его употребляли в качестве самостоятельного блюда, им заправляли супы, из него готовили жаждоутоляющий напиток *эйрэн* (то же – *язма*) и *сөзмэ* – отжатый катык.

Из простокваши отжимали творог – *эрэмчек*, который использовался для вареников – *эрэмчек пильмане* и в качестве начинки для ватрушек.

Путем вываривания сахара и добавления масла получали *корт* (то же – *кызыл эрэмчек*, *эжекэй*), который представлял собой сладковато-кислую массу. Для хранения *корт* сушили на солище или в печи, затем измельчали, а смешав с медом, залив сверху топленным маслом, готовили оригинальное лакомство – *кортлы май*. *Корт* использовали и в качестве начинки для сдобного слоеного пирога – *гөбэдия*.

**Мясные, мясотестяные и мясокрупяные кушанья.** Мясо татары употребляли в основном в отварном виде. Вначале из мяса сварили бульон (в котле), затем мясо вынималось из бульона, разрезалось на небольшие плоские кусочки – *калжа* и слегка тушилось в масле с луком, морковью и перцем. Если же суп готовили на курином бульоне, то на второе подавалась отварная курица, также нарезанная на кусочки и слегка тушеная. Мясо ставили на стол в большом блюде как с гарниром, так и без него. В отдельной посуде подавались хреи, горчица.

Наиболее распространенным кушаньем была *куллама*, или *бишибармак*, а у астраханских татар – *турамиша*. Это древнее блюдо торкоязычных народов имело место в пищевом рационе всех групп татар. Гарниром служила крупно нарезанная и отваренная в мясном бульоне лапша. В прошлом это кушанье ели руками, отчего оно получило свое название – *куллама* (*кул* – рука).

В праздничные дни, особенно по случаю приезда гостей, готовили фаршированную курицу – *тутырган тавык*. Для этого курицу осторожно ощипывали, чтобы не порвать кожу. Через отверстие на шее отделяли кожу от мяса и в образовавшееся пространство вливали смесь яиц, взбитых с молоком, в которую добавлялось сливочное масло. Затем курицу варили в котле с небольшим количеством воды. Перед тем как подать на стол курицу разрубали пополам, а каждую половину еще на четыре части, затем укладывали на блюдо.

Весной и летом с удовольствием употребляли в пищу вяленые мясные продукты (конину, гусятину и колбасу – *казылык*). Для вяления использовалась брюшная часть конины, нарезанная полосками. Кусочки натирали солью, перцем и ставили для засолки в темное и прохладное место, затем их вешали на два-три месяца на чердак.

*Казылык* готовили следующим образом. Тщательно высокбленную и вымытую прямую кишку лошади (длиною 25–30 см), предварительно завязав один ее конец шпагатом, начинали тонко нарезанными подсоленными полосками жирного мяса, взятого из брюшной части. При наполнении следили, чтобы в кишке не оставалось воздуха. Для этого по мере заполнения в нескольких местах кишку прокалывали шилом, чтобы выпустить воздух, после чего завязывали другой ее конец. Несколько десятков наполненных таким образом колбас подвешивали на чердаке для вяления (на два-три месяца). *Казылык* весной заменял мясо: из него варили суп или просто ели с хлебом.

Обработанная для вяления тушка гуся или утки изнутри и снаружи натиралась солью, затем плотно (без доступа воздуха) завертывалась пергаментной бумагой и подвешивалась на чердак, на три-четыре месяца (могла храниться и до года). Вя-

ленный гусь – *каклаган каз*, вяленое мясо – *каклаган ит* и *казылык* считались деликатесами.

Древним мясокрупным кушаньем является *тутырма*, представляющая собой кишку лошади или коровы, начиненную рубленой печенью и пшеном (или рисом). *Тутырма* варится в котле и подается на стол в горячем виде. Из обработанных ног рогатого скота готовили студень – *койка*. Использовали в пищу и тщательно обработанные и сваренные в чугунах в духовой печи конские кишки – *ат картасы*, а также рубец жвачных животных – *кырык карта*. Кушанья из субпродуктов обычно готовили поздней осенью, когда резали скот.

Праздничным и в некоторой степени обрядовым блюдом являлись пельмени – *ит пильмэне*. Ими угощали молодого зятя и его дружек. Пельмени для зятя – *кыяу пильмэне*, приготовленные из молодой баранины или жеребятины, были мельче обычных. Они подавались с бульоном.

Своеобразную группу мясотестяных изделий составляют перемячи – *пэрэмэч* (от татарского *бэйрам аш*). В прошлом начинку для перемячей делали из мелко нарезанного вареного мяса, запекали в духовой печи. Для сочности во время выпекания внутрь добавляли бульон. Перемячи для молодого зятя – *кыяу пэрэмэче* также делались небольшими. Они подавались на стол горячими, иногда с крепким бульоном в чашках.

Распространенным являлся *өчпочмак* – (изделие в виде треугольника) с начинкой из жирного мяса (чаще баранины) и лука. Позже в начинку стали добавлять и кусочки картофеля.

Древним мясокрупным кушаньем был *бэлеш*, запеченный в закрытом горшке – *чүлмэк бэлеше*. Его готовили из кусочков жирного мяса (говядины, жеребятины, гусятины и т.д.) и крупы (полбы, пшена). Но наиболее оригинальным кушаньем является *таба бэлеше*, испеченный из пресного теста с мясокрупной же начинкой в большой и глубокой сковороде. *Бэлеш* делают высоким, с большой нижней и маленькой верхней коркой. В центре верхней корки оставляется отверстие с тестяной пробкой. Выпекается он в духовой печи. В процессе выпекания через отверстие несколько раз добавляется бульон. На стол *бэлеш* подается горячим в сковороде. Интересен порядок его распределения: вначале срезают верхнюю корку и делят ее на порции, затем раскладывают по порционным тарелкам и начинку (т.е. мясо с рисом), а потом разрезаются и делятся края и нижняя корка.

С мясокрупной начинкой готовят и мелкие или порционные беляши из пресного или дрожжевого теста – *вак бэлеш*. В день помочи по случаю обработки заколотых гусей и уток – *каз өмэсе* для участвующих в этой работе девушек устраивали угощение, где основным блюдом были мелкие беляши из тщательно обработанных потрохов: голов и лапок птиц – *башаяк бэлеше*. Они, как и большие беляши, выпекались в духовой печи.

Весьма своеобразным изделием является *гөбәдия*, прежде всего характерная для городской кухни. Этот круглый пирог с многослойной начинкой (*корт* или мясной фарш, отварной рис, крутые рубленые яйца, масло, изюм) – одно из обязательных угощений на торжествах. Астраханские татары его называют *корт бэлеше*.

В татарской кулинарии распространены и *сумса* – пирожки с мясной или с мясокрупной начинкой. Их пекут в духовой печи или жарят в котле.

Во время званых обедов, на свадьбах подавался плов. Наряду с классическими (“бухарский”, “персидский”) готовился и местный “казанский” плов: нарезанное небольшими кусочками отварное мясо (баранина, говядина или конина), кружочки моркови и репчатого лука тушили в растопленном жиру в котле. Затем добавляли полутваренный рис, немного бульона и, не перемешивая, оставляли на час на слабом огне. Иногда в плов добавляли и распаренный изюм, урюк или курагу. Готовый плов подавали на стол в большой тарелке или на блюде.

Плов, *бэлеш*, *чәкчәк* подавались в качестве угощения по торжественным случаям.

**Рыбные блюда.** Ассортимент рыбных блюд у волго-уральских татар довольно скуп. Рыбу варили, из нее готовили уху – *балык шулпасы*, реже ее жарили (при этом сковорода ставилась на таган – *очаяк*). Жители приречных районов заготавливали рыбу и впрок (солили, вялили). Более характерна рыба была для кухни сибирских и астраханских татар. Здесь она входила в состав как повседневных, так и праздничных блюд. В холодном виде отварную рыбу приправляли зеленью (луком, петрушкой, укропом), отварной морковью, помидорами, огурцами, сладким перцем и использовали в качестве закуски. Астраханские татары из осетровых рыб готовили плов. Для этого рыба нарезалась на порционные куски, ошпаривалась кипятком, засыпалась рисом и заправлялась топленным маслом. Рыбный плов доводился до готовности в духовой печи. Издавна они использовали в пищу и икру, особенно паюсную.

**Яйца.** В татарской кухне широко применяются и куриные яйца. Их едят вареными, в виде омлета – *таба*, запеканки – *тунтарма*, используют в приготовлении теста и в качестве начинки для печеных изделий.

**Напитки.** В XIX–XX вв. самым популярным напитком был чай – *чай*. Его пили утром, в обед и вечером, значительно чаще, чем соседние народы. Излюбленным считался черный байховый чай – индийский и цейлонский. Заваривали его крепким, пили горячим. К чаю отдельно подавали мед или сахар, молоко, масло или теплые сливки. Астраханские татары любили кирпичный крупнолистовой “татарский” чай – *татар чае* (такой чай называли еще “калмыцким”). Этот чай, как и другие горячие блюда, готовили в котле. Когда вода в котле закипала, в нее засыпали размельченный чай, вливали молоко и кипятили 5–10 минут. Пили его в горячем виде, добавляя по вкусу соль, масло, иногда черный перец. Нередко такой чай с печеными изделиями заменял обед.

Древним традиционным безалкогольным напитком, как и у других тюркоязычных народов, является *айран*, получаемый путем разбавления катыка холодной водой, другим напитком в XIX – начале XX в., имевшим лишь ритуальное значение, был *ширбэт* – подслащенная медом вода. Например, у казанских татар во время свадьбы в доме жениха гостям выносили “шербет невесты”. Гости, выпив его, клали на поднос деньги, которые предназначались молодой. У мишарей его использовали при встрече молодой в доме мужа. Татары, живущие в окружении русских, употребляли и квас, любили домашнее пиво – *сыра*.

Древним же, практически забытым напитком является *буза*, которую получали из просяной муки. В качестве хмельного напитка буза встречалась у пензенских мишарей вплоть до середины XX в. У них использовалась “молодая”, т.е. небродившая, буза. В начале XX в. она была известна лишь в качестве обрядового свадебного напитка; ее приносили невесте из дома жениха. Этим приятным и сладковатым напитком угощали подружек и родственниц невесты.

Там, где татары жили в соседстве с башкирами (юго-восточный Урал) и казаками (район волжского низовья), в качестве напитка употребляли слегка опьяняющий кисловатый кумыс.

Традиционным же алкогольным напитком казанских и приуральских татар были *бал* (*эче бал*) и *кэрчемэ*. Характерно, что в эти медовые напитки, как и в бузу, хмель не клали, а вызывали брожение, поместив их в теплое место.

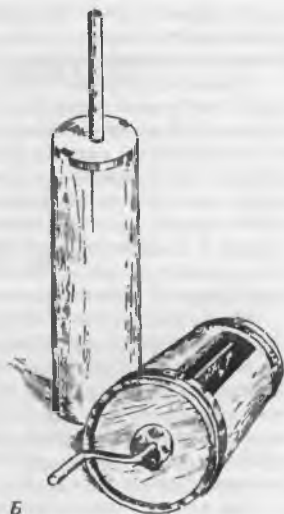
**Кухонная утварь и посуда.** Для приготовления, хранения и приема пищи у татар был своеобразный набор утвари и посуды (рис. 170). Выше уже упоминалось о котле – универсальном приспособлении для приготовления пищи, неотъемлемой принадлежности татарской кухни. Наиболее универсальная посуда для приготовления пищи в духовой печи – чугуны и горшки.

В чугунах варили картофель в кожуре, иногда гороховый суп, а в горшках – различные каши. Широкое распространение у татар получили большие и глубокие сковороды (для выпечки белешей и губади). Кухонный инвентарь, связанный с духовой печью, как и у всех народов, дополнялся кочергой, ухватом и сковородником.





А



Б



В

Рис. 170. Кухонная посуда и утварь. Конец XIX в.

А – д. Елхово Озеро Ульяновской обл.;  
 д. Ахуново. Республика Башкортостан;  
 д. Иванково Курганской обл.;  
 Б – д. Шаймураино. Республика Татарстан;  
 В – с. Учалы, Байгильда. Республика Башкортостан

И конечно же, в хозяйстве имелись различные ножи, подойники, цеделки для процеживания молока, ведра для воды. Ведра и подойники в прошлом были деревянными, в конце XIX в. преобладали металлические.

Из гончарной посуды, кроме горшков, употребляли корчаги для замешивания теста, кринки и кувшины для хранения и переноски молочных продуктов и напитков. В зависимости от назначения они были разных размеров: молочные кувшины – емкостью 2–3 литра, а кувшины для хмельного напитка – *бал* или *буза* – 2 ведра. В прошлом у татар, как и у других народов, широко применялся деревянный кухонный инвентарь – скалки и доски для разделывания теста. Для черпания воды

(кваса, айрана, бузы) пользовались долбленными из клена или березы ковшами продолговатой формы, с короткой, загнутой книзу ручкой. Пищу из котла и чугуна доставляли деревянными поварешками.

Комплект деревянной посуды применялся и при выпечке хлеба. Так, тесто для хлеба замешивали в квашне, сделанной из плотно пригнанных клепок, стянутых обручами. Мешали тесто деревянной лопаткой – *калак*. Разделяли хлебное тесто на отдельные караваи в неглубоком деревянном корыте-ночевке – *жиллуч*, которое использовалось и для замешивания пресного теста. “Подходить” разделанные караваи раскладывали в деревянные или сплетенные из соломы заши. Хлеб “сажали” в печь с помощью деревянной лопаты – *уни көрәге*. Каток заквашивали и переносили в клепаных кадушечках – *катык шайкәсе* (высота около 20 см, диаметр 25 см). В небольших липовых кадках с плотной крышечкой хранили мед, нередко и топленое масло.

Масло сбивали в деревянных маслобойках или просто в горшке с помощью мутовки. Маслобойки представляли собой цилиндрические кадушки из липы (высота 1 м, диаметр до 25 см). В кухонном инвентаре конца XIX – начала XX в. имелись деревянные корыта для рубки мяса, небольшие деревянные (реже чугунные или медные) ступы с пестами для растирания сахара, соли, пряностей, сушеной черемухи, *корт*. В деревнях бытовали большие и тяжелые ступы, в которых производилась обдирка круп. Изредка использовали и домашние круподерки, состоящие из двух массивных деревянных кругов (жерновов).

Как и у большинства народов, у татар существовала традиция орнаментации утвари, особенно деревянной и берестяной. Но в конце XIX – начале XX в. эта традиция заметно ослабла, а местами совсем исчезла. Особой популярностью пользовались хохломские расписные ложки, купленные на близлежащих базарах у торговцев.

С середины XIX в. в обиходе появляется фабричная металлическая (в том числе эмалированная), фаянсовая и стеклянная посуда. Однако в быту основной части населения, особенно сельского, кухонный инвентарь фабричного производства не получил широкого распространения. Преобладала все еще печь с котлом, а технология приготовления в ней традиционных блюд требовала соответствующей утвари.

В то же время фабричная столовая посуда в быт вошла довольно рано. Особое внимание обращалось на чайную посуду. Чай любили пить из маленьких чашек. Низкие маленькие чашечки с закругленным дном и блюдцем в народе принято было называть “татарскими”. Предметом сервировки чайного стола, кроме чашек, индивидуальных тарелок, сахарницы, молочника, заварного чайника, чайных ложек, был 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.

Во второй половине XX в. татарская кухня претерпела значительные изменения. Появление плиты, особенно газовой, привело к распространению новых блюд, прежде всего жареных (мяса, рыбы, котлет, овощей), а также к обновлению кухонного инвентаря. В связи с этим отошли на второй план котлы, чугуны, а также значительная часть деревянной утвари. В каждой семье появился большой набор эмалированной посуды. Тем не менее продолжают широко применяться в хозяйстве и скалка и доска для раскатывания теста, и всевозможные бочки и кадки, корзинки и кузова для хранения продуктов. Нередко используется и гончарная посуда.

В наши дни татарская кухня наряду с традиционными включает в себя много новых блюд и продуктов. Значительное место стали занимать овощи и фрукты, расширился ассортимент рыбных блюд, вошли в быт грибы, томаты и соленья. Сегодня на обеденном столе татарской семьи заметное место занимают щи, борщ, уха, котлеты. В то же время традиционные блюда остаются наиболее предпочтительными, особенно в сельской местности. А национальные печеные изделия *пармач*, *өчпочмак*, *балеш*, *гөбәдия* и особенно *чәкчәк* пользуются большой популярностью и среди нетатарского населения.

## СЕМЕЙНЫЙ БЫТ И ПРАЗДНИКИ



### ГЛАВА 10

## СЕМЬЯ И СЕМЕЙНЫЙ БЫТ

Семья всегда высоко ценилась татарами, а вступление в брак считалось естественной необходимостью. По переписи 1897 г., среди населения Казанской губернии в возрасте 50 лет и старше никогда не вступали в брак лишь 3,6% женщин и 1,7% мужчин. Брачность женщин в возрасте старше 16 лет составляла тогда 61,2% (Первая всеобщая перепись... С.11). На протяжении последующих периодов исторического развития общества в силу действия различных факторов, в том числе последствий двух мировых войн, показатели брачности менялись. В 1926 г. в браке состояло 58 % татарок старше 16 лет, в 1959 г. – 48,6, в 1970 г. – 55,7, в 1979 г – 54,3% (данные по РСФСР) (Всероссийская перепись... 1926 г. С. 116; Итоги Всесоюзной... 1970 г. С. 383–385; Численность и состав... С. 219). В селах уровень брачности несколько ниже, чем в городах. В целом уровень брачности у татар ниже аналогичных показателей в среднем по Российской Федерации и в государствах СНГ (Численность и состав... С. 219).

В прошлом семья являлась единственно возможной формой полнокровного функционирования крестьянского хозяйства, также гарантией обеспеченной старости. Брачное поведение жестко регламентировалось господствующей моралью того времени. Среди казанских татар, как и среди других народов, исповедовавших ислам, вступление в брак считалось священной обязанностью мусульманина: «Лицо, сочетавшееся браком, имеет перед Богом более заслуги, чем самый набожный мусульманин, оставшийся холостяком» (Вагабов. С. 147).

Среди татар-кряшен вступление в брак также считалось необходимым и естественным. По свидетельству исследователя быта кряшен С.М.Матвеева, *карт кыз* (старых дев), а также мужчин-холостяков у них не было, исключая совсем неспособных к брачной жизни (Матвеев, 1886. С. 317).

Традиционное представление о браке как союзе, направленном главным образом на решение насущных человеческих потребностей в бытовом, материальном устройстве, воспроизводстве последующих поколений, в опоре и поддержке в старости, предопределяло и брачный выбор. Главным критерием выбора были прежде всего утилитарные соображения: семье нужна невестка-работница, способная к деторождению, поэтому ценились такие качества девушек, как хозяйственность, трудолюбие, здоровье. Немалое значение имели 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 (Соловьев. С. 24), но они подчинялись выбору родителей. Такие же брачные нормы были характерны для патриархального периода и у других народов, довольно часто встречались принудительные браки и у русского населения Поволжья (Соловьев; Зорин. С. 37).

На выбор брачного партнера у татар в прошлом влиял и обычай брать невест за пределами своего аула. Мусульманское духовенство якобы из соображений родственности всего населения данного села поощряло этот обычай и пользовалось им

для запрета общения молодежи (*Воробьев*, 1964. С. 665). Свободное общение молодежи во время гуляний, хороводов, посиделок, праздничных вечеров, различных помочей возможное и широко бытовавшее среди других народов края (*Зорин*. С. 29–32), а также среди татар-кряцян (*Матеев*, 1886. С. 44), у казанских татар было стеснено нормами шариата, предписывавшего сегрегацию полов и изоляцию женщин. Особенно строго эти нормы соблюдались среди богатых слоев населения. В крестьянской среде, особенно беднейшей ее части, эти предписания соблюдались лишь внешне. Юноши и девушки встречались во время уборки урожая или сенокоса, во время различных помочей – *эмэ*, на реке или у родника, куда девушки ходили за водой, на различных игрищах и посиделках (Татары Среднегого... С. 308–309; Новое в археологии и этнографии татар, 1982. С. 96–102). Но эти встречи были сопряжены с определенными трудностями, некоторые из них, например, *урнаш өй* – складчины, 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 (*Загидуллин*. С. 55).

Среди критериев брачного выбора немаловажное, если не первостепенное, значение имела социальная и национальная принадлежность жениха и невесты. Брачный выбор татар, как правило, ограничивался лицами своего социального круга и своей национальности.

Ориентации на национально однородные браки складывались под влиянием многочисленных причин (однонациональный состав поселений, сравнительно замкнутый образ жизни и др.). 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 (Свод... С. 17). Коран категорически не запрещал браки мужчин-мусульман с женщинами немусульманского вероисповедания (*Коран*. С. 90) (женщины-мусульманки по шариату были лишены такого права) (*Керимов*. С. 121), но на практике такие браки сурово осуждались и жестоко преследовались (Татарское народное творчество. С. 164–165). Отсутствовали брачно-родственные связи между татарами-кряцянами и казанскими татарами, хотя дружеские отношения поддерживались (*Одигитриевский*. С. 11). Однако браки татар и с другими мусульманскими народами встречали препятствия со стороны царской администрации. Указом от 11 февраля 1736 г. были запрещены браки татар с башкирами без челобития и без разрешения казанского губернатора. За разрешение такого брака с каждой свадьбы взималось в казну по драгунской лошади, с женившихся без разрешения брали две лошади, за повторную вину нарушителя отравляли в ссылку (*История Татарии...* С. 426).

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 годов сохранялась традиция преимущественно мужской межнациональной брачности, то ныне эти показатели выравниваются, а подчас женщины вступают в межнациональный брак чаще мужчин. В Татарстане в начале 1990-х годов вступали в межнациональный брак 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. Уровень межнациональной брачности зависит от комплекса объективных и субъективных факторов. Так, рост межнациональной брачности был особенно заметен в 1960–1970-е годы в условиях усиления урбанизационных процессов, сопровождавшихся усилением этнической

Таблица 8

Отношение татар к межнациональному браку  
(по материалам этносоциологических исследований), %

	1989/90 г.		1994 г.		1998 г.	
	Город	Село	Город	Село	Город	Село
Национальность в браке не имеет значения	54,3	68,0	27,5	16,0	28,0	11,3
Считаю такие браки нежелательными	13,5	14,3	30,8	48,8	36,9	55,6

“мозаичности” населения. В Казани за эти два десятилетия доля межнациональных браков увеличилась более чем в 2 раза, составив к 1980 г. 23,6% всех заключенных в том году браков. В других городах республики уровень межнациональной брачности за этот период увеличился в 3,75 раза, достигнув 30% (Бусыгин, Зорин, Столярова. С. 66) К 1999 г. показатель межнациональной брачности в Татарстане достиг 25,7%, а до 1990-х годов здесь наблюдалась четкая тенденция роста доли национально-смешанных семей. Так, в 1970 г. они составляли 7,8% всех семей в республике, в 1979 г. – 10,7, в 1989 г. – 14,9%, к 1994 г., – 14,4% (17,2% в городе, 7,1% в селе), причем чуть более половины от их числа (50,2%) – русско-татарские семьи (Итоги микропереписи... С. 6, 48).

В массовом сознании татар традиционная ориентация на этническую эндогамию постепенно сменялась на допустимость межнациональных браков, а к концу 80-х годов, как показывают материалы этносоциологических исследований в Татарстане, широко распространенной стала такая точка зрения: “Национальность в браке не имеет значения”. Однако с начала 1990-х годов на волне подъема национального самосознания ориентация на межнациональные браки приобретает более сдержанный, часто негативный характер (табл. 8.)

Изменились и другие критерии брачного выбора. У сельской молодежи сейчас не наблюдается стремления выбрать будущего супруга или супругу за пределами своего села. Как показывают материалы опроса, осуществленного в 1980 г. 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 имеют уровень образования и квалификация будущего супруга. Однако первостепенными для современного брака у татар, как и у других народов, являются личные качества будущих супругов, в первую очередь, особенно в сельской местности, традиционно ценящиеся в крестьянской семье трудолюбие, хозяйственность. Столь же высоко ценятся личные качества морально-этического плана – доброта, заботливость, причем считается, что эти качества, способствующие созданию благоприятного психологического климата в семье, несколько больше необходимы женщине. Для мужчин важными считаются также качества морально-волевого характера – решительность, самостоятельность.

При заключении брака современные молодые люди руководствуются прежде всего собственным желанием, но часто при этом учитывается и мнение родителей. По данным исследования 1989/90 г. 73% татар-горожан и 82% татар-сельчан высказали мнение о необходимости получения согласия родителей при вступлении в брак, причем этой точки зрения придерживаются две трети опрошенной молодежи до 30 лет, живущей в городах Татарстана.

У татар, как и у многих других народов, прежде существовал обычай соблюдения старшинства среди братьев и сестер в вступлении в брак. Опережение младшими старших по возрасту происходило чрезвычайно редко, при каких-либо ис-

ключительных 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 соблюдался обычай левирата или соррата. Так, бывали случаи, когда ближайший родственник умершего (если он был не женат) 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 редким явлением. 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 (Керимов. С. 98), ранние браки не были характерны для татар (Н-чъ. Н. С. 22; Сухарев. С. 55). 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, представляют собой в Казанской губернии исключительно редкое явление”. В 1897 г. лишь 0,3% женщин в возрасте 15–16 лет состояло 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 (Первая всеобщая перепись... 1897 г. С. XI).

В городах женщины выходили замуж раньше своих сельских сверстниц. В 1926 г. в браке состояло 11,2% женщин-татарок Казани в возрасте 15–19 лет и лишь 4,9% из числа проживавших в сельской местности. В возрастной группе 20–24 года – соответственно 67,2 и 60,3%. У мужчин ситуация была противоположной: в городах они вступали в брак несколько позже сельчан. Так, в возрастной группе 25–29 лет состояло в браке 74,8% горожан и 85,6% сельских жителей (Всероссийская перепись... 1926 г. С. 119). В целом татары вступали в брак позже народов Поволжского региона, русских, белорусов, украинцев, молдаван, народов Средней Азии и Кавказа (Зорин. С. 37–38; Козлов, 1969. С. 122).

Брачный возраст современных татар также относительно более высокий. Они вступают в брак несколько позже своих сверстников конца XIX – начала XX в., хотя их брачный возраст в среднем близок к традиционному. В возрастной группе 20–24 года в браке состоит почти каждый третий мужчина (30,2%) и каждая вторая женщина (49,9%); в группе 25–29 лет эти показатели выравниваются и составляют соответственно 73,7 и 76,3% (данные по РФ). Причем современные мужчины в городе вступают в брак раньше, чем на селе, а женщины, наоборот, позднее.

Если же говорить об изменении возраста вступления в брак за последние 30–40 лет, то для татар характерна тенденция к понижению брачного возраста, “омоложению брака” (Мусина, 1982. С. 54–56). В большей степени тенденция к “омоложению брака” проявляется в городах и в других урбанизированных поселениях.

У татар в прошлом по традиции жених был старше невесты на 3–6 лет, но встречались и браки с большей разницей в возрасте. Так, среди браков татар на территории юго-восточных районов современного Татарстана, заключенных в 1900 г., 37,4% имели возрастную разницу 7 лет и более. Для основной части татар чрезвычайно редкими и особенно предосудительными среди казанских татар были браки, где жених моложе невесты, а также браки ровесников – они составляли соответственно 2 и 5% (Из истории культуры и быта... С. 89–90). В городе наблюдалась подобная картина (Новое в археологии и этнографии... С. 83).

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 (Мухамедова, 1972. С. 156). Для современного брака характерна тенденция к сближению возрастов жениха и невесты, хотя некоторая приверженность традиционной возрастной разнице сохраняется (Мусина, 1982. С. 57; Уразманова, 2000. С. 111–112).

Таблица 9

Распределение татарских семей по составу, %

Состав семьи	Село	Город
Одиночки	9,9	12,3
Брачная пара	16,0	11,2
Брачная пара с неженатыми (незамужними) детьми	41,1	47,5
Мать с неженатыми (незамужними) детьми	4,9	5,7
Отец с неженатыми (незамужними) детьми	0,7	1,3
Брачная пара с неженатыми (незамужними) детьми и одним из родителей мужа	7,7	4,1
Брачная пара с неженатыми (незамужними) детьми и одним из родителей жены	2,3	2,9
Семья с двумя и более брачными парами (родители мужа, их женатые, замужние дети, внуки и другие родственники)	9,4	7,9
Семья с двумя и более брачными парами (родители жены, их женатые, замужние дети, внуки и другие родственники)	0,4	1,1
Прочие семьи	7,6	6,0

Основным для татар был моногамный брак. Полигамия, допускавшаяся по мусльманским 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, двое (0,09%) – четыре жены (*Сперанский*, 1914. С. 25). Двоеженство не было характерно и для сельских татар. Так, по данным фамильной летописи д. Бавлы, семьи с двумя женами составляли лишь 2,2% (*Уразманова*, 2000. С. 89).

Традиционным для татарской семьи было патрилокальное поселение: примачество – отступление от нормы, считалось позором для татар. В народе говорили: “*Иортка керганче – утка кер*” (дословно: “Лучше войти в огонь, чем зятем в дом”). Поселение молодых у мужа или у его родителей характерно в основном и для современных татар, особенно в сельской местности. Среди обследованных в Татарстане в 1989/90 г. семей сельских татар 17% проживало с родителями мужа, тогда как с родителями жены лишь 2,6% (табл. 9). 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 получения квартиры или постройки собственного дома. В последние годы в городах участились случаи, когда молодые сами или при помощи 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 на селе, он, как правило, живет с родителями.

Большая семья, состоящая из трех-четырех брачных пар (живущие вместе с родителями несколько женатых сыновей), сохранялись у татар до начала XX в. Причем больше они были распространены у мишарей, у чепецких татар, в некоторых поселениях составляли до половины всех семей (*Мухамедова*, 1972. С. 141; Новое в этнографических исследованиях. С. 68–69). У казанских татар 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. Так, в с. Кукча Ланшевского уезда Казанской губернии в 1897 г. такие семьи составляли 14% (рас-

считано по: *Материалы Кукчинской переписной комиссии I Всероссийской переписи населения 1897 г.*; Госархив РТ. Ф. 103. Ед. хр. 6). Нередки семьи с двумя брачными парами, чаще молодой и родительской, и у современных татар. По материалам исследования 1989/90 г., они составили около 10% всех обследованных семей (табл. 9). Однако если у супругов 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 татарской семьи, как и для семей других народов, характерен процесс нуклеаризации. У татар преобладает простая двухпоколенная семья, состоящая из родителей с детьми: до 70% в городе и до 60% на селе (табл. 9). Значительно число однопоколенных семей. В 1967 г., например, последние составляли до 14% в городах и до 20% в селах (*Социальное и национальное... С. 143, 198, 201*). По данным обследования 1989/90 г., их доля составила 23% в городах и 26% в селах Татарстана. Среди них заметны (16% в селах и 11% в городах) бездетные брачные пары, причем в селах в основном за счет миграций молодежи в города на учебу или работу. За счет этого же фактора в селах образовалось и большое число одиночек (10%). В сельских поселениях это главным образом пожилые люди, тогда как основную часть одиночек в городах, которые составляют здесь 12% обследованных домохозяйств, представляет молодежь.

Татарские семьи в прошлом были довольно многочисленными. В 1897 г. 62,8% населения Казанской губернии проживало в семьях, состоящих из пяти человек и более. Средний размер семьи в губернии достигал 5,4 человека (Первая всеобщая перепись населения... С. 6–7). Величина татарской семьи тогда была несколько ниже этого показателя у русской семьи и у семей других соседних народов (*Ермолаев, Шафр.* 1927. С. 17–18; *Воробьев*, 1930. С. 50).

Средний размер татарской семьи в конце 80-х – середине 90-х годов XX в. составил 3,4 человека. Уменьшение количества членов семей происходило постепенно. Так, лишь за период между двумя переписями (в 1970 и 1979 гг.) величина татарской семьи в РФ сократилось с 4 до 3,7 человека, в том числе сельской – с 4,2 до 4. 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 (3–3,3 человека), более всего близка по размеру к семьям соседних народов Поволжья и Приуралья (*Численность и состав... С. 288–321*). Заметно влияние инационального окружения в различных регионах. Так, у татар, проживающих в Средней Азии, размер семьи несколько выше (например, в Ташкенте в 1979 г. он составил 3,8 человек, см.: *Демографическое поведение... С. 66*), чем в среднем в татарской семье в России и Татарстане.

Большая часть татарских семей – семьи, состоящие из 2–4 человек, причем их доля постоянно увеличивается. В России в 1970 г. они достигали 60,7%, в 1979 г. – 76,1%. Такие же процессы характерны и для татарской семьи Татарстана, где их доля к концу 80-х – началу 90-х годов достигла 83%, что несколько ниже аналогичных показателей у русских семей (88,3%). Отметим, что влияние урбанизации при этом хотя и сохраняется, но все же становится менее заметным (табл. 10)

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 (*Мухамедьяров Ф.* С. 6–14). В конце XIX в. среди татар более 40% детей, рожденных живыми, умирало до 5-летнего возраста (*Козлов*, 1969. С. 98). В случае смерти ребенка считалось, что винить не-



Таблица 10

Динамика размера татарской семьи в Татарстане\*, %

	Год	Доля семей с числом ее членов			
		2-4	5-6	7 и более	Средний размер семьи
Все семьи	1979	72,6	22,0	5,4	3,8
	1989	82,7	15,2	2,1	3,4
	1994	81,9	16,1	2,0	3,5
Городские семьи	1979	82,6	15,7	1,7	3,5
	1989	86,5	12,3	1,2	3,4
	1994	84,8	13,7	1,5	3,5
Сельские семьи	1979	63,0	28,1	8,9	4,0
	1989	76,8	19,8	3,4	3,5
	1994	76,4	19,9	3,7	3,5

\* Рассчитано по: Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г. Т. 9. С. 66-69; Итоги микропереписи населения 1994 г. Т. 2. С. 46-47.

кого, – 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‰, 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‰ (Козлов, 1982. С. 162). Многие исследователи связывали это явление с различием бытовых условий народов в прошлом, с особенностями ухода за детьми в татарских семьях, в частности положительных моментами у татар они считали продолжительное кормление детей грудью (*Птуха*. С. 245), прикармливание их лишь в конце первого или в 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” (*Дыхно*. С. 31). Однако и уровень рождаемости у них был сравнительно невысокий: во второй половине XIX в. Казанская губерния по рождаемости занимала 35-е место в ряду губерний Европейской России (*Вечеслав*, 1882. С. 20), причем у татар на один брак приходилось меньше рождений, чем у их соседей (*Ланнев*. С. 182).

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 рождения (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 определяются многими факторами, среди которых существенны такие, как состав семьи, возраст и социально-профессиональное положение супругов, в первую очередь жены. Большая численность и детность отмечаются, например, в сложных семьях по сравнению с простыми, у работников физического труда, менее занятых умственным трудом.

При стабильном планировании рождаемости прокреационное поведение супругов зависит от их репродуктивных установок. В 1980-е годы замужние татарки были ориентированы в среднем на 2,7 ребенка, что близко к аналогичным показате-

лям у соседних народов (Бондарская. С. 26). У сельчанок ориентация несколько выше (3,1), мужья-татары хотят иметь больше детей, чем их жены (3,3 ребенка по данным исследования 1980 г.).

В 1990-е годы репродуктивные установки татарских женщин понизились, в чем немалую роль сыграло резкое ухудшение социально-экономических условий жизни. По материалам микропереписи, проводившейся в 1994 г., молодые женщины-татарки (19–29 лет) в Татарстане ожидают иметь в среднем 1,7 ребенка (1,6 – в городах, 2 – в селах), что немногим выше, чем у русских жительниц республики: их показатели ожидаемой детности – соответственно 1,6; 1,5 и 1,9 (Итоги микропереписи... С. 79).

По своему социальному составу татарские семьи в прошлом были в основном гомогенные. 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. По данным обследования 1967 г., каждая пятая полная семья в сельских поселениях была социально-смешанной, где один из супругов являлся работником умственного труда, другой – физического. К 1980 г. такой стала каждая четвертая семья. Если же, помимо характера труда, учитывать другие социальные признаки (социально-классовую, социально-профессиональную принадлежность супругов), а также вертикальную мобильность в семье, социально-гетерогенная семья окажется преобладающей.

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 непрерываемым авторитетом в семье. Он осуществлял руководящие и контролирующие функции в семье. Жена, экономически зависящая 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, но не властью (Н-чъ Н. С. 27).

Татарским женщинам, как и другим мусульманкам, предписывалось соблюдать одно из наиболее консервативных принципов ислама – женское затворничество, предсказавшее собой целую систему правил поведения и норм повседневной жизни женщин: следовало избегать встреч с посторонними мужчинами, запрещалось свободно, тем более одной, посещать общественные места. На улице женщина должна была идти на определенном расстоянии сзади мужа, а при встрече с мужчинами – уступать им дорогу и прикрывать лицо концом платка. Специальные ритуальные покрывала, предписываемые исламом (чадра, паранджа), не получили распространения у татар. Женщина-татарка не имела права приглашать кого-либо в дом и даже посещать своих родителей без разрешения мужа.

Затворничество в большей мере явление городское, особенно характерное для состоятельных слоев, главным образом для духовенства, купечества, имело место оно и в семейном быту сельских татар, но и там, как правило, среди состоятельных слоев сельского общества. В трудовой крестьянской семье нормы патриархально-религиозных взглядов на положение мужа и жены в семье, на их взаимоотношения были распространены меньше и соблюдались не так строго: женщины в таких семьях, участвуя совместно с мужчинами в хозяйственной жизни, обладали большей самостоятельностью и свободой.

Более свободной и равноправной была татарка-кряшенка. Очень редкими в семье кряшен, по свидетельствам современников, были оскорбления бранью или побои (Одигитриевский. С. 56). Но и у кряшен, как и у других групп татар, еще в начале XX в. бытовали обычаи – избегания – *оялу*, включавшие целую серию запретов: жена не могла

показаться перед родственниками мужа с непокрытой головой, голыми 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 других народов края, например марийцев (*Гакстаузен. С. 298–299*), башкир (*Бикбулатов. С. 206*).

За годы советской власти представления татар о положении женщины в семье и обществе коренным образом изменились. 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”, 44% городских и 68% сельских женщин в 1990 г. считали, что женщине недостаточно заниматься только домашним хозяйством и воспитанием детей, что ей следует работать, если даже семья не нуждается в ее зарплате.

Для современной татарской семьи характерны демократизация внутрисемейной жизни, уравнивание прав и обязанностей ее членов. Даже в несколько консервативной сельской среде значительна доля семей, жизнедеятельность которых построена на эгалитарных, демократических принципах. Так, в девяти десятых обследованных в 1980 г. сельских семей либо оба супруга, либо все члены семьи решают совместно вопрос о проведении досуга, покупке дорогих вещей. В более трети семей супруги совместно руководят домашним хозяйством, посещают общественные собрания.

При демократизации семьи в целом в ней еще продолжают играть определенную роль традиционные нормативные предписания и установки. В большей степени это характерно для сельской семьи. Здесь лишь четверть обследованных семей определяются супругами как “двуглавные”, с равенством обоих супругов, преобладает же традиционное мужское главенство. Признание мужского главенства в сельской семье мотивируется в основном традиционными нормами семейных отношений. Женщины чаще (74,6%) 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 (76%).

В трети обследованных сложных семей главой считают одного из родителей супругов, причем 85% женщин и 64% мужчин в сельских семьях мотивируют это 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 девяти десятых случаев на селе). 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, аби*. 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 родства: *ана* – старшая сестра, *абый* – старший брат. Такие же формы обращения употребляются и по отношению к братьям и сестрам родителей. (Здесь мы ограничиваемся лишь наиболее часто употребляемыми терминами, не ставя задачу описания всей достаточно сложной системы родства и свойства у татар. Об этом подробно см.: *Мухамедова,*

1972. С. 147–153; Рамазанова, 1991; Татары Среднего... С. 268–292.) По отношению к младшим употребляются звательные термины: *энем* – братик, *сеңлем* – сестренка. Сохраняются и традиционные формы обращения к мужу (*атасы* – отец детей) и к жене (*әнисе* – мать детей), к старшим родственникам 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 с величайшей неукоснительностью применялся в отношении лиц, связанных тесными кровнородственными узами, и в особенности узами брака (Фрезер. С. 282).

Для татар в прошлом было характерно исторически сложившееся разделение труда по половому принципу – на мужской и женский труд. Мужчины выполняли тяжелые физические работы в хозяйстве: полевые, ремонтно-строительные, заготовка 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, молотьбы. Но в сравнении с соседними народами татарки были меньше заняты сельскохозяйственными работами: не участвовали в пахоте, меньше занимались огородничеством (Pumtux. С. 20; Штейнберг. С. 22–23). Татарки были искусными рукодельницами, трудились над изготовлением ичигов – узорной обуви из цветного сафьяна, тубетеек, вышивали, пряли, ткали, часто на продажу (Pumtux. С. 12; Перцов. С. 53–54; Фукс. С. 28). Однако женский труд ценился мало, основным в хозяйстве считался труд мужчины.

В настоящее время традиционный принцип разделения труда сохраняется во многих сельских семьях (38% общего числа обследованных семей), не утративших производственной функции. 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, где мужчины принимают участие в таких традиционно женских видах домашнего труда, как хождение за водой, уход за домашними животными, а женщины – в традиционно мужских (заготовка дров, корма для скота, некоторые виды ремонтных работ по дому). В селах семьи, в которых супруги стараются в равной степени участвовать в домашнем труде, выполнять домашние обязанности без разделения их на мужские и женские, составляют 26%. Более чем в трети сельских семей (36%) женщины выполняют большую часть домашней работы, в том числе и те ее виды, которые принято считать мужскими.

Изменилось распределение домашних обязанностей и в городских семьях, что связано отчасти с занятостью большинства женщин в общественном производстве. Во многих городских семьях новой мужской обязанностью становятся 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, занимающихся 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 с детьми – базар, дом без детей – кладбище”) (Татарские народные пословицы. С. 338). 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, на-

деждой 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 имени в середине XIX – начале XX в. 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* (раб божий), *-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, Фатыйма*) или сложносоставными именами с компонентами *-биби, -бикә, -бану* (госпожа, княгиня), *-ниса* (женщина), *-жамал* (красивая): *Бибигәйшә, Гәйшәбикә, Хабибжамал, Шамсиниса*.

Для татар был характерен большой “разброс” имен: ребенку старались дать имя, которого не было в селе. Так, по материалам переписных листов 1897 г., в с. 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 трети семей имели имена с одинаковым началом, например: Абдул-кутдус, Абдулкашиф; Загифа, Загрифа, Закир. В 43% семей имена их членов имели одинаковое окончание: Хабибжамал, Шарифжамал, Сабиржамал; Валей, Гарей, Ахмадей (Материалы Кучкинской переписной комиссии...).

Обычай подбора созвучных имен по различным линиям родства имел распространение и среди других соседних народов Поволжья, например среди удмуртов (Семейный и общественный быт... С. 100).

У татар-кряшен дети при крещении нарекались каноническими именами христианского именника. Но в быту под влиянием фонетико-грамматического и акцентологического строя татарского языка они звучали в своей особой транскрипции: Варвара–*Барый* (ласкат. *Барук*), Анастасия–*Начтый* (*Нәчтук*), Дмитрий–*Метрәй* (*Метук*), Петр–*Питрәй* (*Питук*). Вследствие княжизированности именника одинаковые имена у кряшен встречались чаще. Так, анализ материалов переписной комиссии 1897 г. показал, что в с. Ураво-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 сохраняются и в современной 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). Особенно сильно современного татарского именника является большое количество западноевропейских имен (Альфред, Рафаэль, Роберт, Камилла), а также имен, связанных с географическими названиями, с названиями планет, цветов (Марс, Нил, Венера, Роза, Ландыш, Миляуша, Фиалка). Для татар характерно активное имятворчество, когда родители сами придумывают детям имя, созвучное именам в семье (Альфя–Альфис, Рифкат–Ливкат). В 1980–1990-е годы наблюдается резкий рост татарских имен тюркского происхождения: *Ильнур, Айгуль, Таңсылу* 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 – мате-

ри”). В 6–7 лет мальчиков приучали обращаться с лошадей, в 7–8 лет они уже участвовали в сельскохозяйственных работах – бороновании, скирдовании сена. Девочек сьзмальства приучали мыть посуду, убирать жилые помещения, готовить пищу, присматривать за младшими детьми. В число их обязанностей входили также хождение за водой, уход за домашней птицей. Девочек приучали к рукоделию. Восемилетние девочки занимались ткачеством (*Одигитриевский*. С. 58). До замужества они готовили приданое: скатерти, салфетки, одежду и пр.

Труд и сейчас, конечно, по-прежнему остается одним из главных принципов воспитания в современной семье, особенно в сельской. Дети с раннего возраста начинают помогать в домашнем хозяйстве: в 43,7% семей (по ответам родителей во время опроса в 1980 г.) – в дошкольном возрасте, в 52% семей – в младшем школьном (7–10 лет). 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 – подмести пол в доме или вымыть 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 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, забота и внимание по отношению к окружающим, уважение к старшим.

Воспитание морально-нравственных качеств также считается одной из главных задач родителей, которые остерегают своих детей от поступков, осуждаемых обществом. Родители стараются, чтобы их дети не употребляли спиртного 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 мужчины, имеющих семьи и взрослых детей, редко кто осмелится курить при стариках, тем более при родителях.

В татарской семье отец отвечал 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 активны в воспитании детей. Мать чаще занимается с маленькими детьми, следит за их учебой, 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. Более 60% городских татар, опрошенных в Татарстане в 1997 г., считают, что в процессе воспитания детей “очень важно” учить их уважать национальную культуру, обычаи и традиции, а 34% – “скорее важно”. Соответственно около 50 и 40% придерживаются подобных взглядов относительно религии своих предков.

Заметим, что распределение ролей членов семьи в этнокультурной трансмиссии имеет свою специфику. Отцы в большей степени причастны к воспитанию 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 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 поддер-

ки взрослыми ее членами авторитета отца перед детьми. Тем не менее абсолютный диктат со стороны родителей, особенно отца, и безоговорочное 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 других народов нашей страны, – становится дольше опека над детьми. Родители оказывают материальную помощь детям во время учебы в специальных учебных заведениях, а подчас и после их окончания, в проведении свадьбы, в 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 – бирнеле кыз” (дословно: “Образованная, или много знающая, 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: четыре пятых опрошенных в 1980 г. сельчан назвали их в числе ценностей семейной жизни, тогда как материальную и бытовую устроенность наряду с другими ценностями – лишь шестая часть. Характерными для современной семьи становятся духовная насыщенность семейной жизни, широта культурных интересов ее членов, совместное проведение досуга. Так, более трети сельских семей имеют домашние библиотеки, три четверти супругов более или менее часто читают художественную литературу, девять десятых посещают кино, концерты, спектакли, пятая часть обсуждает прочитанные книги, просмотренные кинофильмы, телепередачи, общественные, политические и культурные события в стране и мире (данные исследования 1980 г.).

Татарские семьи сравнительно устойчивы. Уровень разводов 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 продолжают играть общественное мнение, сохранившееся негативное отношение к разводам. Более 70% сельчан и 53% горожан среди опрошенных в 1989/90 г. татар исключают возможность разводов, если в семье есть дети, в том числе 15% – в любом случае. В наибольшей степени традиционные установки на недопустимость разводов присущи представителям старшего поколения. Фактором, скрепляющим семейно-брачные отношения, является и тесная родственная связь. Особенно близкое отношение характерно для родственников, живущих в одном населенном пункте – городе или селе. Они часто навещают друг друга, чтобы узнать о здоровье, посоветоваться, поделиться радостями и печалью, отметить праздник или семейное торжество. Общепринятая норма бытового поведения у татар – взаимопомощь во время свадьбы и других семейных событий; в сельской местности – помощь в страдную пору, участие в различных помочах (*өмә*): 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 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.

## СЕМЕЙНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

## СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ

Свадебная обрядность представляет собой сложный комплекс обычаев и обрядов, в котором находят отражение не только социальне-правовые нормы данной эпохи, но и сохранившиеся пережитки предшествующих стадий развития. Анализ обширных опубликованных сведений, а главное, материалов, собранных по единой программе практически во всех регионах проживания татар, свидетельствует о том, что традиционная свадебная обрядность наиболее вариативна из всех семейно-бытовых обрядов. Каждая этническая (субэтническая), даже этнографическая, территориальная группа имела свой комплекс, нередко с характерной только для нее специфичной терминологией обрядов (Татары Среднего Поволжья... С. 237–256; Пермские татары. С. 128–135; Нагайбаки. С. 117–127; Астраханские татары. С. 109–119; *Валеев Ф.Т.*, 1980. С. 156–172; *Рамазанова*, 1997; *Баязитова*, 1992. С. 9–217; и др.). Вместе с тем структурообразующие элементы этих комплексов были едиными для большинства татар. Именно поэтому при всей вариативности можно говорить о татарской свадьбе как о составной части этнической культуры, отличной от свадебной обрядности других народов.

В быту татар конца XIX – начала XX в., как и у большинства других народов того времени, преобладающим был брак по сватовству. Эта форма заключения брака и предопределяла соответствующую свадебную обрядность. Основной чертой ее было строгое выполнение единого комплекса обрядов, характерного для данной местности, данной этнографической группы. Имеющиеся же различия были обусловлены лишь социальными причинами и заключались в разном количестве гостей, продолжительности свадебных пиров, гостеваний, в богатстве даров и т.д.

Что же представляли собой свадебные обряды татар? Для удобства изложения их можно условно объединить в три группы: предсвадебные, свадебные и послесвадебные. В предсвадебных обрядах, так же как и у других народов, выделяются сватовство, сговор и помолвка.

Сватовство – *яучы жибару, димләү, ярәшү* – заключалось в обговаривании условий заключения предстоящего брака. Сватать отправляли, как правило, кого-нибудь из родственников жениха, уважаемых, бойких на язык людей. В одних районах – это мужская родня, в других, наоборот, женская, в некоторых деревнях Заказанья, городах – специальные свахи.

В одежде сватов имелся ряд особенностей, подчеркивающих их функции, в поведении – связанных с магическими действиями. Сват обычно заворачивал одну штанину выше колена, а сваха, напротив, выпускала ее поверх голенища сапога. Говорили: “*Кара, ыштан балагын жишбертәткән, димчә килә*” (“Идет сваха, смотри, штанину выпустила”). У сибирских татар сват держал длинную палку (посох), на верхний конец которой был привязан платок. Для успешного сватовства, в свой первый визит сват старался сесть под матицу, подложив под себя подушку или хотя бы свою шапку, либо после приглашения хозяев проходил в передний угол и просил дать ему подушку, намекая на цель своего визита: “*Мин мөндәрле кунак*” (“Я гость с подушкой”). Однако если претендент в женихи был неподходящим или девушку еще не собирались выдавать замуж, то его сажали у порога.

После первого посещения свата родители девушки собирали своих близких родственников на совет – *киңәш* для обсуждения предложенной кандидатуры.

Сваты приходили неоднократно, прежде чем получали утвердительный ответ. Во время этих посещений договаривались о количестве и качестве даров, которые



ми сторона жениха должна была одарить сторону невесты. Назывались они почти повсеместно *калын*, *калын малы*. Сюда входили одежда, обувь, головные уборы для невесты, состоящие из определенного набора вещей: одно или несколько платьев (шелковых, шерстяных, ситцевых); шуба или пальто, камзол, отороченный позументом, ичиги, туфли, галоши; две-три шали (толстая суконная для дальней дороги, шелковая, пуховая), платки, калфак, шапка, отороченная мехом, — *камчат буре́к*, *камалы буре́к*. Все это складывалось в сундук. Обязательной частью *калын* были перины: большая — *тушак* и чуть меньшего размера — *ястык*.

Нередко в *калын* включали живность — теленка, корову, лошадь, которые по приезду молодой в дом мужа считались ее собственностью. Кроме того, сторона жениха до свадьбы должна была выплатить обговоренную сумму денег — *тарту*, *баи ачка*, которая, как правило, использовалась для приготовления приданого, даров, а также привести определенное количество продуктов — меда, масла, муки, чая, мяса для проведения свадьбы. У астраханских татар эти продукты назывались *сет хаки*, *утбасар* — плата за материнское молоко (Астраханские татары. С. 140–141). Следует отметить, что во время переговоров речь шла об обязательствах со стороны жениха, в то время как количество приданого невесты особо не оговаривалось. Исключенные составляли татары-кряшены, мишари Темниковского уезда, у которых сваты оговаривали и эту сторону.

Когда достигалось обоюдное согласие, родители невесты приглашали сватов и родителей жениха на стговор-помолвку — *аклашу*, *ак бирү*, *килешү*, *кызны сүзгә салу*, *калын язү*, *билге*, *бужал* и т.д. Несмотря на разнообразие терминов, суть обряда почти повсеместно была единой. Здесь в знак окончательной договоренности стороны обменивались определенными вещами: сторона жениха передавала требуемые деньги, иногда и подарок для невесты, а сторона невесты, в свою очередь, — часть вещей из ее приданого (скатерть, полотенце, подарки для родителей жениха и для него самого). Обряд, на который приглашались и родственники невесты, активные участники будущей свадьбы, завершался угощением.

По возвращении со стговора-помолвки в доме жениха собирали своих родственников на угощение, во время которого сообщалось о достигнутой договоренности, сроках проведения свадьбы, ее участниках и их посильной помощи в выкупе. На показ выставлялись присланные вещи, а все присутствующие выделяли небольшую сумму денег (для невесты). Период между стговором, помолвкой и свадьбой был сравнительно недолгим. В это время одна сторона готовила *калын*, а другая — приданое — *бирнә*, *сип*, подарки для будущих родственников, а также продукты для свадебных пиров.

В предсвадебный период, после стговора-помолвки, проводили встречи, направленные на знакомство друг с другом будущих родственников разных половозрастных категорий и на связанные с ним различного рода обряды, сопровождавшиеся взаимными угощениями, обменами даров. Широко бытовал обряд *кыз күрендерү* — смотрины невесты с участие матери жениха и его родственниц. В одних районах ей полагалось узнать невесту среди сидящих девушек, покрытых большой шалью. Затем невеста подавала чай, проводилось взаимное одаривание. В других районах родственники жениха приподнимали накидку с лица невесты, целовали ее и отдавали свой подарок. Будущая свекровь передавала чашку чая с опущенным в него золотым или серебряным кольцом. Невеста выпивала чай, забирала кольцо и возвращала чашку со своим подарком — полотенцем или нагрудником. В дом жениха отправлялись родственники невесты, чтоб узнать “размер одежды жениха”, “размер окон”. Обряд назывался *бирнә кисү* — “кронтъ” подарки — и также завершался угощением. В доме невесты проводили девичник — *чебелдек тегү*, *тәш кисү*, *кызлар ашы* и т.д., где девушек угощали свадебными кушаньями. Они же в ответ дарили невесте подарки, серебряные монеты. В Слободском уезде Вятской губернии в предсвадебное время проводились обряды *кызашка* — угощения невесты и девушек, устраиваемые в домах родственников, *кием белән килү* — приход с одеждой — взаимное

угощение родственниц жениха и невесты с передачей обговоренных даров, *кабен мунчасы* – баня накануне бракосочетания, *кичке чай эчеру* вечернее чаепитие, *төнге туй* – ночная свадьба. На “вечернее чаепитие” в дом невесты приглашали жениха с друзьями, один из которых, *ян сакчы* – телохранилитель, находился при нем постоянно. Для них готовили угощение, жениху подносили пиво. Он отпивал его и в эту чашку опускал перстень или сережки и передавал невесте, сидевшей с подружками за занавеской или в другой комнате. Она допивала пиво и забирала себе подарок. После отъезда жениха со свитой в доме невесты веселилась деревенская молодежь – *төнге туй* (Новое в этнографических... С. 76–78).

На мальчишник *селге кагу*, *егетлар жыены*, *йөзек юарга*, *төняк*, *кияү табак* в доме жениха собирали его друзей и родственников, которых угощали медовухой, свадебными кушаньями. Молодой раздавал гостям мелкие подарки, а в ответ получал деньги. Бытовал и обряд причитания невесты, проводимый в одних районах во время девичника, в других – накануне свадьбы, после свадьбы перед отъездом из родного дома. Разнообразны их термины: *таң кучат*, *кыз елату*, *этеки айту*, *чечнәү* и др.

Последние из перечисленных обрядов были характерны для мишарей, сибирских и периферийных групп казанских (“чепецких”, “пермских”) татар, кряшен. У казанских татар Казанской губернии они были сведены до минимума: унификация была более существенной.

Характерной чертой традиционных свадебных обрядов являлось то, что основная свадьба – *туй*, *никах туй* проводилась в доме невесты. Главными среди приглашенных были родители жениха – *төп кодалар*. Они везли с собой *калын* (иногда его привозили накануне свадьбы или за несколько дней до нее) и угощение, перенос которого был довольно устойчив для отдельных районов. Это – пара гусей, два–четыре и более пышных хлеба – *калач*, *күмәч*, определенное количество *юача*, *катлама* – род тонких сдобных лепешек, сладкие пироги и специальное свадебное лакомство *чәкчәк*. Нередко все это складывали в особый сундук – *аш сандыгы*, *күчтәнәч сандыгы* и везли на особой подводе – *аш чанасы*.

Вместе с ними приезжали две-три пары *өндәүле* – особо приглашенных. Это близкие родственники жениха – его старшие брат, сестра или тетка, дядя. Они также везли с собой угощение. Кроме того, одна-две пары гостей ехали без угощения. Их по своему усмотрению приглашали *төп кодалар*. Поэтому их и называли *иярчен* – присоединившиеся, *канат* – крылья. Только у татар-кряшен вместо родителей жениха на свадьбу ехали посаженные родители – *кыяматлык*. И у них (и частично у чепецких татар) на эту свадьбу прибывал сам жених со своими сопровождающими – *кияү егете*, *ян сакчы*. У кряшен, пермских татар одна пара приглашенных ехала с особыми полномочиями организаторов, руководителей – *аргыш булып бару*, *аргыш кода*.

Сторона невесты была представлена близкими родственниками, которые в основном помогали в проведении свадьбы. Часть из них приносили 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*, *кабен*, для чего приглашали муллу. В книгу регистрации брака он записывал условия заключения брака – *мәһәр*, куда входили *калын*, *тарту*, продукты или их стоимость и т.д., которые были уже переданы стороне невесты. Особо записывалась 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 застолье. Характерны определенный набор свадебных угощений и устойчивый порядок их подачи на стол. Обязательными были суп-лапша на мясном бульоне, *бәлеш* – большой круглый пирог, выпекаемый на сковороде. Затем подавалось мясо с отварным картофелем. В завершение стол накрывали к чаю: выставляли различные печеные изделия, сладости, мед.

Свадебное застолье от других отличало то, что начинали его с выноса меда и масла. Угощаясь, присутствующие клали деньги, которые передавали молодой. После же подачи мяса на стол выносили угощение, принесенное родственниками. Это снова *бәлеш*, мясо, печеные изделия. Иногда таких угощений было до десятка. Затем подавали угощения, привезенные сватами.

Во время чаепития обязательным свадебным угощением был *чәкчәк* (*баллы төш*, *бавырсак*, *как-төш*). Это вид изготавливаемого из теста лакомства, имеющего ритуальное значение: с его выносом, как правило, начиналось одаривание молодых. На стол *чәкчәк* ставили целым, а затем нарезали небольшими кусочками.

Именно в такой последовательности выносили на стол эти основные блюда в абсолютном большинстве аулов казанских татар. В некоторых районах иногда подавали кашу вместо супа или вслед за мясом. Почти при таком же наборе блюд другим был порядок их подачи в деревнях большинства мишарей, кряшен, чепецких, пермских татар. Здесь угощение начиналось с чаепития. Затем подавали *бәлеш*, мясо, суп.

Свадебное угощение сопровождалось неоднократными одариваниями не только молодых, но и участников свадьбы.

Специфической особенностью свадьбы казанских татар являлось то, что проводилась она отдельно для мужчин и женщин. Женщин обычно угощали после того, как расходились мужчины, либо застолье шло одновременно, но в разных половинах дома. У других групп татар это разделение было не столь строгим, правда, мужчины и женщины сидели в разных концах стола. Кроме того, у кряшен, татар-мишарей широко бытовали специальные свадебные песни, в то время как у казанских, сибирских татар их не было. Если и пели на свадьбе, то обычные бытовые, лирические, любовные песни.

Во многих районах свадьба проходила либо вообще без спиртных напитков, либо их количество строго ограничивалось, и было, как правило, незначительным.

Свадьба в доме невесты продолжалась два-три дня. Приезжих сватов после угощения в доме невесты забирали к себе ее родственники. Одних приглашали одни, других – другие. Иногда по очереди приглашали к себе всех гостей. В этих домах проводили свое застолье, там же гости оставались ночевать. На другой день снова все собирались в доме невесты на новое застолье, и опять гостей разбирали родственники невесты. Для них каждое утро топили баню, пекли *коймак* – вид оладий. Это называлось *туй күтәрү*, *туй алу* – “поддержка свадьбы”.

В эти дни проводился обряд знакомства невесты с ее новыми родственниками – *кыз сөю*, *килен котлау*, аналогичный вышеописанному обряду *кыз күрсәтү*. Невеста с двумя подругами накрывалась общей шалью. Свекровь и другие новые родственники должны были ее “узнать” – ей вручали подарок, она давала ответный. Затем невеста угощала всех чаем.

На третий день устраивалась прощальная трапеза, основным блюдом которой чаще всего являлись пельмени – *процай пилмәне*, *процай чумары* или полбенная, пшениная каша – *төртке буткасы*, *пошел буткасы*.

Так в общих чертах проходила свадьба в доме невесты.

Свадьба в доме жениха, как правило, устраивалась позже, и срок этот зависел от длительности проживания молодой в доме своих родителей.

Все последующие обряды можно отнести к послесвадебным, так как *никах туй* являлся основным моментом, санкционирующим совместную жизнь молодых. Здесь выделяются следующие обряды: встреча молодого в доме невесты, первая брачная ночь, последующее периодическое посещение своей жены в ее доме, пере-

езд молодой в дом мужа и др. Если в предсвадебных, свадебных обрядах молодожены почти не участвовали, то в послесвадебных – они основные действующие лица.

После того как разъезжались гости, в доме невесты начинали готовиться к встрече жениха – *кияу алу, кияу кутеру*. Этот момент был очень важен, потому что нередко являлся вообще первой встречей молодых, и от него в немалой степени зависела вся последующая их совместная жизнь. Поэтому так тщательно готовили специальное помещение для молодых, в большинстве районов называемое *келат*, *ак келат* – клеть, белая клеть, хотя обычно для них освобождали одну половину дома. Ее украшали самыми нарядными вещами из приданого.

Особое внимание уделялось приготовлению постели для молодых. Стелила ее жена старшего брата невесты – *жиңги*, удачливая в семейной жизни, либо ее две–четыре подруги, семьи которых считались счастливыми. Стелили две перины. У пермских татар перин стелили столько, сколько ночей молодой в свой приезд должен был заночевать, – три–пять и больше. Недаром ритуал первой встречи молодых у них назывался *түшкәә сикертү* – запрыгивание на перины. После каждой ночи убиралась одна перина. Кровать отгораживали специальной занавеской – *чаршау*. У тех, кто был позажиточнее, вся постель занавешивалась пологом – *чыбылдык*. После того как постель была готова, на ней валяли ребенка либо счастливую семейную пару, с пожеланием хорошего потомства молодым, счастливого супружества. У сибирских татар этот обряд назывался *утау басу*.

Жениха привозили под вечер двое–трое юношей (либо один) или молодых мужчин – родственников невесты. Его сопровождали друг, друзья – *кияу егете, нугар*.

В дом они могли попасть только после уплаты выкупа. Обычно, держась за дверную ручку, стоял мальчик, приговаривая: “*Ишек бавы – бер алтын. безнең ана – мең алтын...*” (“Дверная веревка стоит один алтын, а наша сестра – тысячу алтын”). Ему вручали подарок – ножичек, немного денег и т.д. Нередко, заходя в дом, иногда во двор, жених разбрасывал конфеты, орехи, монеты. Все встречающие бросались их собирать, пропуская его.

Если жених приезжал со свитой, то гостей угощали. Затем молодых оставляли одних. *Жиңги* накрывала для них стол к чаю и уходила, пожелав им спокойной ночи.

Утром для молодоженов топили баню. Оттуда молодой супруг возвращался в новой одежде, сшитой невестой. Он, в свою очередь, одаривал ее ценным подарком – золотым перстнем, кольцом или дорогой шалью, платком и т.д. Этот обычай одаривания молодой после брачной ночи назывался *кыз куенына салу* – класть девушке за пазуху. К их приходу из бани готовили *кияу коймагы*. В отличие от обычных оладий они делались очень мелкими.

В своей комнате молодые, не отлучаясь, никому не показываясь, находились все первые дни. За ними ухаживала, их обслуживала все та же *жиңги*. Иногда молодой, заночевав обговоренное количество ночей, отправлялся к себе домой, так и не показавшись тестю и теще и другим родственникам жены. Обычно же на другой день или чуть позже ее родители приглашали молодых на совместное чаепитие или сами заходили в их комнату. При этой встрече – *күрешү, кияу күрсәтү, кияу котлау* родители девушки одаривали зятя.

Первый приезд жениха сопровождался выплатой большого количества выкупов. Кроме отмеченных выше, он должен был оставить деньги или подарок стелившим брачную постель, топившим баню; девушкам, помогавшим в подготовке комнаты, деревенским ребятишкам, которые специально за подарком приходили в дом. Поэтому жених вез с собой чемодан с подарками и угощением. А в некоторых районах выкуп, который назывался *кияу юллыгы*, требовали и деревенские парни.

В первый приезд молодой оставался в доме невесты от двух до шести–восьми дней, после чего его отвозили обратно. В последующем он приезжал по четвергам, вечером, а утром уезжал обратно. Этот период – *кияулап йөрү* по продолжительности был различным и, как правило, зависел от семейных обстоятельств, материального достатка той или другой стороны. Одни перевозили жену в свой дом после

двух-трех визитов, другие – через несколько месяцев. А у некоторых к тому времени уже рождался ребенок.

Длительное проживание молодой в своем доме, соответственно длительное *кияулан йөрү*, было связано со значительными материальными затратами. Еже-недельные угощения зятя были довольно обременительны для родителей девушки. Да и сторона жениха несла расходы на покупку подарков, которые он привозил своей жене.

Переезд молодой в дом мужа – *килен төшерү* в большинстве деревень казанских татар приурочивали к народному празднику джен. Он был обставлен многими обрядами, имеющими местную специфику. Один из них проводился в доме молодой, другие – в доме, где ей предстояло жить.

К первым относятся обряды, связанные с прощанием девушки с домом, родными, с укладыванием ее постели, приданого, а также ритуал одновременного выноса из дома всего приданого. Особое внимание уделялось занавеси, закрывавшей постель молодых, – *чаршау*, за нее требовали выкуп, молодую выводили из дома, завернув в *чаршау*, ею занавешивали вход в свадебную кибитку и т.д. Не полагалось оставлять пустым место, на котором находилось приданое (обычно клали деньги).

У казанских татар таких обрядов немного. У них не было причитаний (не сохранились?). Широко бытовал лишь обычай разбрасывания орехов, конфет при выезде из ворот. Это делал молодой. Присутствующие на провах принимались их собирать, а в это время свадебный поезд трогался в путь.

И еще детали. У казанских татар молодой супруг приезжал за женой в сопровождении лишь своей младшей сестры, а у других групп – со свитой друзей. Для перевозки молодой готовили специальную крытую повозку – *көймә, көймәле арба*. В Заказанье такие повозки в конце XIX в. встречались редко, только у богатых, в то время как в периферийных районах, в том числе у сибирских татар они были обычным явлением и в начале XX в.

Встреча молодых в доме мужа также сопровождалась определенными обрядами. Суть их повсеместно одна, хотя варьировали формы проведения. Они могут быть отнесены к обрядам приобщения невесты к новому дому, охраны от злых и нечистой силы, знакомства с новыми родными.

Встречать молодоженов собирались не только родственники, но и многие односельчане. Всем не терпелось поскорее посмотреть на молодую, оценить по-своему: хороша ли, умна ли, щедра ли? Она заранее готовила подарок тому, кто открывал ворота (полотенце, носовой платок или кисет), везла с собой орехи, конфеты, которые разбрасывала при въезде во двор. С громким пением, криками, пальбой из ружей свадебный поезд подъезжал к дому молодого в тех районах, где молодоженов сопровождали его дружки – *кияу нүгәр, кияу егетләре*. Кроме того, у сибирских татар перед воротами поджигали солому, полено или бревно и при въезде во двор повозка должна была проехать через этот огонь. Подобный обряд бытовал и у астраханских татар.

У крыльца молодых ждали родители. Мать стелила под ноги невестке вывернутую шубу или коврик, подушку, приговаривая: “*Төкле аягың белән, килен*” (доброе пожелание молодой при встрече ее в доме мужа).

В целях отпугивания нечистой силы у сибирских татар молодого обмахивали куделью, а у астраханских – живым петухом. Обсыпали молодых хмелем, изюмом, монетами, касимовские татары – рисом, мукой, астраханские – монетами. У крашен новобрачных встречали хлебом-солью. Мать жениха давала откусить им от каравай. У сибирских татар две девочки над порогом держали кусок надорванной белой ткани, на которую должна была наступить молодая. Ткань разрывалась, девочки забирали ее себе.

Входя в дом, молодая вешала полотенце. Этот обычай называли *элеп керү*. Затем молодоженов сажали за стол. Молодая должна была съесть горбушку хлеба, помазанную маслом и медом, чтобы была мягкой, как масло, сладкой, как мед, т.е.

уживчивой, покладистой. И обязательно выпить пару чашек чаю. Руки молодой погрузили в муку, чтобы не знала бедности, недостатка.

Повсеместным был обряд *өй киендерү* – обряжение дома. В большинстве районов его проводили в день переезда молодой: снимали висевшие в доме занавески, настенные матерчатые украшения и вешали новые, из приданого невесты. У крышён этот момент сопровождался множеством шуток. Бойкие на язык *жинги* за каждую вещь умудрялись получить выкуп – то в нужном месте “не было” гвоздя, то занавеска становилась “короткой” и т.д. Общим для всех татар был обычай передачи во владение молодой какой-нибудь живности, чаще всего телки, овцы, за что она обязательно давала ответный подарок (полотенце). Однако эта передача обставлялась по-разному. В одних районах телку или овцу подводили к повозке и невестка, слезая, опиралась на нее, поэтому и называли ее *таянчык* – “опора”. В других, вводя молодую в дом, ей давали уздечку. Эту уздечку она держала до тех пор, пока свекор не называл живность, которая становилась ее собственностью. В третьих этот акт совершался в момент входа ее в дом, в ответ на повешенное у входа полотенце.

Повсеместным был обряд показа дороги по воду – *су юлы күрсәтү*, который проводили на следующий день по приезде молодой. Ее вели к роднику, с которого ей предстояло носить воду. Молодых родственников, участвующих при этом, невестка одаривала.

Интересно отметить, что в периферийных районах комплекс обрядов, связанных с переездом молодой, был более разнообразен. Многие из них символизировали зависимое положение невестки, стойкость патриархальных отношений. У чепецких татар, мшарей, крышен молодая и в доме мужа – пассивный участник свадьбы: она находится за занавеской или вообще вне дома (в клетви) и не участвует даже в обряде *өй киендерү*. Невестка полностью закрыта свадебным покрывалом – *бөркәнчек* до тех пор, пока не проведут обряда *бөркәнчек ачу* – открывание покрывала.

У казанских же татар молодая более активна сразу по приезде в дом мужа: она сама обряжает дом и своим покрывалом по мере необходимости прикрывает лицо.

Переезд молодой сопровождался рядом застолий в доме как родителей мужа, так и его родственников, причем порядок их проведения был в основном аналогичен свадебным застольям и угощениям, устраиваемым стороной невесты. Отличало их то, что здесь среди приглашенных не было родителей невесты (их приглашали особо после завершения свадьбы). Кроме того, на застолья, проводимые родственниками, приглашали и молодоженов. Невестка, впервые отправляясь к новым родственникам, несла с собой подарок.

После отъезда сватов на угощение, называемое *килен токмачы*, *килен салмагы* – “лапша снохи”, собирали пожилых родственников, соседок. Завершали же цикл свадебных трапез в целом скромные, но важные в смысловом значении застолья в том и 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.

Так в общих чертах проходила традиционная свадьба татар в конце XIX – начале XX в. По основным структурообразующим элементам, включающим проведение так называемого постельного обряда в доме невесты, переезд молодой в дом мужа лишь после определенного времени проживания ее в доме своих родителей, санкцию происходящего брака в доме невесты, традиционный свадебный обряд татар может быть отнесен к уксорилокальному типу, названному К.В. Чистовым “среднеазиатско-кавказским” в отличие от “европейского” (восточнославянского) (Чистов, 1979. С. 225).

Традиционный свадебный обряд, не теряя своих основных черт, развивался, модифицировался. Появлялись новые моменты, причем этот процесс шел неравно-

мерно в отдельных районах проживания татар, что привело к формированию в различных территориальных группах указанных выше особенностей.

Характерно, что у казанских татар основными, решающими лицами при обсуждении вопросов заключения брака, как правило, были родители юноши и девушки (особенно отец), в то время как среди других групп татар в решении брачных вопросов активное участие принимал довольно широкий круг родственников.

Следует отметить, что в традиционной свадебной обрядности мусульманскому обряду бракосочетания повсеместно отводилась большая роль. Он был обязательным актом, включенным в ход свадебного действия. Требованиям шариата был подчинен ритуал основных свадебных пиров, особенно у казанских татар: их проводили отдельно для мужчин и женщин, причем вначале угощали (пригласили) мужчин, а затем женщин, сам обряд бракосочетания предвлял мужское застолье. Не одобрялись коллективное пение, пляски и т.д.

У крещеных татар религиозное бракосочетание проводили в церкви, первая брачная ночь проходила в доме посаженных родителей – *кыяматлык*, которые играли особую роль на свадьбе, в материальном обеспечении и в дальнейшей жизни молодых. Родители благословляли своего сына на брак иконой и хлебом.

Кроме брака по сватовству, в традиционном быту существовало еще бракосочетание посредством самовольного ухода девушки к своему избраннику, так называемое *ябышып чыгу*. На такой шаг девушки решались лишь в исключительных случаях, когда родители категорически отказывались выдать ее замуж за любимого человека. Брак в форме *ябышып чыгу* вызывал недовольство родителей, иногда обеих сторон, так как это было явным нежеланием молодых считаться с их мнением. Однако ввиду того что вернуть дочь становилось невозможно, и она считалась опозоренной, родители вынуждены были вести переговоры о браке. В таких случаях свадьба не проводилась. Правда, родители жениха выплачивали небольшой выкуп, а официальную часть бракосочетания – *никах* проводили в своем доме. Иногда и после официального признания брака родители невесты, считая себя опозоренными, долгое время не поддерживали связь с дочерью, отказывали ей в приданом. Со временем острота конфликта сглаживалась, обе стороны примирялись.

Кроме настоящего самовольного ухода девушки к любимому, что обычно случалось в зажиточных семьях, где власть родителей была более жесткой, среди бедного крестьянства иногда практиковалась инсценировка подобного “ухода”, чтобы избежать больших свадебных расходов. Свадьба ограничивалась небольшим застольем в доме мужа, в кругу ближайших родственников, во время которого проводилось официальное оформление брака – *никах*.

*Ябышып чыгу* было сравнительно редким явлением. Еще реже встречалась и другая форма заключения брака – *кыз урлау*, т.е. женитьба на девушке, похищенной против ее воли. Обе эти формы осуждались общественным мнением.

Развитие свадебной обрядности, как и других обычаев, обрядов и праздников татар, в советское время предопределялось коренными социально-экономическими преобразованиями в стране в целом. Причем наиболее значительные изменения происходили именно в свадебных обрядах. В их формировании можно выделить три периода: 1920-е годы, с начала 1930-х до 1960-х годов, с начала 1960-х годов по наше время.

Первый период характеризуется двумя противоречивыми тенденциями. С одной стороны, в силу традиции продолжают сохраняться свадебные обряды по сватовству, которые остаются преобладающими. Однако глубокие преобразования, происходившие в жизни, материальные трудности, связанные с войнами начала XX в., оказали свое влияние и на эти обряды: они стали проводиться скромнее и без большого размаха. Так, с обоюдного согласия роднящихся сторон уменьшились размеры калыма, приданого, взаимных даров. Повсеместно сократились период послебрачного проживания молодой в доме своих родителей, срок гостевания сватов и количество застолий в домах родственников молодых.

С другой стороны, революционное переустройство жизни, захватившее не только общественную сферу, но и область семейно-бытовых отношений, вело к отказу от традиционных форм быта, в том числе и от свадебной обрядности. Эти годы отмечены широким распространением брака убёгом. Он был вызван не только экономическими трудностями – при этой форме заключения брака материальные затраты сводились к минимуму, но и нежеланием молодежи следовать патриархальным нормам в семейно-бытовых отношениях.

В развитии свадебной обрядности татар большую роль играли появившиеся в этот период новые советские безрелигиозные обряды: оформленные бракосочетания молодых так называемыми красными свадьбами – *кызыл туйлар*. Самые первые красные свадьбы, как и у других народов бывшего СССР, обычно проводили в клубе при большом стечении народа. Молодых супругов приглашали на сцену и усаживали за стол, покрытый красной материей. В одной из песен тех лет пелось: “*Өстәлләргә кызыл жәеп, туйлар ытарбез әле*” (“Застелив столы красной материей, отпразднуем свадьбу”). Молодоженов поздравляли, преподносили подарки, в их честь организовывали концерт художественной самодеятельности. Иногда такие свадьбы завершались коллективным угощением, чаепитием. Введение застолий в какой-то мере сближало *кызыл туй* с народными свадьбами.

В 20-е годы XX в. *кызыл туй* еще не стали массовым явлением, тем не менее они были очень популярны в народе (*Губайдуллина М., Губайдуллин К. С.* 40). Во второй период (30–60-е годы) наблюдается резкое сокращение традиционных свадебных обрядов. Одновременно идет процесс формирования нового обряда. Так, в этот период во всех татарских деревнях распространенной становится форма заключения брака убёгом. В результате ликвидации былой экономической зависимости одних от других были подорваны взаимоотношения, основанные на беспрекословном подчинении младших старшим, в том числе и в вопросах заключения брака. Молодежь сама стала решать свою судьбу. При этом некоторые молодые люди нередко вообще переставали считаться с мнением родителей. Особенно это касалось родителей девушки. При такой форме заключения брака молодые люди сами договаривались между собой. 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 возил к себе свою избранницу под покровом ночи, чаще всего из клуба, с посиделок, пригласив с собой своего друга и близкую подругу невесты (в свидетели). Дома ожидали молодых, приготовив небольшое угощение. Невеста оставалась и ночевала с одной из родственниц жениха.

Наутро родители или кто-нибудь из близких родственников юноши шли к родителям девушки с известием о местонахождении их дочери и приглашали на угощение, во время которого проводился религиозный обряд бракосочетания – *никах*. Он проходил днем в кругу пожилых родственников, соседей. Поэтому такое свадебное застолье стали называть *никах туй* или *ольялар туге* – свадьба для пожилых.

В 30-е и 40-е годы XX в. на этом обряде по традиции присутствовали лишь мужчины. Женщин угощали отдельно. Позже стали приглашать к столу мужчин и женщин вместе.

Присутствие молодых на этом застолье было сугубо добровольным. Чаще всего их участие ограничивалось тем, что они присутствовали во время обряда *никах*. Они сами отвечали на вопрос муллы (или старика, проводящего обряд) о своем добровольном согласии вступить в брак. Участие молодоженов в обряде *никах*, пусть даже в такой форме, было новым явлением и противоречило традиционным предписаниям.

Нередки были случаи полного отказа молодых от участия в обряде. Тогда родители проводили *никах* без них. Если молодые были в состоянии запретить проведение этого обряда, то родители все равно созывали старших родственников на сва-



дебную трапезу, считая необходимым хоть как-то оформить начало супружеской жизни своих детей. Введенная же одним из первых декретов советской власти обязательная регистрация брака в ЗАГСе в те годы не стала еще актом, достаточным для санкционирования брака в общественном мнении односельчан. И потому исполнялась она не своевременно. Регистрировать брак шли спустя некоторое время после свадьбы, а иногда брак регистрировали одновременно с регистрацией новорожденного. Во многих случаях этим и ограничивались все обряды, связанные с заключением брака. Но чаще через определенное время, нередко приурочивая к какому-нибудь советскому празднику, в доме жениха проводили свадебный пир. В отличие от традиционного его организовывали по-новому – с одновременным приглашением и угощением за одним столом и мужчин и женщин. На этом пиру много пели, плясали, шутили. Интересно отметить, что такие свадебные пиры стали называть появившимся в 20-е годы XX в. термином *кызыл туй*. Вот как вспоминала о появлении таких свадеб старейшая учительница д. Нижняя Шунь Вятско-Полянского района Кировской области Таскира Суляева (р. 1910 г.): «Над домом вывесили красный флаг с надписью: “Сегодня здесь красная свадьба”. Четыре дня готовились к ней: варили, стряпали. Разослали заранее приготовленные приглашения, причем приглашали парами: “Такие-то абый, апа... приглашаем вас на красную свадьбу”. Пригласили и родных, и друзей, всех учителей. На свадьбе выступали с поздравлениями, пели песни, плясали. С тех пор (это было где-то в 1932–1933 гг.) и начало входить в обычай приглашать гостей парами».

Таким образом, возникнув как клубное мероприятие, красные свадьбы у татар становятся составной частью народной свадебной обрядности. В некоторых районах для обозначения таких свадебных пиров стали употреблять термин “молодежная свадьба” – *яшьлар туге* в отличие от свадебного застолья для пожилых – *олылар (картлар) туге*. Постепенно именно этот свадебный пир становится основным, вбирая в себя и традиции, складывавшиеся веками. К их проведению тщательно готовились. На это застолье стали приносить свадебные угощения, приготовленные родственниками молодоженов, именно здесь совершался ритуал выноса их на стол. У казанских татар почетным свадебным угощением оставался чакчак, с выносом которого начиналось одаривание молодых. Молодожены, которые фактически уже являлись мужем и женой, выступали на этой свадьбе в роли хозяев: они угощали, обслуживали гостей.

Широкое распространение брака убёгом привело к тому, что молодежь стала воспринимать его как нечто само собой разумеющееся. Перестали даже употреблять прежние термины: *ябышып чыгу* – выходить (замуж) прилепившись, *качып бару* – выходить (замуж) убёгом. Стали просто говорить: “...такая-то, оказывается, вышла замуж”.

Наряду с такой формой заключения брака и связанной с ней свадебной обрядностью во второй период бытовали и браки по сватовству. В таких случаях сохранялись все основные этапы традиционной свадьбы: и сватовство (*ярэшү, аклашу*), и свадьба в доме невесты (*никах туй*), и послесвадебные посещения молодым своей жены в доме ее родителей (*кияуэлп йөрү*), и переезд молодой в дом мужа (*килен төшу*). Однако их суть изменилась, так как молодые люди, как правило, знали друг друга, брак заключался только с их обоюдного согласия. Это повлекло за собой изменение характера самих обрядов. Так, во время сватовства главным становится оповещение родителей о предстоящем вступлении в брак, получение их согласия, а о калыме (одежда для молодой, перина, живность и пр.), как правило, и не вспоминают. Характерной чертой свадьбы по сватовству в новых условиях являлось активное участие самих молодоженов во всех свадебных обрядах, пирах. Кроме того, в комплекс свадебных обрядов включалось проведение красной свадьбы, которую чаще всего устраивали после переезда молодой в дом мужа.

Наряду с этими двумя формами свадебной обрядности в те же годы (в основном в городской местности) получили распространение безобрядовое вступление в брак. Правда, и в этих случаях проводили вечеринку, застолье в кругу родных и друзей.

С конца 50-х – начала 60-х годов XX в. начинается третий этап в развитии свадебной обрядности татар. Определяющими в нем стали следующие тенденции: во-первых, поиск обрядовых форм, подчеркивающих необычность совершаемого, создающих праздничную атмосферу; во-вторых, отказ от обычаев, переставших удовлетворять молодежь ввиду явного их несоответствия сложившемуся образу жизни. Ведь вступление в брак – вопрос серьезный в жизни каждого человека. И решение его тайком, не только без согласия родных, но и без предварительного оповещения их о своем решении, тайный, под покровом ночи, приход молодой в дом мужа – эти и подобные им обычаи не только не подчеркивали значимость происходящего, но и унижали достоинство девушки. В-третьих, снова возрастает роль родителей, особенно девушки, несколько отстраненных, как отмечалось выше, от решения вопросов вступления в брак своих детей во второй период формирования свадебной обрядности в советское время. Они принимают активное участие главным образом в решении экономических вопросов проведения свадьбы, в обрядовом оформлении заключаемого брака. Выбор же супруга целиком и полностью зависит от самих вступающих в брак.

Все это привело к формированию такого типа 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 (на свое усмотрение) 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. Нет строго предписанных этапов свадьбы, нет и той обязательности в соблюдении свадебных обрядов, которая была присуща традиционному быту, единообразия, наблюдаемого на втором этапе развития свадебной обрядности. Это, очевидно, является свидетельством незавершенности процесса становления современного типа свадебной обрядности. Вместе с тем уместно предположить, что единая форма свадьбы (хотя бы для одной местности) едва ли сложится, так как современная свадебная обрядность имеет несколько иные функции, чем в прошлом. На первый план в проведении свадьбы сейчас выступает создание необычной (надобыденной) праздничной атмосферы, подчеркивающей важность, значимость этого момента в жизни молодых и их родственников. Это достигается с помощью торжественной регистрации брака, проводимой государственными органами, и устройства 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.

Анализ современных свадеб говорит о сложившихся определенных типах, вернее, схемах, по которым проходят современные свадьбы. Следует отметить, что 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, характерных для всех свадеб.

**Предсвадебные обычаи, обряды.** Обращает на себя внимание сложение единых форм в предсвадебном цикле обычаев. Становится обязательным оповещение, получение согласия родителей девушки на предстоящий брак дочери после того, как молодые люди решают пожениться. В народе называют этот обычай традиционными терминами *аклашу*, *ярэңү* – “сватовство”, иногда *кызнын ризалыгын сорау* – “испрашивание согласия девушки”, *кызны сорау* – “просить девушку” и т.д. Получить согласие родителей невесты идет сам жених, иногда с другом. После этого в дом невесты идут родители жениха. Этот акт нередко является моментом более близкого знакомства друг с другом двух роднящихся сторон. Такое изменение функций сватовства характерно не только для татар, но и для других народов, в частности узбеков, русских (*Лобачева*. С. 17; *Жирнова*. С. 99; *Зорин*. С. 179).

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.

ба. Иногда передают друг другу списки родственников, для которых следовало бы приготовить свадебный подарок.

После получения согласия родителей молодые люди идут подавать заявление в ЗАГС или в сельский Совет. Рассылают родственникам, друзьям специальные художественные открытки с приглашением на регистрацию брака и на свадебный пир. Это уже вошло в обычай. Обе стороны начинают готовиться к свадьбе: приобретают продукты для застолий, подарки будущим родственникам. Ассортимент их в основном одинаков. Самым близким мужчинам дарят рубашки, жеищинам – платье, отрез на платье. Остальным – платки, полотенца и т.д. Специальный подарок предусматривается для тех, кто помогает готовить свадебный стол. И так как подарки преподносятся от имени вступающих в брак, то их так и называют: *кияу булэге* – подарок отца, *кылен булэге, бирнэ* – подарок снохи.

И в настоящее время каждая девушка готовит приданое – *кыз айберсе, придан*, обязательной частью которого являются постельные принадлежности (подушки, одеяло, простыни, пододеяльники, наволочки), полотенца, скатерти – одним словом, то, что необходимо в жизни для молодой хозяйки. Приданое может быть большим или меньшим по размеру, более или менее разнообразным по ассортименту: все зависит от материальных возможностей, желания девушки, ее родителей. Но оно не является предметом торга, предварительных оговоров.

Характерно возрождение на новой основе традиции приготовления свадебной одежды. Как отмечалось выше, испокон веков сторона жениха готовила для невесты одежду, в которую входило несколько нарядных, праздничных платьев. Ответный подарок для жеиixa – рубашку и другие предметы одежды готовила и невеста.

Однако у татар не было традиции пошива специального свадебного платья, фаты, рубашки белого цвета.

Появление свадебной одежды разового пользования: белое платье удлиненно-го покроя, фата, белые туфли для девушки, темный костюм, белая рубашка для юноши, обручальные кольца – иновое явление для татар. Повсеместное распространение ее как атрибута молодоженов началось с конца 60-х годов XX в., когда в практику государственных учреждений, оформляющих брак, вошел ритуал его торжественной регистрации.

**Регистрация брака.** Выше уже отмечалось, что регистрация брака среди татар долгие годы практически не имела значения для начала совместной жизни молодоженов, оставалась в какой-то мере формальным актом, к исполнению которого прибегали лишь по мере необходимости (регистрация ребенка, получение какого-нибудь документа и т.д.). Особо это было характерно для сельской местности.

Внедрение ритуала торжественной регистрации брака, а затем его законодательное закрепление способствовали тому, что регистрация брака стала не только обязательным актом, но и важной составной частью свадебной обрядности. Проводится она в первый день свадьбы, как правило, предворя основные свадебные торжества. Таким образом, осознана важность, значимость, необходимость государственного акта регистрации брака. И наконец, пришло в соответствие время проведения этого акта с началом совместной жизни.

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, торжественной атмосферы во время акта регистрации брака. Молодожены прибывают на место регистрации брака в сопровождении большого количества гостей, музыкантов. Нередко сюда приезжают и их родители. Едут обязательно на автомашинах, украшенных яркими лентами, воздушными шарами, на подводах вне зависимости от дальности пути.

Из-за отсутствия ритуала, в полной мере отвечающего требованиям действительно торжественного акта, сами молодожены продолжают поиск эмоциональных форм. В последние годы в сельской местности нередко приходилось видеть офици-

альную церемонию регистрации брака, во время которой молодожены должны съесть (на счастье) кусочек чакчак, принесенного их родственниками, или, наоборот, молодожены сами угощали всех (опять же на счастье) принесенным из дома чакчаком. Иногда в ходе ритуала друзья, родные произносят поздравительные речи, вручают молодоженам небольшие подарки и т.д.

**Переезд жены в дом мужа.** Следующим важным моментом современной татарской свадьбы, особенно в сельской местности, является переезд девушки в дом родителей мужа – *кыз алу, кыз төшерү, кыз озату*. Возрождая лучшие компоненты вековых традиций и народного опыта, переезд снова получает обрядовое оформление и становится одним из значимых актов. Сравнительно быстро и повсеместному отказу от широко распространявшегося в свое время безобрядового прихода девушки в дом будущего мужа способствовал новый ритуал регистрации брака. Оба акта сейчас, как правило, взаимосвязаны.

Пока нет установившейся единой формы переезда молодой в дом мужа. Даже в одной и той же местности он может проходить по-разному – зависит как от желания молодых и договоренности родителей, так и от того, где и в какой последовательности будут проводить свадебные пиры. Если на регистрацию брака едут из дома невесты, то там с утра собираются самые близкие родственницы и подруги. Они помогают ей уложить вещи из приданого, а главное, готовят ее для поездки на регистрацию брака. А в это время в доме жениха собираются его друзья. На украшенной подводе, чаще на легковых автомашинах они едут в дом невесты. Там устраивается небольшое угощение. Вещи молодой грузят на отдельную машину (подводу), и один из родственников везет их в дом жениха, в то время как все остальные отправляются на регистрацию брака.

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 аягың белән, килен*”, и, прежде чем пропустить молодую в дом, в зависимости от местной традиции, угощают ее медом, маслом, чакчаком, хлебом-солью или дают испить сладкого напитка – *ширбат*, которые держат на подносе мать (старшая сестра, тетя) жениха. При этом говорят: “*Май кебек йолшиак бул, бал кебек татлы бул*” (“Будь мягкой, как масло, и сладкой (в обращении), как мед”). Подобная встреча молодоженов характерна и для городской местности.

В доме жениха устраивается либо чаепитие, либо небольшое угощение. А вечером проводится основной свадебный пир – *туй*.

Иногда на регистрацию брака едут из дома жениха, так как невесту с ее вещами сначала привозят в его дом. И обряды встречи (с угощением) могут быть проведены как при первой встрече, так и после регистрации брака, причем в последнем случае присутствует много народу, при этом бывает больше шуток и веселья, они как бы предваряют все последующие свадебные действия (свадебную игру).

Из традиционных обрядов, связанных с переездом молодой в дом мужа, в сельской местности довольно широко бытует обряд развешивания в доме вещей из приданого – *өй кюендерү*, но ему не придается сейчас большого значения. Его могут проводить прямо в день переезда или чуть позже, если в доме уже все готово к свадьбе и потому вынесены лишняя мебель, кровати и т.д. И тогда эта процедура не принимает форму обряда – просто молодая своими вещами застилает свою постель, развешивает занавески на окна, покрывает стол своей скатертью и т.д.

Из других традиционных обрядов в последние годы намечается возрождение обряда *сибен киту, сибен керү* – разбрасывание конфет, орехов, монет при выезде из ворот дома невесты и при въезде во двор жениха. Проводят его сами молодые либо их друзья.

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

Свадебное застолье для пожилых – *картлар туге, олылар туге* проводится как в доме невесты, так и в доме жениха. Характерной особенностью его является не

только возраст большинства приглашенных, но и стиль застолья – без спиртных напитков, с подачей традиционных блюд и т.д. До начала трапезы или перед подачей чая выносят на общее обозрение все принесенные сватами и другими гостями угощения. Называют их *кодалар ашы, туй күчтәнче, саум*.

По-прежнему почетным, желательным, повсеместно распространенным является угощение, состоящее из пары гусей, чакчака, сладких пирогов или пары пышных белых хлебов – *калач, күмәч*. В таком ассортименте готовят угощение родители молодых. Близкие родственники приносят угощение по своему усмотрению – чакчак, сладкие пироги, различные торты и т.д. Угощения, их количество рассматриваются как выражение уважения тому дому, где проводится свадьба, как пожелание безбедной жизни молодой семье. Продолжает сохраняться и порядок подачи блюд, каким он был в данной местности в традиционном быту. Следует отметить, что застолье для пожилых в доме невесты после легализации религии в последние десятилетия почти повсеместно снова стали 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 (рис. 171, А–В).

Свадебное застолье для гостей среднего возраста – *туй* – основное, главное. На него приглашают самое большое количество гостей. Чаще всего сейчас проводят эту свадьбу в доме родителей жениха, иногда невесты, в сельской местности – в клубе. В городах же чаще всего устраивают эту свадьбу в помещении столовой, кафе, ресторана.

Характерные особенности свадьбы сложились еще в 1930-е 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. Свидетеля жениха нередко называют традиционным термином *кяю егете*, ему через плечо повязывают полотенце, подаренное невестой. Рядом с ним 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. Одни 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 т.д. Характерно быстрое распространение этих моментов благодаря мобильности населения, участию в свадьбах как сельских, так и городских жителей, наличию национально смешанных браков.

Не всегда сохраняется порядок подачи блюд, да и сами блюда часто не традиционны, либо наряду с традиционными блюдами, обязательными для татарских застолий, в том числе свадебных (суп-лапша, балиш, отварное мясо, затем чаепитие со сладостями, печеными изделиями), широко бытуют новые блюда – различные салаты, закуски, фрукты.

Однако и на этой свадьбе одним из интересных моментов остается вынос принесенных на свадьбу угощений, или чакчака невесты. В зависимости от местной традиции разрезающий его забирает себе подарок, положенный невестой поверх него (платок, отрез на платье и т.д.), и кладет ответный. С этого начинается одаривание молодых. В других случаях одна из гостей, бойкая на язык, голосистая, выходит с подносом для сбора подарков. Подарки очень разнообразны. Иногда это крупные подарки, которые покупаются вскладчину: мебель (диван, софа, шифоньер и т.д.), бытовая техника (холодильник, пылесос), ковры и др. Многие, особенно мужчины, кладут деньги. Свадебное застолье не мыслится без одаривания молодых. А вот взаимное одаривание двух роднящихся сторон во время свадебного пира встречается все реже. Эти дары стороны передают друг другу после *олылар туге*,



*Рис. 171. Приход гостей со свадебными угощениями*

*А* — с. Индерка Сосновоборского р-на Пензенской обл. (экспедиция 1975 г.);

*Б* — д. Елковой Куст Новомалыклинского р-на Ульяновской обл. (экспедиция 1982 г.);

*В* — проводы невесты в дом жениха. С. Митрялы. Мордовия (экспедиция 1952 г.)





Рис. 171 (окончание)

или *туй*, в более спокойной обстановке. Иногда по договоренности сторон, взаимное одаривание родственников вообще не проводят.

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

Третий вид свадебного застолья – свадьба для молодежи – *шильэр туге, кодачалар жыены, арчи*. Она проводится по образцу основной свадьбы, правда, возраст участников предопределяет известную упрощенность застолья. Ход веселья напоминает вечеринку, так как в ней отсутствуют специальные обрядовые моменты. Молодожены со своими свидетелями сидят в центре свадебного стола. Они активные участники веселья. Особая свадьба для молодежи проводится в тех случаях, когда размер помещения не позволяет пригласить всех гостей одновременно.

Важными являлись обряды, связанные с подготовкой и проведением первой брачной ночи. Сейчас этим обрядам не придается большого значения. Можно отметить, что в сельской местности после бани для молодоженов готовят чай с традиционными оладьями – *коймак*. Возрождается обычай оставлять небольшой подарок, деньги для тех, кто топил баню, стелил брачную постель. Если в прошлом это делал обязательно молодой, то сейчас подарок может быть приготовлен молодоженом сообща или одним из них.

Широко бытовавший обычай “показа дороги по воду” – *су юлы курсату* сейчас встречается реже. В день переезда невесты в дом жениха молодежь идет к близлежащему роднику, и девушка оттуда приносит на коромысле ведро с водой. В городах, естественно, этот обычай отсутствует. В целом повсеместно продолжается процесс унификации, сокращения свадебной обрядности. В ней появилось много единых, интернациональных черт. И этот процесс, очевидно, необратим.

## ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С РОЖДЕНИЕМ РЕБЕНКА

Цикл этих обрядов по сравнению со свадебными занимал скромное место в семейно-бытовой обрядности. Тем не менее традиционные их формы бытования у татар, как и у других народов, рассматривались как необходимые для обеспечения безопасности роженицы и ребенка от вредоносного воздействия “злых сил”, для 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 эби, эбилек, инэлек, инэкэ мама*. Повитуха не только принимала роды, выполняла послеродовые процедуры над ребенком и роженицей, но и оставалась необходимой помощницей в первое время после родов, а затем особо чтимым человеком на многие годы. Она обрезала пуповину, купала новорожденного. В воду для купания, следуя местной традиции, могла добавить соль, опустить специально приготовленную роженицей серебряную монету, которую забирала себе. После первого купания новорожденного заворачивали в рубашку отца, чтобы ребенок был близким ему и любимым, у астраханских татар – в подол бабушкиного платья, “чтобы младенец дожил до ее лет”. Повитуха, произнося подходящие молитвы, смазывала ротик ребенка медом или маслом с пожеланием благополучия, удачи в жизни, чтобы вырос он добрым и ласковым. Обряд этот назывался *авызландыру*, *авызлыкландыру*. В отдельных селах татар-кряшей вместо меда ребенку сососать завернутый в тряпочку разжеванный с маслом хлеб, приговаривая: “*Итилетозлы бул, талигалы, тауниклы бул, этиле-эниле бул, тигез канатлы бул*” (“С хлебом-солью будь, счастливым, воспитанным будь, с отцом-матерью будь, двукрылым будь”). В деревнях Заказанья для этой цели самая близкая родственница или мать роженицы приносила *элбэ* – вид лакомства, готовящегося из поджаренной в кипящем масле муки с добавлением растворенного меда или сахара. Затем повитуха в нескольких водах мыла послед, заворачивала его в чистую тряпку. Послед запывали в землю на чердаке, или, наоборот, в подполье; сверху клали гвоздь, чтоб отпугнуть нечистую силу.

Повсеместно бытовало бережное отношение к роженице. Считалось, что даже взгляд на печную трубу дома, в котором идут роды, является богоугодным – “*турэгэн хатынның моржасына карасаң да – саваллы*”. В тот же день, сразу после родов, или на следующий обязательно топили баню, которая называлась *баби мунчасы* – баней новорожденного. Ее топили несколько дней подряд. Помыться в такой бане считалось делом богоугодным – *бэбэй мунчасы саваллы була*. В одних районах в баню приглашали родственниц, соседок. После бани их угощали чаем. В других – в бане мылись своей семьей. И когда она становилась нежаркой, бабка-повитуха помогала помыться роженице и искупать младенца. Она жила в доме роженицы до отпадения пуповины (дней семь) или навещала ее ежедневно, помогая ухаживать за младенцем. Отпавшую пуповину сушили, заворачивали в чистую тряпку, берегли в сундуке или клали в Коран.

Почетной гостьей в день родов была мать роженицы. Для первенца она приносила детское приданое, состоящее из одеяла, подушки, пеленок, а также угощение. Если ребенок был не первым, то приданого могло и не быть. В некоторых районах она приносила и зыбку. Чаше зыбку готовили свекровь или отец ребенка. Подобную же роль у узбеков и других среднеазиатских народов играла мать (Семья и семейные обряды... С. 197). В аулах Кузнецкого уезда Саратовской губернии при рождении первенца свекровь отправлялась по деревне с “радостной вестью” – *сөөнче*. Ее одаривали деньгами.

В первые дни после родов женщину навещали соседки, родственницы. Они приносили с собой угощение. Этот обычай назывался *баби ашы керту, котламаза бару* – “идти с поздравлением”, *бала үстеру* – “растить младенца”. Угощение могло со-



стоять из печеных изделий – *бэлеш, кыстыбый, көлчә, коймак*, молочного или мясного супа, а также яиц, масла и т.д. Бытовало поверье, что, чем больше женщин придет с угощением, тем молочнее будет мать. В аулах Тобольского уезда (Заболотье) всем женщинам, приходящим с угощением для роженицы, повитуха раздавала цветные нитки – *бала ебе*, которые заранее готовила роженица. Деньги, полученные взамен ниток, повитуха забирала себе.

Первую рубашку новорожденному шили крупными стежками, чтобы не было грубых швов, из чего-нибудь старого, так как придерживались поверья, что в таком случае ребенок одежду будет носить бережно, не снашивая. Эту рубашку надевали лишь в первые дни, как правило, до отпадения пуповины, дольше нельзя было, иначе новорожденный будет плаксивым, болезненным. Затем ее стирали, гладили и сохраняли для следующего ребенка, “чтоб дети были дружными меж собой”. В большинстве деревень ее называли *көчек күлмәге* – “щенячья рубашка” и только в некоторых – *кендек күлмәге* – “рубашка пуповины”. Интересно отметить, что так же называлась первая рубашка младенца у узбеков, казахов, каракалпаков (Лобачева. С. 72; Есбергенов, 1963. С. 39).

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, атату* проводился с приглашением муллы и почтенных старцев – родственников, соседей. Сама церемония заключалась в следующем: младенец на подушке подносили к мулле, и он, читая выдержки из Корана, несколько раз громко произносил имя новорожденного и тут же делал запись в книге регистрации новорожденных.

Судя по надписям надгробий, переписным листам и другим историческим источникам, вплоть до XIX в. преобладали имена тюрко-татарского происхождения. В XIX в. картина резко изменилась. Под влиянием и при активном участии духовенства, получившего религиозное образование в различных медресе Бухары, стали внедряться исламские имена, смысл которых сводился к прославлению Аллаха и пророка Мухаммеда. Большими тиражами и многократно были опубликованы “соответствующие шариату” именники и циркуляры по правильному написанию отдельных имен (Самтаров. С. 14–15). Это привело к тому, что к началу XX в. преобладающими стали имена из мусульманского именника. Отмечая засилье таких имен, народный поэт Г. Тукай писал: “Каждый абзы, каждый агай, каждый бабай является по своему имени как бы необходимым элементом веры. Гиматетдин, Мифтахетдин, Микразетдин – это подпорка, ключ, ножницы веры”. Он отмечал “бесчисленное множество” имен, “приклеенных к богу”; «смысл этой “приклейки” к богу заключается в том, чтобы нам, лишь только мы появились на свет, не оставшая и тропинки к самостоятельности даже в имени. Мы – Габдулла – некий божий человек. Мы – Гобайдулла – то есть какой-то божий рабчонок, мы – Гыбадулла – то есть какой-то божий раб. Мы – Ахмадулла – какой-то божий Ахметка, мы – Рахматулла – то есть носитель божьей милости. Это безобразные, бессодержательные, бессмысленные составные имена, все это – заслуга наших мулл...» (Тукай, 1961. С. 142–145).

Церемонии наречения имени завершало угощение – *аш*. Это было единственным застолье, куда приглашались мужчины, да и то в основном пожилые. Более многолюдным был званый обед для женщин, который проводили иногда вслед за угощением мужчин. Женщины всегда приходили с подарком для новорожденного. Приносили отрез материи, мыло, платок и т.д.

Отличительным признаком таких застолий являлась подача “масла младенца” – *бәби мае*, которое могло быть просто масло, либо масло с медом, либо масло, перемешанное с сухим творогом особой обработки, – *тура, корт*. Торжества, угощения назывались *исем туе* – “праздник имени”, *бәби ашы* – “угощение (по поводу рождения) ребенка”, *бәби мае* – “масло младенца”, *нәнә котлык* – “поздравление младенца” и т.д.

К. Насыри отмечал бытование у татар *бишек туге* – “праздника люльки”, который устраивали после наречения имени и только для женщин. Сведения об этом мы смогли получить лишь у татар Астраханской губернии. В этой местности, прежде чем положить младенца в люльку, туда клали топор, а затем над ней две женщины несколько раз передавали младенца друг другу, произнося: “*Тиресме? – Уңмы?*” (“Неправильно? – Правильно?”). Именно в этот день дарили повитухе – *инакка мама* отрез на платье. В других районах проживания татар нам не удалось зафиксировать ни этот обряд, ни бытование особого жертвоприношения в честь первых волос новорожденного, описанного также К. Насыри (*Насыри, 1977. С. 30*). Правда, в аулах Пензенской губернии рассказывали о бытовании следующего обычая: через неделю после рождения с головы младенца состригали, пропустив через золотое кольцо, пучок волос. Эти волосы берегли, положив в Коран. Обряд проводил близкий родственник (родственница), за что получал серебряную монету.

В народе довольно стойко бытовала вера в то, что первые 40 дней жизни младенца особенно опасны. И потому ребенка нельзя оставлять одного, чтобы не навлечь беду. Это же было характерно и для узбеков, казахов, туркмен и других тюркоязычных народов (*Лобачева. С. 71*), у которых такой период имел особое название – *чилья*. И если все же приходилось оставлять ребенка одного, то в люльку клали нож, щетины, старый веник, чтобы “дзины не могли подменить ребенка”. Для этой же цели использовалась веточка можжевельника – *артвиш*. В ряде районов 40-й день отмечали особыми обрядами. Так, в Тобольском уезде в этот день на угощение – *кырыклау* – приглашали женщин. Они приходили с подарками для новорожденного. В Астраханской губернии повитухе вручали новую чашку и деревянную ложку. Она набирала 40 ложек воды, и этой водой обливала ребенка. Ложку и чашку забирала себе. После этого дня снимался ряд запретов.

Ребенка 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 оберега. С этой же целью к шапочке пришивали ракушку, 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. Если у ребенка обнаруживали на теле красное пятно, то, произнося заклинание, в печную трубу бросали ложку, а ребенку меняли имя. Новое имя начиналось со слова *миш* – “родимое пятно, родинка”. Например, девочку по имени Закия начинали звать Минзифа и т.д. В случае большой смертности детей в данной семье новорожденного называли именем, составной частью которого было слово *тимер* (железо), – Тимерша, Биктимер, Тимергали. В целом подобных поверий, магических обрядов бытовало множество. Но к их исполнению прибегали лишь в критические моменты, поэтому их знали немногие.

Каждому мальчику делали обрезание – *соннат*. Занимались им профессионалы, называемые *баба, бабачы, антал бабай* (Тобольский уезд), которым это умение передавалось по наследству от отцов и дедов. Существовали и такие селения, для мужского населения которых это становилось основным промыслом. В Заказаиье, например, этим славилась две деревни – Кошман Свияжского уезда и Масра Казанского. *Бабачы* ходили по аулам, предлагая свои услуги. По шариату этот обряд возможен от 7-го дня до 20-летнего возраста. *Баба* делает обрезание, посадив малыша к себе на колени. Закрывает ему глаза. Если ребенок плачет, успокаивает его, приговаривая: “Не плачь, сынок, вот дарю тебе красные штаны, потерпи немного, сейчас примерим на тебе красные штаны”. сам тем временем делает, что нужно (*Насыри, 1977. С. 31*). За работу полагалось определенное вознаграждение.

У большинства татар этим все и ограничивалось. Лишь в отдельных аулах Пензенской губернии было принято по этому поводу устраивать званый обед – *пике келәве*, на который приглашались дедушки, бабушки и старшие родственники се-

мы. В аулах же астраханских, сибирских татар (Тобольский уезд) по этому поводу проводился праздник – *сеннат туй* с состязаниями в беге, с борьбой, скачками. Победителей награждали отрезами материи. Устраивалось обильное угощение. К празднику готовились загодя. *Сеннат* проводили по нечетным годам, когда мальчику исполнялось 1, 3, 5, 7 лет и т.д. В этот день его одевали во все новое, жители аула одаривали его деньгами.

Анализ традиционных обрядов, связанных с рождением ребенка, свидетельствует о том, что многие из них аналогичны подобным обрядам тюркоязычных народов. Однако у татар в начале XX в. они уже не были массовыми, обязательными.

Этим, очевидно, можно объяснить столь быстрые изменения в обрядах в советское время. Одним из показателей перемен может служить резкий отказ от мусульманских имен и интенсивный поиск новых, характерных для середины 20-х – 30-х годов XX в. Причем новые имена давали не только новорожденным, при желании меняли имена и взрослые.

Новые имена в лексико-семантическом отношении были полной противоположностью старым. В них нашли отражение идеология общественного прогресса, 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, Эмге* 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!”), *Изиль* (исполнитель заветов Ленина) и т.п. (*Саттаров. С. 17–18*). Такие имена встречаются и сейчас. Исследования современных татарских имен показывают отсутствие мусульманских в своей основе имен.

Уже в те годы делались попытки организовать по-новому обряд наречения имени. Его проводили так же, как все октябрины тех лет, – в форме митинга, собрания, заседания. Они были перенасыщены речами, поздравлениями, а нередко даже докладами. Так, газета “Красная Татария” 22 июня 1924 г. по этому поводу опубликовала следующее сообщение: “В клубе трамвайного парка (Казани) состоялась октябрины новорожденной рабочего-татарина. Девочке дали имя Троцкино в честь вождя Красной Армии. Тов. Троцкому послана приветственная телеграмма. На вечере была поставлена живая газета”. И хотя новый ритуал не прижился, так как “организаторы этих обрядов не понимали того, что обрядовые акты, оформляющие семейные отношения, всегда символичны” (*Суханов. С. 185*), он сыграл определенную роль в борьбе с религиозной обрядностью в целом, и в частности с мусульманским обрядом *исем кушу*, всевозможными магическими обрядами. Уже в 30-е годы XX в. бытование их резко сократилось, по крайней мере, обряд перестал сопровождаться званым обедом с приглашением большого количества гостей. На *исем кушу* стали приглашать лишь нескольких, а чаще одного-двух стариков, знающих религиозный обряд. Если же в доме был дед, то вообще никого не приглашали. Он сам, по своему умению, проводил его. Официальную же регистрацию новорожденного, сводящуюся к простой выдаче документа, проводили в сельском Совете или в органах ЗАГСа.

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 (*кечек кулмаге, авызландыру*), другие – как переставшие отвечать возросшим гигиеническим требованиям, уровню жизни (различные обереги, заговоры и т.д.).

Современный период бытования и развития обрядности, связанной с рождением ребенка, характеризуется, с одной стороны, сохранением тех традиционных обычаев, обрядов, празднеств, которые подчеркивают радость семьи, родных по этому случаю; с другой – превращением этого важного семейного события в торже-

ство с участием более широкого круга людей, сослуживцев, общественных организаций. На традиционной основе развиваются обычаи, обряды, торжества, проводимые в семье, в сельской местности.

К ним относится обычай, называемый *сөөнчэ алу*: человек первым сообщивший о рождении ребенка, требует от отца вознаграждения за это радостное известие. Правда, требуют *сөөнчэ* в шутовой форме, предварительно спрашивая: “Что дашь за радостное сообщение?” Когда тот называет, чем собирается отблагодарить, сообщают, кто родился, и поздравляют отца.

Сразу же по возвращении роженицы из больницы в доме проводят чаепитие с приглашением близких родственниц, соседок, называемое “чаепитие радости” – *сөөнчэ чэе*. На стол подают *бэби мае*. Там, где есть условия, топят баню – *бэби мунчасы*. Иногда роженице с ребенком помыться в бане помогает специально приглашенная опытная женщина, которую по-прежнему называют *кендек эбие*. В тех районах, где было принято приглашать родственников, соседок в баню, этому обычаю следуют и сейчас.

По традиции роженицу посещают родственницы, друзья и в больнице, и на дому в первые дни ее возвращения. Они приносят с собой что-нибудь печеное (*бэлеш, коймак*), а чаще сладости, купленные в магазине, и небольшой подарок ребенку. Обычай этот бытует под прежним названием “принести угощение ребенку” – *бэби аиы керту*, хотя поверие о том, что это способствует обилию молока у матери, почти забыто.

Если женщина работает на производстве, она никогда не остается без внимания своего коллектива – ее навещают, вручают подарок, становится обычаем коллективное посещение роженицы. Чаще это делается вечером. Друзья, знакомые договариваются заранее о дне посещения, иногда говорят об этом роженице. Они приносят с собой угощение и организуют застолье. В таком случае женщины приходят не одни, а с мужьями. В некоторых деревнях это называется “поздравление младенца” – *бэби котлау*. Покупают сообща подарок: детскую кроватку, коляску и т.п.

Мать роженицы, как и прежде, готовит для внука детское приданое, включающее тот же перечень вещей (одеяло, подушка, пеленки), и угощение (паштет, иногда гуся и т.п.). Интересно отметить, что обычай одаривать бабушек (иногда и дедушек) родителями новорожденного, встречающийся лишь в некоторых районах, в 1970-е годы стал более массовым. Очевидно, это связано с тем, что все женщины (в том числе и колхозницы) стали пользоваться платным декретным отпуском. Этими деньгами они, как правило, распоряжаются по своему усмотрению.

Продолжает бытовать проведение праздника в честь новорожденного – *бэби туге* с приглашением большого количества гостей: родных, знакомых, товарищей по работе. Сейчас на *бэби туге* обязательно приглашают парами – мужа с женой. Приглашенные приносят с собой подарки: детское белье, обувь, игрушки, одеяло и т.п. *Бэби туге* чаще всего устраивают первенцу или долгожданному ребенку, будь то мальчик или девочка, приурочив к какому-нибудь празднику “красного календаря” (нерабочие дни), либо когда это удобно (иногда и после трех-четырех, а то и больше месяцев после рождения ребенка). Веселье проходит так же, как и при любом праздничном застолье. Каких-то специальных церемоний, посвященных имени ребенку, здесь нет.

Борьба с религией привела к тому, что в 1960–1970-е годы даже в сельской местности, где традиционные формы быта более устойчивы, религиозный обряд наречения имени – *исем кушу* стал неповсеместным. Сократилось и число проводящих обрезание. Так, по материалам анкетного обследования начала 1960-х годов в г. Альметьевске, только с 1950 по 1965 г. оно сократилось более чем в 3 раза (*Уразманова, 2000. С. 103*). Следует отметить, что во время экспедиции нам встречались села, где обрезание вообще не проводилось в течение последних 15–20 лет и, наоборот, где оно было довольно широко распространено. Причина этого, как правило, заключалась в усердии проводящих “атеистическую работу” среди населения.

В городской местности особых обрядов, связанных с новорожденным, еще меньше. Живущие вдали от родных молодые родители часто не организуют ни *исем кушу*, ни *баби туе*. Проведение *исем кушу* они считают ненужным, ведь ребенок уже зарегистрирован в ЗАГСе, а *баби туе*, как любое праздничное застолье, сопряжено с большими хлопотами, которые не всегда под силу молодой матери. Вместе с тем в эти годы появились новые торжества с участием общественных организаций, расширяющих круг лиц, причастных к такому важному моменту в жизни семьи. Это было связано со стремлением изменить переставшую удовлетворять форму регистрации новорожденных, сводящуюся к простой выдаче документа – свидетельства о рождении.

Как и повсеместно, регистрация новорожденных по-новому среди татар стала распространяться с конца 60-х годов XX в. В ее основу был положен ритуал, разработанный для ленинградского Дворца “Малютка”. Поэтому сценарии, по которым проводился этот ритуал, имели много общих моментов. Они сводились к следующему. Родителей с новорожденными приглашали в клуб, специально к этому дню украшенные плакатами, панно о счастлимом детстве. Сюда же приглашались представители общественности тех предприятий, где работали родители. Со словами приветствия, с пожеланиями к родителям новорожденных обращались депутат городского (сельского) Совета, одна из многодетных матерей, пришедшие на торжество сослуживцы. Работница ЗАГСа, поздравляя родителей, вручала им свидетельство о рождении, либо это делал депутат – заслуженный, уважаемый человек. Поздравления перемежались выступлениями самодеятельных артистов, октябрят и пионеров местной школы или воспитанников детского сада. Обязательным моментом таких торжеств было вручение небольшого подарка. Довольно широкое распространение в то время получили письма-напутствия и “пакеты”, внутри которых были “письмо”, октябрятский значок, пионерский галстук, а также “поздравление” от имени исполкома, отпечатанное на специальном бланке или открытке. На эти вечера одновременно приглашались родители всех новорожденных за какой-то период времени. Чаще всего их проводили раз в квартал, раз в полгода или в год.

Организаторы отмечали, что родители с охотой участвуют в этих праздниках и с удовольствием вспоминают о них. Ведь они – знак внимания общественности, коллектива в такой важный момент в жизни семьи, как рождение ребенка. Это и своеобразная разрядка для молодой матери, которая так необходима ей, ведь уход за младенцем и домашним хозяйством требуют много сил.

Однако подобные торжества не стали повсеместной традицией, а в постсоветское время (с конца 1980-х годов) их изредка организуют лишь там, где эти торжества проводились регулярно. Вместе с тем в семьях больше внимания стали уделять религиозному обряду *исем кушу*. Нововведением последних лет является обрезание – *сөннат* хирургическим путем, в больницах. Если раньше таким (хирургическим) образом проводили обрезание “по медицинским показаниям”, то сейчас для этого достаточно желания родителей.

## ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

Похоронно-поминальные обычаи и обряды татар в конце XIX – начале XX в., как никакие другие семейно-бытовые обряды, были унифицированы. Эти обряды легко объединяются в два комплекса – похоронные обряды татар-мусульман и похоронные обряды татар-христиан (кряшен). Они имели существенные различия, которые обусловлены своеобразием процессов бытования, трансформации древних обрядов, протекающих после принятия ислама одними и христианства другими. Имеющиеся же общие черты являлись, очевидно, древними пластами похоронного ритуала.

В шариае – своде юридических норм, принципов и правил поведения, религиозной жизни и поступков мусульманина, соблюдение которых означает ведение праведной, угодной Аллаху жизни, приводящей мусульманина в рай (Ислам. С. 122), – детально расписана лишь часть похоронно-поминального комплекса. Она связана с

подготовкой умершего к погребению и с самим погребением: обмывание, обряжение умершего, рытье могилы, отдельные требования к поведению живых в данной ситуации. Все остальные обряды этого цикла связаны с этнической историей народа. Они являются неотъемлемой частью похоронно-поминального комплекса, в целом воспринимающегося как мусульманский. Если канонизированная часть обрядов едина для всех мусульман, то другая – вариативна на обширной территории расселения татар. Канонизированная часть хорошо описана в богословской литературе, а на ее основе – во множестве изданий популярного характера прошлого столетия (*Халикова*, 1986. С. 44–45). Материалы же, описывающие весь комплекс похоронно-поминальных обрядов татар в XIX в., не говоря о более раннем периоде, отсутствуют, за исключением нескольких публикаций о таковых у крещеных татар (*Матвеев*, 1899; *Гаврилов*). Поэтому в основу описания положены сведения, собранные в 1960–1990-е годы среди сельских и городских татар.

Особенностью похоронно-поминальных обрядов является сравнительная устойчивость ритуала. Известно, что их, как никакие другие обряды, стремятся провести “как надо”, “как идет испокон веков” – *ата-бабадан калган йола*. Даже в городской местности абсолютное большинство татар придерживаются традиционного похоронного обряда (полностью или частично). Похоронные обряды инварианты относительно размера города и этнического состава населения. Процент соблюдающих обряд устойчив для различных групп населения (*Старовойтова*. С. 117–118).

Канонизированная часть обрядов проводилась (проводится и сейчас) под руководством знающих, обучившихся этому людей, которые по своему желанию (убеждению) получали эти знания, а главное, навыки от людей старшего поколения. Даже тогда, когда не осталось ни “официальных” мулл, ни одной действующей мечети, всегда находились люди, готовые, по сути бескорыстно, помочь в организации и проведении похорон (в литературе 1930-х годов их называли “санитарные муллы”) (*Касымов*. С. 48).

Эти обряды в разных районах проживания татар наряду с исламскими (арабскими) имели и местные названия. Еще большее терминологическое разнообразие наблюдается среди других обрядов похоронно-поминального цикла (*Баязитова*, 1992. С. 254–285).

**Предпогребальные обряды.** Пожилые люди готовятся к смерти заранее. Каждая хозяйка готовит для себя и мужа все необходимое “на смерть” – *улемтеккэ*. Во-первых, вещи, необходимые для погребения: материал для погребального облачения – *кафенлек*, это белого цвета хлопчатобумажная ткань (ситец, миткаль, бязь или др.) 12–18 м, необходимое количество полотенец, среди которых и сейчас, особенно в сельской местности, сохраняются и традиционные домотканые. Во-вторых, вещи для раздачи в виде подаяния – *садака*. Их набор в разные годы XX столетия, а очевидно и в прошлом, был различным в зависимости от материальных условий жизни народа. В последние десятилетия это отрезки недорогих тканей (на платье), рубашки, платки головные и носовые, носки, покупные полотенца. Еще в 1940–1950-е годы сельские женщины по традиции шили нагрудники – *кукрэчэ*. Следует отметить, что у каждой женщины часть “приготовленных вещей” состоит из того, что она получала в виде *садака* во время участия в похоронно-поминальных обрядах.

В селах не приходилось слышать сетования молодых, что они не знают, как обращаться с покойным в момент смерти, о чем нередко приходится слышать среди горожан. Дело в том, что родные, соседи, старики-односельчане всегда рядом: расскажут, покажут, прочитают полагающиеся молитвы. Горожане же в таких случаях, как правило, обращаются за помощью и советом к людям “знающим” либо в мечеть, если таковая есть в данной местности. Из-под умершего убирается мягкая постель. Его укладывают ногами в сторону *кыйбла* – в направлении, в котором обращает свое лицо мусульманин во время молитвы, – географически на юго-юго-запад, руки вытягивают вдоль тела. Чтобы не открывался рот, подбородок подвязывают платком. Покрывают простыней, а голову платком, в отдельных аулах – старинным полотенцем. На грудь кладут что-нибудь железное – “чтобы грудь не вздулась”.

“чтобы джин не тронул”. Закрывают зеркала, телевизор. Возле покойника не принято причитать, громко разговаривать, рыдать.

Весть о смерти распространяется довольно быстро. Близкие и дальние родственники, соседи и просто односельчане идут проститься с покойным, высказать соболезнование семье, оказать посильную помощь. Если мужчины просто приходят проститься, то женщины, как правило, что-нибудь приносят с собой – платки, полотенца, мыло и т.д. Все это идет в дальнейшем на раздачу участникам похорон в виде *садака*. Помощь со стороны родственников бывает более существенной, если умирает молодой, смерть неожиданная, нет вещей, приготовленных “на смерть”.

Похороны стараются провести как можно быстрее. Если человек умер ночью или рано утром и нет на стороне близких, прибытия которых необходимо ждать, то стараются похоронить в тот же день, часа в два пополудни. Как правило же, хоронят на следующий день. Этого правила придерживались и кряшены (Молькеевские кряшены. С. 88).

До похорон покойника одного не оставляют. Около него постоянно люди; те, кто постарше приходят с четками, читают молитвы, вспоминают о покойном, ведут житейские разговоры. На ночное бдение – *уле саклау, тәнтәу, тән чыгу* собираются пожилые, причем не обязательно родные. Чтобы легче было скоротать время, у соседей, а чаще в другой половине дома их поят чаем.

Наутро молодые мужчины аула отправляются копать могилу. Идут без приглашения. В прошлом на сельском кладбище место для могилы выбирали там, где похоронены родственники. Так как могила мусульманина строго ориентирована в сторону *кыйбла*, ее топором оконтуривал смотритель кладбища из среды аксакалов – уважаемый, грамотный в делах религии человек, за что получал специально приготовленное полотенце. Эта традиция по мере возможности соблюдается и сейчас. Копают могилу с боковой нишей – *лахет*. При сыпучем грунте нишу не делают. В таком случае на дне могилы вдоль посередине роют небольшое углубление, а землю из него складывают под голову покойного.

Выкопанную могилу пустой не оставляли: либо возле нее находились люди, либо в нее клали что-нибудь железное: лом, топор, лопату. В отдельных районах, особенно среди кряшен, бытовал обычай бросать в могилу монету “хозяину земли” – *жир иясенә*. Тому, кто начинал копать могилу, – *гүр авызын ачучы* – вручали полотенце и хлеб.

Тем временем женщины готовили все необходимое для обмывания и обряжения покойного. Особым знаком внимания считалось участие в сшивании погребального облачения – *кафен, туннык*. Из белой ткани из двух или трех полотнищ (в зависимости от ширины материала) сшивают два слоя савана, причем верхний слой длиннее покойного, с тем чтобы иметь возможность связать саван сверху и снизу. Полотнища сшиваются крупными стежками, на руках, без узелков. В прошлом иголку держали “от себя”. В комплект входит *ахирәт күлмәге* – нательная рубаша, представляющая собой согнутый пополам отрез ткани с разрезом для головы, кусок ткани для покрытия головы, так называемый *бөркәнчек* для женщин и *чалма* для мужчин, и такой же кусок для покрытия нижней части тела. Готовят *кафен* под руководством специалиста – знающей порядок женщины. Из этой же ткани делают четыре фартука для обмывающих, лоскуты для обертывания рук при обмывании – *кулкапкыч* и лоскуты для мытья. В отдельных аулах Астраханской области кусок белой ткани длиной 80 см – *коръян тастархан* передают хозяйке. Он используется при проведении поминок. В случае похорон человека дожившего до преклонных лет, остатки приготовленной для савана ткани разрывают на узенькие ленточки и раздают участникам похорон с пожеланием, чтобы каждый дожил до его лет (Астраханские татары. С. 100). Этот обычай бытует и в отдельных деревнях сибирских татар (*Белич, Богомолов*. С. 167).

Покойника обмывают лишь после того, как приходят с известием, что могила вырыта. Воду для обмывания готовят заранее. Прочитав молитву, ведра споласки-



Рис. 172. Предпогребальное моление – *жидназа*. С.Б. Поляны.  
Мордовия (экспедиция 1952 г.)

вают. Набрав воды, каждое ведро покрывают полотенцем, на землю не ставят, ис-сут не разговаривая со встречными. Дома ведра ставят на скамейку, предварительно покрыв их салфеткой или полотенцем. Одно ведро воды нагревается, из другого воду разбавляют до нужной температуры. Обмывают теплой водой, “чтоб было приятно телу”. Мужчин обмывают мужчины, женщин – женщины. У большинства татар это специально приглашенные люди, знающие порядок обмывания. Во время обмывания в комнате остаются только те, кто этим занят. Их функции четко распределены: один обмывает (в данном случае он руководит всем), другой помогает поворачивать, третий готовит кумганы с водой, четвертый поливает. В последний кумган, водой из которого ополаскивают, в отдельных районах добавляют настой душицы. Когда обмывают женщину, над ней держат покрывало – *чаршау, тастар, пәрда*. В прошлом его за четыре угла держали четыре женщины. Сейчас нередко держат двое, иногда же им просто покрывают тело и обмывают под ним. Считается недопустимым видеть покойницу голой даже во время обмывания.

Порядок обмывания, облачения, как отмечалось выше, расписан в шариаате, он, по существу, одинаков во всех районах проживания татар-мусульман. Унифицировано и большинство атрибутов, приспособлений, используемых при этом. Сейчас при большинстве татарских кладбищ имеются небольшие сторожки, в которых хранятся специальные корытообразные лотки, как правило изнутри обитые жестью, с отверстием для стока воды, и подставки (на них лоток ставят при обмывании). Здесь же специальные носилки, на которых несут покойника на кладбище, ломы, лопаты и т.д. Все это предметы общего пользования. Судя по рассказам информаторов, в прошлом эти вещи были индивидуального пользования, в отдельных татарских аулах Мордовии, Пензенской, Астраханской областей еще в 1950-е годы помост для обмывания или носилки было принято готовить для каждого покойника. В ряде районов Западной Сибири (Тобольский куст) этот обычай сохраняется и поныне. Помост состоит из двух досок, скрепленных сверху и снизу мочалом (веревкой), с вырезанным отверстием для стока воды. Эти доски оставляют на кладбище (возле клад-





Рис. 173. Погребальные носилки – *табут*. С. Мансуркино Похвистневского р-на Самарской обл. (экспедиция 1997 г.)

бищенской ограды, на могиле, закапывают в могилу). В прошлом их бросали в реку. В специально снятой коре дерева – *мает кабыгы*, которую заранее готовили, обмывали покойника крещеные татары. Правда, у них, по христианскому обычаю, обмывают и обряжают покойника сразу после смерти, пока тело не остыло.

Кроме этих приспособлений, не только в городской, но и в сельской местности появились специально приготовленные комплекты вещей, состоящие из нескольких халатов, перчаток, простыни, кумганов, которыми пользуются при обмывании, из одеяла, покрывала, для заворачивания покойника после облачения (до опускания в могилу). Их используют по мере необходимости, возвращая обратно в чистом виде.

Во время обмывания нередко жгут можжевельник – *артыш*. Там, где он не растет – древесные грибы (березовый, дубовый), душицу, богородскую траву, в крайнем случае солому. Иногда это делают после выноса покойника. Вода, использованная при обмывании, сливается в укромное место, тряпки закапывают, иногда сжигают, а мылом пользуются как обычно.

**Погребальные обряды.** Обмытого, завернутого в саван покойника кладут на специальные носилки в виде ящика с невысокими бортами – *табут*. Выносят покойника из дома ногами вперед, а на кладбище несут головой вперед, “чтобы в последний раз видел родные места”. В сельской местности, “оказывая почести умершему”, его несут на руках до самого кладбища. В похоронной процессии в прошлом участвовали только мужчины. Этого придерживаются и сейчас, правда, не столь строго.

Бытует и традиция специального намаза над покойником – *жиназа*, который совершают либо во дворе дома, либо перед входом на кладбище. Руководитель похорон спрашивает присутствующих: “Хорошим ли был этот человек на земле, хорошо ли жил?”, а все отвечают: “Хорошим человеком был, хорошо жил”. В отдельных случаях из-за отсутствия мужчин, которые могут провести намаз, *жиназа*, ограничиваются произнесением этой фразы (рис. 172, 173).

В могилу покойника опускают самые близкие ему люди. Его кладут в нишу, которую закрывают толстыми досками, закладывают кирпичом. В прошлом предпочтение отдавалось тому материалу, который был более доступен. В безлесных районах считалось необходимым закладывать нишу саманным кирпичом, камышом. Если нишу не делают, то по углам могилы ставят небольшие столбики, на них настилают доски, создавая навес над покойником: делают сооружение в виде стропил и также настилают доски. Такое же захоронение характерно для деревенских крестьян, хотя они хоронят в гробу.

Если хоронят женщину, то над могилой четыре человека держат покрывало, которым был обернут *табур*, до тех пор, пока покойницу не поместят в подбой. После того как могила уже засыпана, все усаживаются вокруг могильного холма и мулла читает суру из Корана. Родственники покойного раздают *садака*, который состоит из заранее приготовленных для этих целей денег, вещей: один из родственников несет их на кладбище, ему объясняют, кому и что должно быть передано.

После того как похоронная процессия отправляется на кладбище, женщины заходят в дом. Знающая молитвы женщина – *абыстай* читает Коран. Как правило, перед ней ставят блюдо с мукой, в отдельных районах два–четыре блюда, которые передают одиноком, как знак “последней пищи покойного” – *соңғы ризыгы дин*.

В доме затопливают печь, греют воду и моют полы (от порога к окнам). Обтирают стены, стирают вещи, соприкасавшиеся с покойником, выносят постель.

В традиционных похоронах была широко распространена раздача многократных подаваний: пришедшим на похороны в качестве напоминания об умершем – *төсе итеп* раздавали мелкие вещи: ложки, нитки, мыло, платки и т.п. Определенный, соответствующий местной традиции, набор вещей за свой труд получали обмывальщики. Повсеместны в наборе были платья (отрезы на платье), рубашки, в отдельных районах – комплект одежды, начиная с платка и кончая обувью, – *баитанаяк* (татары Пензенской области, Мордовии и др.). Бытовало поверье, что если все это не раздать, то на том свете покойник будет голым. В некоторых местностях обмывальщики получали комплект посуды: тарелку, ложку, вплоть до сосудов для омовения – *комган*. Тем, кто помогал нести покойника, опускал в могилу, раздавали полотенца. Кроме того, у татар-мусульман обязательной была “могильная милостыня” – *гур садакасы*, состоящая из какой-нибудь живности, чаще всего овцы, которую передавали мулле до того, как опустят покойника в могилу. Желательным был “откуп за грехи” – *фидия*. В данном случае мулле передавали лошадь, корову, какую-нибудь постройку и т.д. *Фидия* выплачивалась только в состоятельных семьях.

Традиция раздачи подаваний бытует и сейчас. Набор вещей, раздаваемых в виде *садака*, вариативен и, как показывают материалы исследования, предопределяется материальными условиями как отдельной семьи, так и конкретной эпохи. Интересна трансформация, которая происходит с *гур садака*. Вера в ее необходимость бытует стойко. Однако в материальном выражении сейчас это чаще всего определенная сумма денег, иногда равная стоимости овцы, или блюдо муки и курица, даже яйцо. Последнее широко распространено в деревнях татар-мишарей всех районов их проживания, у астраханских, сибирских татар, крестьян. Возможно, это древняя традиция. Назначенную для *гур садакасы* овцу, иногда даже курицу, как правило, прочитав молитву, оставляют в семье с условием, что это мясо будет использовано на поминки. Переданные же деньги идут на нужды мусульманской общины – строительство мечети, ее содержание, благоустройство кладбища и т.д.

**Поминальные обряды.** Поминальные обряды как в прошлом, так и сейчас включают в себя многократные поминки. Они подразделяются на поминки, проводимые по определенному покойнику, и общие поминки. Первые включают в себя поминки на третий день после похорон (в отдельных районах – после смерти) – *өчөсө*, на седьмой – *жидесе*, на сороковой – *кырыгы*, и через один год – *елы*. Эти дни характерны для многих тюркоязычных народов (*Есбергенов, Атамуратов. С. 193; Алексеев. С. 222*). Кроме того, у сибирских (Тобольский куст), у части астраханских

татар поминки устраивают и на сотый день, а у кряшен – на третий, девятый, двадцатый, сороковой, в полгода и год.

Поминки проводились как праздничный обед с приглашением либо мужчин, либо женщин. Угощение предвлялось чтением Корана, раздачей присутствующим подаяния – *садака*, а на сороковой (местами на седьмой) день – и вещей покойного. Лишь в некоторых районах сохранялись отдельные, несомненно, древние в своей основе, моменты. В частности, у пермских, астраханских, сибирских татар, татар-мишарей было обязательным жертвоприношение овцы, телки, так называемое *кан чыгару* – “выпускание крови”, мясо которых шло на проведение поминок. Подобное жертвоприношение было распространено повсеместно в Средней Азии и Казахстане (*Есбергенев, Атамуратов*. С. 179). В этих же регионах, а также в отдельных районах Закавказья (*Уразманова*, 1984. С. 121) на поминки приносили с собой угощение, готовили особые поминальные блюда, что было характерно и для многих тюркских народов.

Эти древние черты преобладали на поминках кряшен. Главными, наиболее значимыми были поминки сорокового дня и годовины. Они включали в себя жертвоприношение, причем приносились три жертвы. Первая (чаще всего овца) – во имя покойного, 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, проводим твой праздник”. За столом оставляли место, ставили тарелку, стакан, клали ложку, повернув ее черенком в обратную сторону. Завершив обед, “проводжали покойника”. Обряд назывался *сөяк озату* – “проводы костей”: с “места покойника” брали еду, водку, собирали все кости со стола (их нельзя было ни ломать, ни грызть), еду клали на столб забора, водку выливали под столб, кости закапывали, приговаривая: “Простите, не причиняйте вреда”. Вернувшись в дом, сообщали: “Проводили его”. Все присутствующие говорили: “*Туфрэгы жикел булсын*” (“Пусть земля будет легкой”). Затем приступали к раздаче вещей покойного.

У основной массы татар унификация оказалась более существенной, в результате чего сложился, по существу, единый порядок поминок. На третий, седьмой день их проводят довольно скромно, приглашая мужчин и женщин в основном пожилого возраста, чередуя их: если на третий день приглашают мужчин, то на седьмой – женщин, и наоборот. Поминки сорокового дня, как правило, проводят чуть раньше (не день в день), с приглашением небольшого количества людей, нередко “парами” мужчин и женщин. Становится традиционным особо отмечать 51-й день со дня смерти; в прошлом такой день не отмечали. Это – явление последних 15–20 лет. В этот день либо проводят поминальный обед, либо ограничиваются подачей *садака*, оговорив повод. С большим количеством приглашенных устраиваются годовичные поминки. В целом количество приглашенных на тот или иной поминальный обед зависит как от материального достатка семьи, количества родственников, так и от местной традиции. Вплоть до начала 1950-х годов, стремясь разместить больше людей, угощение проводили на нарах – *саке* и на полу: расстилали скатерти, а для сидения клали узкие стеганные подстилки – *түр юрганы*, подушки. Сейчас повсеместно гостей угощают за столом.

У большинства татар не сохранился обычай готовить особые поминальные блюда: при угощении подается то же, что и во время любого другого званного обеда. Их продолжают готовить лишь в периферийных районах (Тобольский куст в Западной Сибири, в Астраханской области), а также у кряшен, в отдельных аулах Закавказья (*Уразманова*, 1984. С. 120). Общим в данном случае является приготовление особого блюда *элбэ* (*май элбэ*, *алеа*): прожаренную до покраснения муку засыпают в кипящее масло; затем туда добавляют подслащенную медом (в прошлом), сахаром (сейчас) воду и кипятят до загустения. *Элбэ* готовят как в день похорон – угощают всех присутствующих, завернув в платочек, кладут под мышку покойника (в отдельных деревнях кряшен), так и на поминки. В более раннее время *элбэ* как поминаль-

ное блюдо имело, очевидно, широкое распространение. Бытовала поговорка “*Әлбәңне ашармын әле*” (“Я еще поем твоё *әлбә*, т.е. я переживу тебя”). Ее употребляли, когда хотели оскорбить кого-то (*Губайдуллин, Губайдуллина. С. 42*). У сибирских татар на поминки обязательно в нечетном количестве готовят *кәпкер* (*чәлбә, чигәдек*) – пресные сдобные сочни. При жарке сочни протыкают в нескольких местах. У крышен на поминки сорокового дня пекут 40 булочек – *кырык гердә*; в некоторых деревнях мишарей обязательно на поминки выпекают булочки из пресного теста – *нитрас* (*нитрач*).

**Ритуал поминального застолья.** Поминки начинаются с того, что, перебирая четки – *тәспих*, все присутствующие про себя произносят молитву – *таһлил әйтәләр*, посвящая ее умершему. Затем мулла читает выдержку их Корана. В последние годы входит в практику “чтение Корана” всеми желающими, а не только муллой. Чтение Корана завершается *багышлау* – “посвящением”, в котором упоминается наряду с Пророком и святыми именами конкретного покойного, а также имена всех умерших родственников. Затем хозяин раздает *садака*: начинает с муллы и обходит всех присутствующих (иногда только сидящих за столом). Таким же образом *садака* раздают близкие родственники, затем – все желающие. Раздача *садака* завершается коллективной молитвой – *дога кылу*. Единого ритуала *дога кылу* нет: в одних случаях проводят после раздачи *садака* каждым, в других – лишь после раздачи *садака* всеми.

После этой процедуры (чтение Корана, *багышлау*, раздача *садака*, *дога кылу*), которая длится около часа, начинается угощение. Порядок подачи блюд, как и их набор, у различных этнических и локальных групп татар имеет определенные отличия, которые сохраняются до сих пор. Это наблюдается и во время поминок. Тем не менее в последние десятилетия и в этом наблюдается унификация. По словам информаторов, “вошло в моду” накрывать столы заранее. Сейчас все чаще на стол до прихода гостей выставляется все “приготовленное к чаю” – *чай ашлары*: пироги, различная сдоба, варенье (несколько видов), курага, изюм, нарезанные апельсины, лимоны и т.д. Если в сезон, то и огурцы, помидоры (могут быть соленые). До начала угощения – все покрыто салфетками. Раньше это было характерно лишь для отдельных групп мишарей, крышен, у которых угощение начиналось с чаепития. Новое явление – проведение особой коллективной молитвы – *дога кылу*, посвященной выставленной на стол пище, которую произносят перед началом трапезы. У большинства татар угощение начинается с подачи супа-лапши, приготовленного на мясном бульоне. На второе подают отварное мясо с отварным же картофелем. Если суп подают каждому персонально, то мясо выставляется на тарелках в расчете на трех-четырёх человек. Каждый берет себе сам. Завершается все чаепитием, а чаепитие – снова произнесением молитв – *дога кылу* за угощения, особо за те, которые были принесены пришедшими на поминки, за здоровье и благополучие тех, кто организовал эти поминки.

Долгие годы отлучения от религии привели к тому, что знающие молитвы даже среди людей пожилого возраста сравнительно немного, они-то и произносят их; остальные сидят в позе молящихся мусульман с обращенными вверх ладонями и послушно, когда подскажут, произносят “Амин”. Кстати, на поминки почти повсеместно женщины стали приносить какие-либо угощения: пироги, торты или купленные конфеты, чай, печенье и т.д. “Входит в моду”, становится повсеместным и обычай вручать каждому гостю пакет с угощениями, которые были на поминальном столе: обязательны куски пирогов, которые выпекают как минимум трех-четырёх видов и т.д. При этом есть локальные варианты. У астраханских татар, например, это делают после поминок лишь пожилого человека с пожеланием, так же как он, дожить до глубокой старости. С поминок умершего молодым – *сыннык* – кусок не берут (Астраханские татары. С. 106). В конце XIX – начале XX в. эти обычаи были локальными явлениями. У крышен, например, это называлось *өлешен биру* – дать его долю.

Все это свидетельствует о сложении общенационального ритуала похоронно-поминального обряда, в котором продолжают сохраняться многие традиционные формы, идущие из глубины веков. В то же время наблюдаются значительные изменения. Их можно охарактеризовать как ослабление строгости выполнения отдельных обрядов, их исчезновение. В похоронах появились новые моменты, причем не только во внешнем проявлении – обряде, ритуале, но и в их сути. Если для традиционных похорон было характерно ясное осознание необходимости их для “нормального” пребывания покойного в другом мире, четко выраженное почитание культа предков (Татары Среднего... С. 350; Мухамедова, 1972. С. 185; Матвеев, 1899. С. 257), то большинство татар в настоящее время их никак не связывают с постусторонней жизнью. Они исполняются именно как народный обряд, “привычное русло, в которое выливается владеющая человеком скорь” (Верещаев. С. 162–163). Они осознаются прежде всего как последние почести завершившему жизненный путь. Вместе с тем они направлены на оказание внимания, поддержки людям, которых постигло большое горе. Именно эти стороны традиционных похоронных обрядов получили дальнейшее развитие.

Характерно широкое участие в похоронах не только родственников, соседей, но и сослуживцев. Приход большого количества людей, как правило, является сильным отвлекающим моментом для убитых горем родственников. Предприятия, сослуживцы нередко берут на себя всю организационную сторону похорон, в том числе и большую часть материальных затрат, связанных с ними. Их участие, особенно официальных лиц, руководителей организаций, воспринимается с одобрением. Под влиянием государственного атеизма получили определенное распространение, в основном в городских поселениях, “немусульманские” моменты: похороны покойного одетым в обычную одежду, в гробу, правда, крышку гроба не закрывают или не забивают гвоздями; возложение венков, сопровождение похоронной процессии духовым оркестром и т.д. В постперестроечное время, однако, эти нововведения встречаются все реже.

К общим относились поминки, проводимые на кладбище в дни религиозных праздников. У татар-мусульман они выражались в массовом посещении мужчинами кладбища в дни праздника жертвоприношения – *Корбан гаите* и праздника окончания поста – *Ураза гаите* для индивидуального совершения у могил родственников моления, имеющего чисто мусульманский характер. А в числе праздничных кушаний для утреннего чаепития было обязательным приготовление оладий – *коймак* – атрибут поминовения. У крышен же общие поминки совершались в дни церковных праздников. Одни из них проводились весной, перед Пасхой. Этот день назывался – *уле чыккан көн* – день выхода покойников, когда они, по поверью, вереницей идут с кладбища в деревню. Осенние поминки устраивались перед Покровом. Справлялись они как дома, так и на кладбище. В ритуал входили “жертвоприношение” – *корбан*, приготовление поминальных блюд (обязательно рыба, яичница – *яшний*, оладьи), увеселения, “чтобы были довольны покойники”. Остаток пищи 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, они перестали быть массовым общественно значимым явлением. Лишь в постперестроечное время эта традиция начинает возрождаться. У крышен же они бытовали достаточно активно. Более того, нередко наблюдалось их превращение в сбор всей родни: в эти дни стремились приехать в деревню и живущие на стороне.

**Татарские кладбища.** Традиционно кладбища располагались недалеко от аула, по возможности за речкой, чтобы “души предков не могли беспокоить”. Правда, по мере изживания этих суеверий, учитывая неудобства похорон во время половодья, кладбища устраивали на новом месте. Поэтому довольно часто наблюдается наличие нескольких кладбищ, особенно вокруг больших деревень. Брошенные кладби-



Рис. 174. “Могила святого” на Липовой горе. С. Ермаково Камышлинского р-на Самарской обл. (экспедиция 1996 г.)

ща становились объектами особого почитания – *иске зиярат* (“старое кладбище”). Даже в тех случаях, когда не оставалось явных следов захоронений, такие места не обрабатывали, не засеивали, на них не строились.

Кладбища всегда огорожены. Ограды устраивали из подручного материала – из жердей, штакетника, камня, иногда обносили рвом, и за их состоянием строго следили старики-аксакалы. Ходить по кладбищу считалось предосудительным, так же как собирать ягоды, цветы. В сельской местности эти традиции бытуют и сейчас.

В прошлом особого ухода за могилами не было. Лишь знатные и богатые ставили надмогильные камни и плиты, а большинство клали на могилу камень-метку – *билге* из необтесанного песчаника, известняка – *чи таи*, чтобы отличить ее от других могил. У чепецких татар бытовала установка памятника – *башбата*, изготовленного из ствола можжевельника. На нем выдалбливали *тамгу* той семьи, к которой принадлежал покойник. Кроме того, по его форме можно было определить пол умершего. Подобные памятники из дерева ставили на могилы сибирские татары (Семейные обряды народов Сибири. С. 123), мишари (Сергачский район Нижегородской области). Могилу огораживали забором из жердей или штакетника, либо “сделав сруб” – *бура ясап* из положенных друг на друга в несколько рядов тонких бревнышек или брусьев. У сибирских татар сверху по диагонали клали завершающее бревно (жердь). Могильную ограду для пожилых делали из осины, считая ее “безгрешным деревом”. – *гонаһысыз агач, диләр*. В Тюменской, Омской областях (Тобольский куст) вплоть до 1950-х годов придерживались обычая устанавливать могильные ограды лишь раз в году, в день весеннего праздника *Цым*. Могильные ограды не ремонтировали. Они разрушались естественным путем.

Повсеместным считался обычай посадить на могилу дерево. Бытовало поверье, что его листочки, шелестя на ветру, “произносят молитвы” – *агач яфрактары тәпши тартып тора*. Вырастая, деревья образовывали рощи. Недаром исследователи как одну из отличительных особенностей традиционных татарских поселений отмечали именно эти кладбищенские рощи, по которым издали можно было опре-



Рис. 175. “Просим милости от святых...” Д. Альдермыш. Республика Татарстан (экспедиция 1972 г.)

делить место расположения аула (Воробьев, 1953. С. 155). В Заказанье в прошлом на женскую могилу сажали березу, на мужскую – сосну. Сейчас высаживают любое дерево или кустарник по желанию. Более того, если раньше за высаженным деревом не ухаживали, то сейчас следят за тем, чтобы оно прижилось. На могилах стали сажать и цветы, особенно на городских кладбищах.

В последние десятилетия повсеместно на могилы ставят ограду (чаще из железных прутьев, “чтобы дольше стояла”) (рис. 174) и памятник, нередко с изображением полумесяца как мусульманского символа.

Свидетельством богатой истории и культуры народа являются сохранившиеся до сих пор эпиграфические памятники. Их появление на территории проживания татар датируется XIII в. Известно, что изготовление каменных надгробий с богатой орнаментикой и текстом, устройство мавзолеев могли себе позволить знатные, богатые, выдающиеся деятели, воины. Трагедия народа, связанная с утерей им своей государственности после завоевания Казани в 1552 г., отразилась как на их количестве, так и на качестве. Множество надгробных плит с татарских кладбищ были положены в основания строящихся церквей, использовались русскими поселенцами на хозяйственные нужды (Әхмәтҗанов, 1997. С. 147–148).

По наличию памятников на территории Татарстана исследователи выделяют пять этапов взлета и падения культуры татарской эпиграфики. *Первый этап:* 1280–1360-е годы – период формирования своеобразия языкового и архитектурного стиля, характерного для данной территории. *Второй этап:* 1490–1550-е годы. В это время в результате дальнейшего развития сформировался единый стиль высокохудожественных форм эпиграфических памятников. Третий этап: 1680–1700-е годы. Наблюдается стремление к повтору форм и стиля эпиграфических памятников периода Казанского ханства, однако как в количественном, так и в качественном отношении заметна деградация. *Четвертый этап:* 1870–1930-е годы. Появляется большое разнообразие форм надмогильных сооружений, в том числе мавзолеев, построенных из обожженного кирпича. *Пятый этап:* с начала 1960-х годов по

настоящее время. Снова идет поиск новых форм. Однако налицо деградация и утеря традиций (Джмэтжанов, 1997. С. 153). Это выражается и в материале (преобладает изготовление памятников из цемента или с добавлением в него мраморной крошки, из листового железа, железных прутьев и т.д.), и в небрежности, примитивизме как каллиграфии, так и самого текста. Кстати, это явление общероссийское, характерное для второй половины XX в.

Продолжают оставаться особо почитаемыми могилы легендарных личностей, проповедников ислама. Нередко им приписывается “исцеляющая сила” от различных недугов, поэтому при необходимости их посещают, проявляя различные знаки внимания: проводят возле таких могил моление, жертвоприношение, оставляют *садака* деньгами или привешивают полотенца, платки и т.п. (рис. 175). Такие могилы обязательно обнесены оградой, за их состоянием следят: всегда находятся люди, которые добровольно приводят их в порядок. У сибирских татар такие могилы называются *астана*.

В прошлом стойко бытовал обычай хоронить покойника на мусульманском кладбище той местности, где он умер. Считалось недопустимым перевозить покойника на большие расстояния. Сейчас нередки случаи похорон “на родном кладбище”: горожане везут хоронить умершего в свою деревню, иногда за сотни километров, особенно в тех случаях, когда не прерваны родственные связи.

Повсеместно, в том числе и в городской местности, стойко держится традиция создания и сохранения татарских кладбищ.

## ИСЛАМ В СЕМЕЙНО-БЫТОВОЙ ОБРЯДНОСТИ ТАТАР

Яркое проявление исламской конфессионально-культурной традиции среди татар – бытующая практика проведения семейно-бытовых обрядов и праздников.

Тесное переплетение обрядов этнического происхождения с исламскими обрядами, распространенными во всем мусульманском мире, чрезвычайно характерно для традиционной семейно-бытовой культуры и обрядности татар. Их этническую жизнь просто невозможно представить без исполнения таких мусульманских обрядов, как *Коръан уку* – чтение Корана, *дога кылу* – чтение молитв, *садака өлгүшү* – раздача подаяния. Они являлись стержнем таких событий, как свадебные торжества, наречение имени, похоронно-поминальный комплекс. Это переплетение было настолько органичным, что даже официальное, юридическое оформление этих событий проводилось не в учреждении, не в мечети, а в домашней обстановке во время званых обедов – *никах туе, исем кушу* и т.д.

Долгие годы господства государственного атеизма, решительно изгонявшего ислам как религию, существенно изменили структуру и суть семейно-бытовой обрядности татар. Однако наряду с новыми моментами в ней продолжали бытовать мусульманские, приспособиваясь к изменившимся условиям. Запреты на религию, ее обряды среди татар привели к интересному по своей сути явлению. Передача официальной регистрации брака государственным органам способствовала более осознанному отношению к этим обрядам именно как к религиозно-этническим, а для отдельной категории людей, в частности считающих себя неверующими, просто как к этническим, идущим из глубины веков – *ата-бабадан калган йола*. Это привело к появлению в быту татар двух типов званых обедов: званые обеды, проводимые по традиционному ритуалу, и званые обеды, проводимые по-новому. Первый тип получил название *картлар ашы, олылар ашы* – званый обед для стариков или старших. В его ритуале сохранились и чтение Корана, различных молитв, и раздача подаяния – *садака*, а также порядок подачи традиционных блюд, угощение без спиртных напитков. Нередко соблюдалось и раздельное угощение мужчин и женщин (или проведение таких застолий с приглашением только тех или других), воспринимаемое как мусульманское предписание.



Ритуал второго типа званых обедов построен на контрасте с первым: гостей приглашают парами – мужчин – и женщин, среди угощения много новых блюд, в частности различные закуски – колбасы, сыры, салаты и пр., обязательны спиртные напитки. Эти застолья сопровождаются исполнением различных песен (соло и хором), плясками, танцами. В данном типе полностью отсутствуют мусульманские предписания.

Званые обеды по ритуалу *ольялар ашы*, сохраняя религиозную и этническую функции, продолжали оставаться в комплексе как свадебной, так и родильной обрядности, уступив приоритетность новым обрядам. Название соответствовало их сути: приглашенными на них, как правило, были действительно пожилые люди, не приемлющие званых обедов “по-новому”, в частности с употреблением спиртного. Почтительное же отношение к старшим являлось одной из важнейших сторон бытовой культуры татар. Именно это подчеркивалось информаторами, отстаивающими необходимость проведения *ольялар туе* – свадьбы для пожилых, во время которой и совершался религиозный обряд бракосочетания: ведь уважение к старшим, старших к молодоженам, благословение старших в спокойной обстановке (именно так проводится этот званый обед – чинно, без суеты и суетолки!) необходимы для начинающих семейную жизнь!

Религиозный обряд, оформляющий рождение, носит название *исем кушу* – имянаречение. Он очень прост: в присутствии нескольких мужчин над ребенком читается одна из сур Корана – Азан и произносится его имя, затем проводится угощение. Время запретов еще более упростило ритуал: на званый обед по этому поводу перестали приглашать большое количество гостей, ограничиваясь узким кругом стариков, иногда одного-двух, знающих Азан. Соответственно и угощение скромное.

В похоронно-поминальной же обрядности традиционный комплекс сохраняется стойко.

Отсутствие религиозного воспитания, обучения, а отсюда и скудные познания в вопросах религии даже у тех, кто оставался верующим, не могли не сказаться на форме бытования религиозных обрядов. Шел стихийный процесс, который можно назвать народным мусульманским обрядотворчеством: новации, появляющиеся по инициативе отдельных людей, становились сначала локальной традицией, затем, благодаря мобильности населения получали широкое распространение. Происходила их мифологизация: отношение к ним как к “мусульманским”, а потому обязательным для исполнения, “богоугодным” – *саванлы*. Например, становится традиционным устраивать поминки на 51-й день со дня смерти, совершать особую молитву над угощениями, выставленными на стол, перед началом трапезы, отдельную молитву – над принесенными гостями угощениями, как и сам обычай, в прошлом локальных. приносить с собой на *ольялар ашы* какое-нибудь угощение; в отдельных аулах Астраханской, Тюменской, Омской областей наблюдается представление о “богоугодности” в комплексе погребального обряда изготовления нательной рубахи для женщин – *ахирэт күлмәге* – из материала зеленого цвета и т.д.

Благодаря “обрядоверию” (в свое время в научной литературе появился такой термин, отражающий суть религиозности населения) сохранялась нить преемственности культуры. В ней находили укрытие и спасение остатки мусульманской духовности, веры, нравственности, религиозности в татарском обществе, и это значительно облегчило тот современный этнокультурный процесс, который принято называть “возрождение ислама”.

Отказ от запрета на религию, рост самосознания, актуализация проблем этнической идентификации, в которой заметная роль отводится религии, способствуют появлению новых моментов в современной семейно-бытовой обрядности татар. Это касается не просто легализации традиционно проводимых обрядов – *никах*, *исем кушу*, погребально-поминальных. Во всех этих обрядах заметно усилилась роль молодого поколения. Например, обряд *никах* сейчас проводится с участием са-

мих молодоженов, что является существенной модификацией традиционной обрядовой формы. Обязательным, особенно в городских условиях, стало требование, чтобы вступающие в брак вслух повторяли за муллою слова мусульманской молитвы – *Иман*. Перед этим девушка покрывает голову платком, а юноша надевает тюбетейку, причем молодые люди стараются это сделать “как надо”, “как положено”, прислушиваясь к советам “знающих” и старших. Интересно отметить, что по результатам опроса, проведенного среди студентов Казанского университета и Казанского государственного гуманитарного института, выясняется, что большинство татарской молодежи воспринимает *никах* как “национальный” обряд, который выявляет и подчеркивает этническую специфику свадебного ритуала, делает свадьбу “татарской”.

Заметно усилилась роль мусульманских моментов, по крайней мере, воспринимающихся как предписания ислама – их “родной”, “своей” религии, в качестве ритуалообразующего фактора в структуре семейно-бытовой обрядности и, шире, гостевой культуры в целом. Даже те семейные праздники, которые возникли сравнительно недавно, а именно празднование дней рождения, особенно юбилейных дат, людьми старшего поколения, “серебряных”, “золотых” свадеб, нередко проводятся по ритуалу *ольлар ашы*. По этому же ритуалу совершаются званные обеды по случаю приезда издалека гостей старшего поколения, званные обеды, посвященные памяти умерших родителей, родных; хотя бы раз в году или раз в несколько лет – с пожеланием благополучия дому. Особенно активизируются подобные гостевания в месяц поста рамазан (у татар он называется *авыз ачтыру*, хотя соблюдение поста не стало явлением массовым); в месяц маулид, в дни главных праздников в исламе – *Ураза гаете*, *Корбан гаете*. Кстати, наблюдается замена термина *ольлар ашы* термином *корън ашы*.

Чтение фрагментов Корана (на арабском языке) завершается обрядом *багышлау* – “посвящение” на татарском языке, по восприятию не менее значимым, чем само чтение Корана. В ритуал входит и раздача *садака*. Следует отметить, что бытующая форма раздачи *садака* – явление относительно новое. В прошлом, по рассказам пожилых информаторов, *садака* во время званого обеда раздавал только хозяин дома, да и то читавшему Коран и самым почетным старцам, а также одиноким, бедным. То есть было четкое знание того, кому “положено” *садака*.

Сейчас же это, как правило, раздача небольшой суммы денег (кто сколько может) не только сидящим за столом, но и вообще всем присутствующим в тот момент в доме (обязательно детям, безмерно радуя их!), сначала хозяином, хозяйкой, их взрослыми (как правило, семейными) детьми, а затем и всеми участниками присутствующим. Раздача *садака* завершается молитвой – *дога кылу*.

Таким образом, о *садака* в таком виде можно говорить именно как о ритуалообразующем моменте подобных званных обедов, ибо размер раздаваемых денежных знаков порой символичен. Вместе с тем и такое *садака* воспринимается как богоугодное действо – *саваплы*.

Причины широкого распространения *корън ашы* могут быть сведены к следующему. Главное, очевидно, – приобщение к “своей” религии хотя бы таким путем, ведь сведения о ней у всех довольно скудны. Немаловажное значение имеют психологические факторы. Такое “демонстративное” общение дает возможность почувствовать себя членом общины, членом “равным” (несмотря на...), “полноправным”, “богатым”, по крайней мере, “имеющим возможность” (это относится к раздаче *садака*), ибо вдохновляет понятие *төшеп килмаган* – не выпавший. Есть и такое понятие, как *кунак ашы* – *кара-карыш*, т.е. гостевание должно быть ответным: идешь в гости – приглашай и сам. Кроме того, это и повод для встречи всех родных. По такому случаю, как правило, собираются дети, внуки, в том числе живущие на стороне. Молодые помогают готовить, накрывают столы, обслуживают гостей, причем не принято являться “с пустыми руками”: каждый приносит угощение – либо что-нибудь печеное, либо покупные торты, рулеты, изюм, курагу, конфеты и т.д. Все-

это выставляется на стол, и в целом делает необременительными материальные затраты на проведение подобных гостеваний, тем более что они проводятся без спиртного.

Возвращается традиция раздельного проведения *коръэн ашы* для мужчин и женщин. В 1970–1980-е годы нередко на подобные обеды приглашали и тех и других вместе. Одной из причин совместного приглашения являлось отсутствие или слишком малое количество пожилых мужчин, готовых принять в них участие. Поэтому преобладали женские застолья. В какой-то мере это положение сохраняется и сейчас. Становится более осознанным отношение к ним, во-первых, как к традициям, обычаям предков, которые необходимо не просто уважать, но и демонстрировать уважение своим участием в них. Во-вторых, как к предписаниям именно своей религии. Поэтому стараются запомнить, выучить отдельный набор молитв на арабском языке.

Вместе с тем с легализацией религии наблюдается определенная бюрократизация взаимоотношений между официальным духовенством и “паствой”. Более того, во взаимоотношениях духовенства, как официального, так и людей, причисляющих себя к таковым, с “простыми смертными” становятся более ощутимыми традиции номенклатурной культуры, сводящейся к строгой регламентации, построенной на запретах. Например, попытки запретить вышеописанный порядок раздачи садака, причем мотивировка может быть диаметрально противоположной – она якобы необременительна для малоимущих или, наоборот, сумма садака настолько мизерна, что сомнительна ее целесообразность; требование передать полученные садака на нужды мечети, причем появились даже особые квитанции, которые обязан заполнить представитель мечети, получив эти деньги; требование отказа от проведения поминок, мотивируя тем, что ни в Коране, ни в шариате нет указаний на их необходимость, и т.д.

Этот диктат нередко шокирует участников таких званных обедов, поэтому для проведения их религиозной части нередко стремятся пригласить не официальных представителей из мечети, а слывущих в народе “знающими”, умеющими читать Коран, провести ритуал (из среды соседей, знакомых, близких и дальних родственников), благо в исламе это не запрещено.

Следует отметить, что подобная ситуация характерна для всех регионов проживания татар, как для сельской, так и для городской местности. как для среды компактного проживания татар, так и для многочисленной диаспоры.

## ПРАЗДНИКИ

Специфика традиционной праздничной культуры абсолютного большинства татар состояла в том, что она включала в себя как религиозные (мусульманские), так и светские (нерелигиозные) праздники. Ислам со своим скользящим лунным календарем (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 нерелигиозной 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 гаете* – праздник поста и *Корбан гаете* – праздник жертвы. Об этом же свидетельствует К. Фукс, наблюдавший праздники татар в первой половине XIX в. Он писал: “День этот называется у них Хайдь...” (Фукс. С. 108). Народные же праздники называли словом *бэйрам*, этимология которого, по данным лингвистов, сводится к понятиям “весенняя красота (прелесть)”, “весеннее торжество” (Эзлэнүләр, уйланулар... С. 207). Отношение к *гает* было особо почтительное, сокращенное, как к явлению Богом данному, священному.

Ритуал этих праздников у татар-мусульман повсеместно был одинаков. Он включал 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 возмечивания Аллаха. Когда позволяли погодные условия, такие богослужения нередко проводили под открытым небом, и конечно, 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. К завтраку приступали лишь по возвращении мужчин. В праздничные дни (каждый праздник длился по три дня) с поздравлением обходили дома родственников, соседей. В аулах татар Окско-Сурского междуречья, Астраханской и Тюменской областей бытовал особый ритуал такого поздравления – *кул алу* (брать руку), заключающийся в следующем: поздравляющий целует руку человека старше себя и прикасается (прикладывается) к руке лбом. Старались лично поздравить всех, кого положено. Не успевший сделать это говорил: “*Кул алышмадым эле*” или “*Кулын алмадым эле*” (“Еще не успел взять (его) руку”). Обязательным было посещение родительского дома (Астраханские татары. С. 96). По возможности старались порадовать близких подарками, угощением, устраивали званые обеды.

В дни *Корбан гаете* совершали жертвоприношение – *корбан чалу*, по правилам, четко разработанным в исламе. Мясом жертвенного животного старались угостить как можно больше людей. Исследователи отмечали: «В праздничные дни татары оставляют стол накрытым целый день, обыкновенно два-три дня подряд. Всякий входящий, кто бы он ни был, имеет право угощаться сколько ему угодно. Обычай “куначества” – *кунак иту* во время этих праздников развевается во всей своей широте» (Губайдуллин, Губайдуллина. С. 43).

Ритуал других праздников, да и сами праздники (в отличие от религиозных) заметно различались в отдельных регионах проживания татар. Это и естественно, ибо формирование и функционирование обрядности зависят от множества факторов. К

ним относятся неоднородность этнических корней, большие различия как социально-экономических, так и климатических условий жизни отдельных этнических, 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 (Чистов. С. 118–120), предполагают локальные различия в форме бытования однотипных явлений.

Светские праздники, так же как и религиозные, не имели строго фиксированной даты проведения. Правда, причина этого кроется в другом: срок их зависел от погодно-климатических условий каждого года, а конкретный день устанавливался советом аксакалов – наиболее авторитетных старцев. Вместе с тем наблюдалась довольно четкая приуроченность праздников ко времени того или иного этапа в хозяйственной деятельности крестьян.

Преобладающее большинство обрядов и праздников приходилось на весенне-летнее время. Приход весны был ожидаемым и довольно важным периодом в жизни крестьян, от которого зависела урожай, будущее благополучие народа. Этим обусловлено появление и функционирование основных обрядов и праздников. В осенне-зимнем цикле их было гораздо меньше. В нем, за редким исключением, отсутствовали народные праздники. Лишь в отдельных районах наблюдалось празднование Нового года по григорианскому календарю. Но в этом цикле имелись свои особенности, в частности проведение своеобразных молодежных помочей.

Анализ материалов по обрядам и праздникам XIX – начала XX в. позволил выделить несколько отличных друг от друга территориальных комплексов их годового цикла. Наиболее насыщенным, имеющим в своем составе этнически маркированные праздники, такие, как Сабантуй, Джиен. был годоводый цикл праздников казанских татар. Именно он положен в основу данной главы.

## ВЕСЕННЕ-ЛЕТНИЙ ЦИКЛ ОБРЯДОВ И ПРАЗДНИКОВ

У татар, как и у большинства тюркских народов, наряду с исламским летосчислением, вплоть до XVI в. бытовал календарь с животным циклом летосчисления и с зодиакальной системой названия месяцев, реально фиксирующей природные изменения в течение года. После присоединения края к России сюда стал проникать календарь, основанный на христианском летосчислении. Правда, до XIX в. татары продолжали отмечать Новый год по древнему обычаю в марте, в день весеннего равноденствия. День Нового года носил иранское название Науруз, т.е. Новый день (Татары Среднего Поволжья... С. 318–320).

Однако исследование бытовавших в XIX – начале XX в. праздников свидетельствует о том, что празднование дня весеннего равноденствия (1 марта по старому стилю) сохранялось лишь в отдельных районах проживания татар, в частности в аулах Астраханской, частично Тюменской, Омской областей (астраханские, сибирские татары). Праздник назывался *Эмэл* (Сибирские татары, 1998. С.158), *Амиль* (Астраханские татары. С. 90–92) от иранского слова *хэмэл*, обозначающего месяц март. А вот форма проведения этого праздника заметно различалась.

У сибирских татар (Тобольский куст) празднование сводилось к коллективному обходу домов с новогодними благопожеланиями, в котором принимали участие либо дети, либо все желающие. За это они получали угощение – печеные крендели, булочки и т.д. Их накануне в большом количестве выпекала каждая хозяйка. Начинали обход с рассветом, а днем устраивались семейные катания на подводах. Лошадей, подводы украшали, стремясь показать красоту своей лошади, упряжки. продемонстрировать достаток.

У астраханских же татар по домам готовили особую кашу, на угощение приглашали соседей. В этот же день, или в другой, проводились различные соревнова-

ния. Подарки для победителей (овец, иногда телят, отрезки ткани и др.), как правило, выделяли зажиточные жители аулов. Главными в состязаниях были конные скачки и борьба.

В остальных районах проживания татар (Окско-Сурское междуречье, Среднее Поволжье, Урал) не сохранилась традиция празднования Нового года в марте. Правда, в некоторых аулах в день весеннего равноденствия шакирды – учащиеся местных школ-медресе устраивали коллективный обход домов с различными благопожеланиями. Это были либо стихи из книг, посвященные прославлению Науруза, либо стихи, сочиненные самими шакирдами и обращенные к конкретным личностям. Все они заканчивались требованием какого-нибудь угощения, денег (*Уразман*. С. 12–13).

Одним из ярких эпизодов, связанных с весенним пробуждением природы, является **ледоход**. Это время, конечно, становилось своеобразным праздником во всех аулах. Дело в том, что характерной чертой их традиционного расселения было расположение аулов у проточной воды (Татары Среднего Поволжья... С. 86–87). Назывался этот праздник *боз карау*, *боз багу* – смотреть лед, *боз озатма* – проводы льда, *зин киту* – ледоход и т.д. Смотреть ледоход выходили все жители. Молодежь шла на ледоход нарядной. Юноши обязательно приходили с гармонистом. Найдя место посуше, умудрялись и поплясать. Как правило, по воде на льдинах пускали зажженную солому. В сумерках далеко были видны эти плывущие факелы.

У сибирских татар в этом празднике сохранялись магические элементы, в частности направленные на пожелание здоровья участникам. С этой целью в воду выбрасывали специально изготовленные куклы, старую одежду, монеты, окунались в реку (Сибирские татары, 1998. С. 157). У татар Поволжья и Урала эти элементы были утрачены, оставались лишь увеселения молодежи в период ледохода.

Самобытным народным праздником являлся **Сабантуй**, который в аулах казанских татар устраивали перед началом сева яровых. Следует отметить, что в имеющейся литературе основное внимание обращалось лишь на кульминацию праздника, а именно на различные состязания (*майдан*), да на проводимую накануне процедуру сбора подарков для одаривания победителей. Однако более тщательный анализ материалов показал, что, кроме этих моментов, праздник включал в себя серию обрядов, действий, игр. Также выяснилось, что в тех татарских деревнях, где Сабантуй не праздновали, соблюдались некоторые аналогичные обряды. Поэтому, прежде чем говорить о самом празднике *Сабан туе*, рассмотрим обряды этого периода весны, с тем чтобы выявить общие моменты праздничной культуры татар.

**1. Коллективное угощение детей кашей, приготовленной из собранных продуктов.** В один из дней ранней весны, с появлением проталинок – *ала карда* (конкретный день указывали старики аксакалы), дети отправлялись по домам собирать крупу, молоко, масло, яйца. Иногда каждый участник приносил продукты из своего дома. Заклички, которые произносили сборщики продуктов, были импровизационного содержания, и смысл их заключался в различных благопожеланиях, требованиях угощения. Вот одна из них, записанная в д. Нижние Шуни Вятскополянского района Кировской области:

*Дәр, дәр, дәрәгә  
Иртә торып берсекенгә сөрәнгә.  
Сөрән суккан – бай булган,  
Тәмәке тарткан - юк булган.  
Хай, хай, хай, диләр,  
Гали абый бай, диләр,  
Берәр кашык май, диләр!*

(Дарь, дарь, на дарю. Через день – сорэнь. Кто участвует в сорэнь – будет богатым, кто курит – будет бедный. Хай-хай-хай, говорят, дядюшка Гали богатый, говорят, ложку масла дай, говорят.)

При помощи одной-двух пожилых женщин на природе, реже в помещении, из собранных продуктов в большом котле варили кашу, которой угощали детей. Каждый приносил тарелку и ложку. После угощения дети играли.

Одинаковый по форме и времени проведения (весной, до сева) обряд бытовал под разными названиями. В северо-восточных районах Закавказья он назывался *дэрэ боткасы*, *зэрэ боткасы* (смысл терминов не ясен), в восточных районах проживания татар (Татарстан, северо-запад Башкортостана) – *карга боткасы* – грачиная каша, *пачкар боткасы* – каша скворца в ряде аулов Омской области, а в деревнях кряшен его нередко называли *берманчек боткасы* – вербная каша и проводили за неделю до Пасхи. В деревнях же казанских татар он являлся обязательной составной частью праздника сабантуй и служил знаком начала подготовки к празднику.

**2. Сбор детьми краплевых яиц.** Одним из ожидаемых, запоминающихся моментов весны был подворный сбор крашенных яиц. Бытовал он у всех татар, правда, различался день его проведения. У казанских татар он был в комплексе сабантуя, накануне или за несколько дней до майдана. Особого названия у этого обряда не было. Жителей деревни о таком дне оповещали заранее, поэтому хозяйки красили яйца с вечера. Красили их 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 особые тестяные шарики – *төш*, *баурсак* или мелкие булочки – *шишара*, *крендели*, покупали конфеты.

В деревнях кряшен, татар-мишарей обряд был приурочен к первому дню Пасхи. У основной массы мишарей обряд бытовал под названием *кызыл йомырка* – красное яйцо, *йомырка бэйрәме* – праздник яйца. У сибирских татар (Тобольский куст) крашение яиц входило в ритуал весеннего праздника *цым*.

Особенно ждали этот день дети. Матери из красных браных концов полотенец шили для них специальные мешочки для сбора яиц. Информаторы рассказывали, что нередко дети ложились спать одетыми, обутыми, чтобы утром не терять время на одевание, под подушку клали полено, чтобы не проспать. Рано утром мальчики и девочки в возрасте от 3–4 до 10–11 лет начинали обход домов.

Этнотерриториальные различия в этом обряде, кроме указанных выше сроков проведения, заключались и в степени сохранности связанных с ним поверий. У казанских татар, как правило, это был просто сбор яиц и гостинцев. Лишь в редких деревнях информаторы отмечали, что дети, благодаря за угощение, желали хозяевам, чтобы кур было много, а семье сопутствовал успех: *рэхмэт, тивыкларыгыз күп булсын, уңышларыгыз булсын*.

В кряшенских деревнях первого вошедшего ребенка обязательно сажали на подушку, положенную на скамейку или прямо на порог, приговаривая: “*Аягың жиңел булсын, тивык-чебеш күп булсын*” (“Пусть легкой будет (твоя) нога, пусть будет много кур, цыплят”).

Это поверье было более массовым у татар-мишарей. Считалось, что если в этот день в дом первым войдет человек с “легкой ногой”, то скотина будет хорошо плодиться, в доме будет благополучие, согласие – *тынычлык*. Заходящий первым заносил с собой щепки, разбрасывал их на полу, чтобы “двор не был пустым”, т.е. чтобы много было живности. Заходя в дом, обязательно произносили пожелания. Интересно отметить единство содержания (вариации незначительны) этих пожеланий, записанных в различных регионах проживания татар-мишарей:

*Кыт-кытыйк, кыт-кытыйк,  
Эби-бабай үдәме?  
Бер йомырка бирәме?  
Тавыкларың күп булсын,  
Кучатларың бик басын.  
Бер йомырка бирмәсәң,  
Түрегездә күлгез,  
Шунда батып үлгез!*

(Кыт-кытыйк, кыт-кытыйк, дед с бабкой дома ли? Дадут ли яичко? Пусть будет (у вас) много кур, пусть топчут их петухи. Если не дадите яичко, перед домом (вашим) озеро, там утоните!)

Или:

*Чиби-чиби чип, тавык,  
Куначага мен, тавык.  
Куначага менәлмәсән,  
Чебешенне жый, тавык.  
Әби-бабай, үдәмесе?*

*Бер йомырка бирәмесе?  
Бер жомырка бирәмәсән,  
Тимерчегә барырман,  
Тимер тукмак алырман.  
Башын сугып ярырман.*

(Чиби-чиби, чип, курица, поднимись на насест, курица. Если не можешь подняться на насест, курица, собери цыплят (своих) курица. Дед с бабкой дома ли? Дадут ли яичко? Если не дадут яичко, пойду к кузнецу, возьму железную колотушку и разобью тебе голову.)

День сбора яиц проходил очень оживленно, сам сбор продолжался два-три часа. Затем дети выходили на улицу, где начинались различные игры с собранными яйцами.

**3. Сбор яиц юношами.** Этот обряд зафиксирован у казанских татар. Он проводился в день сбора крашенных яиц после того, как дети завершали обход домов. Обряд бытовал лишь в тех районах, где проводился обряд 1 – приготовление каши из сборных продуктов, и заключался в сборе яиц юношами, разъезжающими по деревне на украшенных конях. Для этого юноши группировались по 10–15 человек. Таких групп в деревне насчитывалось 5–6 и больше, каждая из них собирала яйца в своем конце деревни. Парни подъезжали под окна домов, иногда заезжали во двор. Хозяйка выносила им несколько яиц. Их складывали в лыковую плетеную корзину, сумку или в кузовок, лукошко. Иногда юношей угощали домашним пивом. Сбор яиц сопровождался различными приговорами-прибаутками, словами благодарности; проезжая от дома к дому, юноши пели песни.

В завершение процедуры один из парней хватал сумку с яйцами и во весь опор скакал на окраину села. Если смельчак не догоняли, то все яйца доставались ему. Однако чаще всего юноши его догоняли. Собранные яйца сдавали торговцам, и на вырученные средства приобретали необходимые продукты и устраивали совместное угощение у кого-либо в доме или прямо в поле.

Во всех деревнях, где зафиксирован этот обряд, он проходил в таком виде и назывался *сөрән. сөрән чабу, сөрән сугу* (*чабу* – скакать, бежать; *сугу* – ударять, стучать).

**4. Сбор подарков для победителей предстоящих соревнований.** Анализ материалов позволяет выделить как общие моменты, характерные для всех деревень, где этот обряд бытовал, так и локальные различия. К общим относится единый перечень даров. Повсеместно самым ценным подарком считалось полотенце, которое получали с каждой молодухи – *яшь килен*, вышедшей замуж после предыдущего сабантуя. Она специально для этих целей готовила одно из лучших, богато орнаментированных полотенец из своего приданого. Кстати, стоимость одного узорного полотенца равнялась стоимости барана. Остальные одаривали отрезами материи, головными и вышитыми носовыми платками, полотенцами, скатертями, салфетками и т.д. Кроме того, каждая хозяйка давала одно или несколько яиц, иногда их выделяли вместо подарка. Часть яиц, а их набиралось по несколько сот, сдавалась в магазин и на вырученные деньги приобретали подарки. Остальные использовались на майдане: ими одаривали победителей. сырые яйца пили борцы и т.д.

Общим является и принцип сбора подарков. В обязательном порядке требовали подарок только с молодухи, в то время как все остальные выделяли подарки добровольно. В большинстве деревень подарки дарили все хозяйки. Предметы рукоделия (обычно вышитые носовые платки) готовили почти все девушки. Более того, если сборщики по какой-то причине не заходили в дом, то этим могли нанести обиду. Выделить подарок считалось необходимым, так как в противном случае од-



носельчане могли осудить за жадность. Были в деревнях и такие, кто давал зарок выделить подарок для сабантуя в случае исполнения желания – *адарьныи* или осуществить подаание – *садака итен*. Причем нередко оговаривали: “Мой подарок – борцу”, или победителю скачек, или наезднику, пришедшему последним, и т.д. Подарок в виде подаания выделяли чаще всего пожилые женщины.

Средства для приобретения подарков или подарки выделяли и деревенские богачи. Отчасти и в целях саморекламы, так как сборщики принародно славили тех, кто выделял подарок.

Территориальные различия заключались в способе сбора подарков. Его проводили юноши, пешие или конные, либо пожилые мужчины. Этот обычай стойко сохранялся. При сборе подарков юношами обязательно были музыканты. Закончив сбор подарков на конце деревни, юноши объединялись и еще раз с песнями проходили (проезжали) по деревне, демонстрируя собранное. Одно из полотенец вывешивали на полевые ворота – *басу капкасы* как знак праздника. Иногда юноши отправлялись показывать подарки в соседние аулы. Затем их передавали группе уважаемых в деревне стариков, которые были судьями в состязаниях, или старосте. Они и выносили эти подарки на место состязаний (рис. 176, А–В).

Там, где сбор подарков проводили пожилые мужчины, песен, музыки не было. Не было и особой праздничности, хотя сборщиков подарков поджидали, готовились к их приходу. Один из них нес шест, к которому привязывались подарки; на самом верху красовалось лучшее полотенце.

**5. Состязания в силе, ловкости, конные скачки.** Характерной их особенностью является унифицированность формы проведения. Повсеместно они включали в себя одинаковые виды состязаний, состоящие из скачек, бега, прыжков и национальной борьбы – *көрэси*. Во всех видах состязаний принимали участие все желающие жители села и прибывшие гости – мальчики, юноши, мужчины. Девушки, женщины присутствовали в качестве зрителей; собравшись группами, они наблюдали за состязаниями со стороны.

Следует отметить, что лишь в отдельных деревнях было постоянное, строго установленное место проведения состязаний. В большинстве же деревень оно зависело от того, в какой стороне в этом году располагается паровое поле – *такыр басу*. Там и организовывали состязания, чтобы не допустить потраву посевов. Вместе с тем в каждой стороне были традиционные места устройства праздника – ложбина, луг, поляна, удобные для проведения состязаний, имеющие ровные, хорошо просматриваемые площадки, окруженные деревьями, кустарником, которые в большинстве случаев назывались *майдан*.

В условленное для каждой деревни время руководители праздника – уважаемые в деревне аксакалы – выносили сюда собранные подарки. Процессию возглавлял мужчина, который нес шест с привязанными к нему полотенцами, отрезами материи, платками. Подарки для победителей в разных видах состязаний распределялись заранее. Отдельно на шестах выставлялись полотенца, причем самое лучшее красовалось на вершине шеста, а также другие подарки, предназначенные для одаривания победителей скачек, победителей и участников бега и других состязаний.

Наряженные жители аула прибывали на майдан семьями, группами, поодиночке, пешком или на подводе, со своими музыкантами. Массовое участие жителей села создавало праздничную атмосферу.

Состязания проводились по веками выработанному распорядку. Начинали их скачки. Участие в них считалось престижным, поэтому на деревенские скачки выставляли коней все, кто мог. Наездниками были мальчики 8–12 лет. Участники скачек, собравшись вместе, отправлялись к месту старта, расположенному в 5–8 км от селения. Их сопровождал один из руководителей состязаний. По его сигналу конники стартовали по полевой дороге в сторону деревни, к финишу, где их поджидали участники праздника. Интересно отметить, что такой вид скачек был характерен для всех кочевых народов Средней Азии и, например, у туркмен-иомудов называл-



*Рис. 176. Сбор подарков для Сабантуя*

*А – д. Б. Атия Арского р-на. Республика Татарстан (экспедиция 1969 г.); Б – д. Зай-Каратай Ленногорского р-на. Республика Татарстан (экспедиция 1963 г.); В – д. Асанбаш Кукморского р-на. Республика Татарстан (экспедиция 1971 г.)*

ся улу байрак (Симаков Г.Н., Ботьяков М.Ю., Смирнов Ю.Г. С. 69). Кстати, у них эта форма была одной из разновидностей скачек, у татар же – единственной.

В целях безопасности финиш располагался в стороне от основного места проведения состязаний, однако награждение участников скачек проходило на майдане. Победителю дарили одно из лучших полотенец. Наездники и владельцы скакунов



Рис. 176 (окончание)

получали отдельные призы. Награждали, как правило, всех участников скачек, правда, ценность подарков была различной. Иногда и последней лошади привязывали полотенце, специально оговоренное дарительницей.

В то время когда наездники отправлялись к месту старта, проводились и другие состязания, в частности бег. Участники подразделялись по возрасту – мальчики, мужчины, старики. Последние специально готовились к забегу: разувались, снимали все лишнее, что мешало бежать. Публика была снисходительна к различным уловкам почтенных старцев. Например, некоторые старики пробегали не всю дистанцию, и им это прощалось. Принцип организации состязаний был тот же, что и скачек: старт устраивали в отдалении, а финиш – на майдане. Дистанция была не длинная, 1–3 км и короче (рис. 177).

Одновременно приступали и к проведению состязаний по национальной борьбе на кушаках – *көрғи*. В качестве кушака используется полотенце. Каждый борец обхватывал своим полотенцем противника за талию и таким образом вел борьбу, стараясь положить его на лопатки. Зрители располагались кругом в несколько ярусов: передние сидели на земле, задние смотрели стоя. Начинали борьбу мальчики 5–6 лет, иногда два старика. Это – зачин, затравка. Затем поочередно борются мальчики постарше, юноши, мужчины среднего возраста. Дружными возгласами одобрения зрители встречали каждый удачно проведенный прием. Тот, кто сумел положить на лопатки своего противника, получал подарок.

Поединок продолжался до тех пор, пока один из борцов не признавался 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 состязаний. Батыр, так же как и победитель скачек, получал один из лучших призов праздника.

Если батыры и джигиты демонстрировали на сабантуе силу, удаль, сноровку, то певцы и музыканты ждали этого праздника, чтобы показать свой талант, услышать одобрение народа. Во время сабантуя люди узнавали новые песни, запоминали не-



*Рис. 177. Состязания на Сабантуе*

*А — подготовка пожилых мужчин к бегу;*

*Б — бой мешками;*

*В — перетягивание каната;*

*Г — призы для победителей*





Рис. 177 (окончание)

знакомые до сих пор мелодии, чтобы петь их потом в поле во время жатвы или дома в долгие зимние вечера.

Характерно, что на этом празднике, несмотря на большое стечение народу и ажиотаж, возникавший во время состязаний, никогда не случалось беспорядка. Об этом свидетельствуют и наблюдения очевидцев. Один из них, например, писал: "Справедливость требует отметить, что, несмотря на такое многолюдство, на сабанах редко можно встретить пьяных или вообще хулиганствующих. Порядок образцовый и ревниво оберегается самими гуляющими. И в этом случае татар можно лишь похвалить, что они разумно пользуются своим отдыхом" (Казанский телеграф, 1912. № 5727).

После завершения состязаний люди расходились по домам. В этот день в каждом доме готовили праздничные кушанья.

**6. Молодежные игрища.** Неотъемлемым элементом сабантуя были вечерние молодежные игрища. Их проводили в течение нескольких дней, начиная со дня сбора яиц. Они были обязательны и в завершающий день праздника – день состязаний. Игрища устраивали на месте майдана или на традиционных местах игрищ – за околлицей, на лугах, на поляне. В них принимали участие нарядно одетые юноши и девушки, которым родители в дни праздника не чинили препятствий. До глубокой ночи звучали гармонии, скрипки; парни и девушки пели песни, водили хороводы, плясали. Было много игр, сопровождаемых пением – *жырлы-биюле уеннар*. Эти игрища открывали время весенне-летних хороводов, проводимых на природе, которые были характерны для всех групп татар.

**7. Поочередное угощение разных категорий жителей села.** Их характерной чертой являлось то, что проводилось оно весной до сева, как правило, в дни сабантуя. В большинстве случаев это поочередное угощение юношей, в основном рекрутов. В других – семейных групп. Обращает на себя внимание название этого угощения – *сөрән, сөрән суғу*, как и обряда сбора яиц юношами.

Подобные угощения встречались и в ряде крышешских деревень. Там они, как правило, были приурочены к пасхальным дням и имели другое название. Например, в д. Крещ. Казылы Лаишевского уезда Казанской губернии это *сабан боткасы* – "каша сабана"; в них принимали участие семьи родственников. В д. Тагаево Елабужского уезда Вятской губернии, д. Н. Усы Бирского уезда Уфимской губернии в дни Пасхи устраивали угощение девушки – *кызлар эчкесе*.

Таков перечень основных обрядов, массовых действий праздничного характера, наблюдавшихся в различных районах проживания татар в период от появления первых проталинков до начала сева. Часть из них была характерна для всех татар независимо от места их проживания, принадлежности к той или иной этнической группе. Однако лишь у казанских татар они стали органичной частью народного праздника *Сабан туе*. Состязания с предварительным сбором подарков для их участников и победителей, а также вечерние молодежные игрища являлись кульминацией праздника. Другие обряды составляли его подготовительную часть. Их набор был различным в отдельных районах, поэтому существовало несколько вариантов праздника с четко очерченными ареалами (Уразманова, 1984. С. 52–57). Сабантуй не имел не только точной календарной даты, но и определенного (установленного) дня недели. Все зависело от погодных условий, интенсивности таяния снега и соответственно от степени готовности почвы к севу яровых культур. Вместе с тем в деревнях одной округи старались проводить состязания (кульминацию праздника) в разные дни, чтобы желающие могли посетить их праздник. Как правило, старейшины деревень – аксакалы, договорившись об этом, оповещали сельчан на одном из базаров.

Подготовка к Сабантую, как к любому большому празднику, начиналась заранее: хозяйки мыли, убрали в доме. Мужчины наводили порядок во дворе, на улице. Как правило, готовили пиво, съестные припасы. Сабантуй был своим, деревенским праздником. На него не было принято приглашать гостей из других деревень

Желающие посмотреть или принять участие в состязаниях прибывали без приглашения. Родственники или друзья приглашали их на обед или ужин. В целом же Сабантуй – не время гостеваний.

У крышен встречались почти все обряды, действия, входящие в сабантуй, но чаще всего они проводились не в едином комплексе особого праздника, с особым названием, как у казанских татар, а были приурочены к дням весенних праздников христианского календаря – к Вербному воскресенью (коллективное угощение кашей из собранных продуктов) и Пасхе (сбор крашенных яиц, подарков и устройство состязаний).

Не было Сабантуя у татар-мишарей. Там же, где они проживали в тесном контакте с казанскими татарами (районы Заволжья, Приуралья), он стал и их праздником. Правда, срок его проведения не был жестко привязан ко времени до сева, могли провести его и после сева. Кроме того, там особым праздником был День красного яйца – *кызыл йомьрка кене*. Традиционным он был и в ряде деревень сибирских татар, в частности в д. Ембаево (Тюменский уезд), куда съезжались татары всей округи. Праздновали его и татары-горожане. По свидетельству К. Фукса, на Сабантуй в Казани в 1834 г. впервые были приглашены и русские “посредством герольда, имевшего в руках длинную палку, на конце которой висел пестрый платок, и ходившего по улицам Казанским” (Фукс. С. 116).

Таким образом, в традиционном быту сабантуй – активно функционирующее явление этнической культуры татарского народа. Он имел свое время (до сева) и форму проведения, лишь для него присущий набор (комплекс) обрядов, атрибутов, увеселений.

**Обрядовые действия, предварающие начало сева**, были характерны для всех татар. Среди крышен вплоть до коллективизации проводилось общественное моление с освящением семян, которое завершалось общинным угощением – *иыйлык*. У остальных татар такого обряда не сохранилось. Однако накануне сева было принято топить баню, чтобы выйти в поле очистившись – *тазарынып чыгар очен*. Сеять обязательно одевал чистое белье. В день сева первому встречному давали яйцо, чтобы сев был удачным. С пожеланием хорошего урожая сеятели вместе с зерном бросал в пашню и яйца. Их сразу собирали дети, которые специально для этого выходили в поле. Засея таким образом небольшой участок, делали перерыв. Тут же на землю расстилали скатерть. На нее выкладывали принесенные из дому угощения, среди которых обязательными были вареные яйца и непечатый каравай хлеба. Пригласив всех соседей по участку, начинали трапезу, которую завершали следующим пожеланием: пусть будут благодатные дожди, пусть будет мирным год, пусть в оборочную будут погожие дни, пусть зерна будут крупными, как яйца – *хээрле яңгырлар булсын, еллар тыныч булсын. Жыярга кәңнәре булсын, йомьрка келбек түгәрәк булсын*. В деревнях татар-мишарей накануне сева выпекали небольшие каравайчики хлеба для раздачи бедным, сиротам. Иногда им относили в виде подаяния немного зеря, яиц, муки.

Во время роста хлебов, перед колошением зерновых с пожеланием плодородия земле, хорошего приплода скоту, мира, благополучия в целом, в аулах проводили **общественное жертвоприношение**, в большинстве регионов так и называемое – *корбан, корбанлек, кук корман, шөкрана* – у сибирских, *теләк* – у астраханских татар. Были и другие названия.

У разных групп татар в жертву приносились разные животные. У мишарей, как правило, бьтовало жертвоприношение овец, количество которых зависело от собранных у населения денег. У других групп татар чаще всего жертвенными животными были телка, бык, корова, иногда овца. Повсеместно жертвоприношение совершалось практически одинаково. Мужчины резали жертвенное животное и готовили в больших котлах густой суп: в бульон опускали собранные подворно крупы (пшено, полба, гречиха и др.), картошку. Женщины, как правило, допускались лишь к обработке кишок.

В назначенное время на место жертвоприношения собирались все жители аула. Каждый приносил тарелку и ложку. Угощение начиналось после моления, в котором, как правило, участвовали мужчины старшего возраста. Среди татар-мусульман моление проводилось по мусульманскому обряду – совершали намаз. У крышен же – готовили кашу, раскладывали по чашкам; сделав в каше ямку, вливали бульон и клали по куску жертвенного мяса. Все чашки ставили в ряд. После этого каждый домохозяин брал в руки свою чашку и, повернувшись лицом на юг, молил Бога о хорошем росте хлебов. Помолвившись, ставили чашки на землю, затем разносили по одной на несколько человек. Женщины ели отдельно от мужчин (Тимофеев. С. 19).

Для конца XIX – начала XX в. характерна тенденция к превращению обряда жертвоприношения в сельский праздник, праздник встречи родственников, друзей. В этом отношении представляет интерес материал, зафиксированный нами в компактно расположенных населенных пунктах татар-мишарей Чембарского уезда Пензенской губернии, известных под названием *алты авыл* – шесть деревень: Кирино, Мочалейка, Кобылкино, Решетино, Качкару, Телятина. Там полевые моления проводились в июне, до сенокоса, с приглашением жителей всех шести деревень. В частности, в д. Кобылкино оно называлось *кыр келәе* – полевое моление. Сюда прибывали семьями. Обязательно приезжали в родительский дом замужние дочери со своими домочадцами. Собирались и возле кладбища. Эта территория становилась местом встречи, гуляний. На самом кладбище в полуденное время мужчины совершали совместное моление – намаз. Женщины оставались за оградой. Они приносили специально испеченные небольшие булочки – *пипрас*, которые после моления раздавали одиноким, калекам. Вторая половина дня проходила в домашних застольях и угощениях. Кое-где молодежь устраивала игрища, звучала музыка – скрипка, кубыз. Почти во всех случаях информаторы подчеркивали активность участников, проявлявшуюся как в добровольной передаче средств, продуктов, так и в безотказном выполнении всей необходимой работы: доставка воды, сбор топлива – здесь особенно отличались дети. Рассказ об обряде жертвоприношения информаторы, как правило, заключали фразой: “*Күңелле була иде*” (“Было очень весело”).

Следует отметить, что среди казанских татар этот обряд бытовал лишь в отдельных аулах (Уразман. С. 49–53), в то время как повсеместным он был среди мишарей, пермских, сибирских, астраханских татар, одновременно выполнял и функцию народного праздника – места встречи родственников. Кстати, этот обряд в некоторых аулах продолжал бытовать и в советское время. Автор настоящих строк был свидетелем его летом 1981 г. в д. Танкаевке Нижнеломовского района Пензенской области. В маленькую деревню (45 дворов) в этот день приехало много гостей, в том числе из Пензы, Москвы и ряда других мест. Некоторые из них жертвовали овцу по данному когда-то обету – *назер корбаны*. Всего же в этот день “принесли в жертву” восемь овец. Этим занимались мужчины. А вот провести по ритуалу само моление было некому: мужчин, умеющих совершить намаз, в те годы в деревне не имелось. На место моления на подводе привезли старушку, она его и исполнила. На угощение же, которое по традиции данного аула провели перед заходом солнца, собрались желающие со всей округи. Среди них были и русские.

С заботой об урожае проводились и **обряды вызывания дождя**. Они были характерны для всех татар, но бытовали в разных формах. Организаторами и основными участниками обряда выступали либо взрослые, либо дети. В большом котле из подворно собранных продуктов – разных круп, молока, яиц, масла – готовилась каша. Это происходило на лугах или в поле, в некоторых случаях около кладбища или на месте старого кладбища, как правило, у воды. Иногда к назначенному месту шли с готовым угощением для обрядовой трапезы.

Если основными участниками обряда были взрослые, то у татар-мусульман трапеза предварялась общественным молением по мусульманскому предписанию – *намаз*; у крышен же – обычным молением “перед кашей”. В некоторых аулах пожелание дождя ограничивалось общинным молением по мусульманскому обряду: муж-



чины совершали намаз в поле. Иногда туда пригоняли скот. брали с собой детей, выворачивали наизнанку одежду. В какой бы форме обряд ни проводился, он обязательно завершался массовым обливанием водой не только участников, но и всех жителей деревни.

Нередко обряд совершался детьми, обрядовую кашу готовили для них энергичные пожилые женщины. После угощения дети скандировали:

<i>Яңгыр яу, яңгыр яу!</i>	<i>Сьерларнын сөтләре</i>
<i>Без сорыйбыз хогайдан</i>	<i>Аз булмасын, күп булсын.</i>
<i>Арыштан, бодайдан,</i>	<i>Игеннарнең башлары</i>
<i>Парамәчтән-күмәчтән.</i>	<i>Ач булмасын, тук булсын.</i>

(Дождик лей, дождик лей! Мы просим у бога ржи, пшеницы, перемячей, булок. Пусть молока у коров будет не мало, а много. Пусть колосья будут не пустыми, а налитыми.) Подобные заклички были широко распространены в детском фольклоре татар (Иснбэт. С. 34–35).

Интересно отметить разнообразие терминов, обозначающих обряд. Их зафиксировано около 30: *яңгыр боткасы* – “каша дождя”, *теләк боткасы* – “каша моления”, *киләмәт боткасы* “каша киремети”, *шиллык уздыру* – “проведение шиллык”, *чүлмәнчек, чүлмәнчекәй, чүк, сайранлык* – термины непереводимы и т.д.

Оригинальным традиционным праздником казанских татар являлся **Жыен**. Он проводился в летнее время, в период окончания весенних полевых работ и началом сенокоса и жатвы. Начинала его в традиционно установленный срок группа деревень, условно названная джиенным округом. На следующей неделе праздновали деревни другого джиенного округа. Джиенные округа, связанные между собой очередностью празднования, составляли джиенную конфедерацию (Татары Среднего Поволжья... С.198). Джиенные округа в большинстве случаев носили название одной из деревень, входящих в него, как правило, наиболее древней.

Часть джиенов имели название по той местности, где проводилось праздничное гулянье, т.е. оно было связано с оронимами. К ним относятся, в частности, такие названия, как *Кала тау жыены, Биек тау жыены, Ясы болон, Куш Капка, Казы, Бады жыены* (по названию рек Бирского уезда Уфимской губернии) и т.д.

В некоторых случаях слово “джисн” в названии праздника не фигурировало. Это характерно главным образом для Тетюшского уезда Казанской губернии. Там известны следующие названия праздника: *Шыкма, Чабыр, Куш Капка, Кәлти, Жуа, Каравыл тавы*. Кстати, все они произошли главным образом от топонимов, оронимов и не связаны с названием конкретной деревни. Часть джиенов (сравнительно небольшая) носили название христианских праздников – *Микола жыены* (Никола – 9 мая по ст.ст.), *Тройча жыены* (Троица), *Тикен жыены* (Тихон или Тихвинская Божья мать) и др.

Преобладающими были две формы праздника с довольно четкими регионами их бытования. Они имели много общего, что и составляло суть этого праздника. В чем она заключалась? Праздник в том и другом случае проводился, как уже отмечалось выше, группой деревень в строго фиксированное для них время в течение четырех–шести недель, начиная с конца мая – начала июня. Фиксированность времени заключалась не в определенности календарной даты. Она была разной и, как правило, связанной с конкретными фенологическими явлениями. Уточняя время джиена, например, говорили: *арыш серкә очырганда* – когда рожь отцветает или *сыерчык бала очырганда* – когда скворцы выпускают из гнезд птенцов. Фиксированность была в очередности проведения: начинала одна группа деревень, продолжала другая, и, наконец, завершала третья. Продолжительность праздничного времени составляла от 3–4 до 5 дней отведенной недели. Поэтому не требовалось особых обговоров, напоминаний, уточнений сроков: жители деревни четко знали время своей праздничной недели и начинали заранее к ней готовиться. Следует отметить, что наведение порядка и чистоты в деревне являлось обязательным элементом подготовки к празднику, и это было само собой разумеющимся.

Другая особенность этого праздника заключалась в том, что он был периодом приема гостей из других деревень, празднующих свой джиен не в эту неделю. Приезжали в основном родственники. Многие информаторы особо указывали на обязательный приезд на этот праздник дочерей, выданных замуж в другие деревни. Они приезжали со всем своим семейством.

Прием гостей и гостевание повсеместно проводились по четко отработанному этикету. Гости приглашали персонально, заранее, специально развезая по деревням. Приглашающие обговаривали время приезда, количество гостей из данной семьи, причем приглашаемых семей было несколько. Прием большого количества приезжих требовал соответствующей подготовки: места для размещения гостей, заготовки продуктов.

Поездка на джиен также готовилась. Обращалось серьезное внимание на то, чтобы в гостях выглядеть хорошо. Поэтому шили наряды. В случае необходимости было принято одалживать друг другу праздничную одежду, сбрую для лошадей, подводу. Кроме того, каждая хозяйка, по обычаю, везла с собой угощение, размер и богатство которого, естественно, зависели от материального достатка. Однако были обязательны пара пышных калачей – *күмәч*, несколько больших круглых пирогов с ягодными начинками, пастилой – *паитет*, а также одна-две тушки вяленых гусей – *каклаган каз*. Пироги заворачивали в большую скатерть. Все ставилось на поднос или складывалось в специальный сундучок. Гости, приехавших с угощением, так и называли – *күчтэнгәчле кунак*, *өндәүле кунак*, им оказывались особые почести. Привозимые угощения являлись существенным подспорьем при проведении застолий и облегчали заботы хозяйки.

Массовый заезд гостей был, как правило, в четверг. Приезжали на украшенных подводах (с бубенцами, в гриву лошади вплетали ленты, на дуге – узорные полотенца), создавая максимум удобств для себя – на сиденья клали подушки, стелили одеяла. Въезжали в деревню с песнями, музыкой. Деревенские ребятишки открывали полевые ворота гостям, получая за это небольшой подарок – конфеты, орехи, монеты и т.д.

Для каждых вновь прибывших гостей хозяева, по обычаю, заново накрывали стол, угощали чаем. Под вечер организовывали общий ужин.

В пятницу утром обязательно топили баню. В ней поочередно мылись супружеские пары. Следует отметить, что баню топили каждое утро во все дни гостевания. Это входило в гостевой этикет: *кунакның хөрмәте – мунча* (“баня – высшая почесть для гостя”, – говорили татары. После бани обязательным было чаепитие. К чаю подавали *коймак* – небольшого размера оладьи из кислого сдобного теста, которые жарили на углях на сковороде в печи.

Ближе к полудню проводился званый обед – *аш*. На него приглашали родственников, друзей из своей деревни. Интересно отметить, что в деревнях Казанского уезда, особенно близлежащих к Казани, как правило, единодушно указывали на раздельное проведение этого званого обеда. На застолье мужчины приглашали муллу, женщин – его жену – *абыстай*. После того как мулла и абыстай уходили, гостям подавали пиво, иногда медовуху, начиналось веселье. В других уездах такое разделение и приглашение духовенства были необязательны. Более того, в джиенные дни допускались определенные отступления от предписаний ислама. Так, по наблюдениям Е.А. Малова, даже на пятничном молении народу в мечети было мало: “мужчины были заняты приемом гостей” (Малов, 1892. С. 22).

Порядок проведения джиенных застолий везде был одинаков: традиционная подача традиционных блюд предварялась выносом для всеобщего обозрения угощений, которые были привезены гостями. После этого пироги, калачи и прочее разрезали и подавали на стол.

Приглашенные на *аш* из своей деревни, как правило, угощения не приносили. Однако они должны были пригласить на застолье тех, кто приехал с угощением. Таким образом, количество застолий, на которые приглашались приезжие гости, за-

висело от количества семей, приглашенных из своей деревни. Иногда в один день они посещали четыре-пять и более домов. Приезжие гости могли остаться ночевать в доме, где проходило вечернее застолье. Наутро для них топили баню. В дни джиена выпивалось большое количество домашнего пива. По случаю праздника готовили и медовуху.

Другая часть праздника включала в себя молодежное гулянье и игрища. Они начинались с пятницы и проводились днем и вечером во все праздничные дни, даже в день отъезда гостей – в понедельник. Устраивали их на лугах, изредка – на деревенской площади. Наиболее массовым было пятничное гулянье. В этот день на месте гулянья шла бойкая торговля сладостями, галантерейными товарами – платками, украшениями и т.д. Торговцы продавали товар с лотков, устраивали торговые палатки, а в более крупных деревнях – целые торговые ряды. Юноши обязательно старались угостить девушек, купить им подарки.

Игрища включали в себя вождение хороводов – *түгәрәк уен*, различные виды догонялок – *таклы уйнау, кәтүле уйнау, тәкәле уйнау*. На этих игрищах считались допустимыми и широко практиковались совместные прогулки юношей с девушками, которые им нравились. Это называлось *озын уен* – “длинная игра”, *куышка бару* – “идти в шалаш”. Была масса других игр, сопровождаемых пением и пляской, – *жырылы-бикөле уеннар*. Наблюдалось и ансамблевое музицирование: инструментальный состав формировался вокруг искусных музыкантов. Количество участников ансамбля и состав инструментов варьировали в зависимости от собравшихся на джиен музыкантов. Чаще всего они состояли из двух–пяти гармоник – *гармун*, двух-трех скрипок, двух-трех натуральных флейт из полого стебля – *көпиш курай*, из нескольких гребней – *тарак гармун*. Посмотреть на молодежные гулянья приходили и взрослые.

Отличительную особенность молодежного гулянья составляло катание на подводах с песнями, гармонью. Катание проводилось по большому кругу, в середине которого проходили игрища.

В ряде джиенов Заказанья праздник начинался совместными игрищами, гуляньями молодежи всех деревень, входящих в данный джиенный округ. Чаще всего эти совместные игрища назывались *Кыр жыены* – полевой джиен (*кыр* означает “поле”, “луг”, “долина”). Описание такого полевого джиена оставил К. Фукс. Он наблюдал его в 1834 г. в д. Сая – джиен Биктау: “Около двух часов пополудни кончилось моление и со всех сторон начало стекаться множество людей на поле, которое в сей день назначено было местом собрания. Было более 6000 человек, пришедших из 16 окружающих деревень и из самой Казани. Наскоро построено несколько лавок с пряниками, орехами и прочим, но нигде не было в продаже вина. Несколько курайчеев, играя на скрипке, приглашали к пляске... По местам слышны были простонародные татарские песни... шум разговоров, ржание лошадей... пиликанье курайчеев... производили странное действие. Татарские девушки были одеты в лучшие свои платья, их лица натерты румянами... словом, все было употреблено, чтобы пригостество, по их вкусу, выказать в полном блеске. Но это удовольствие недолго продолжалось, ибо через три часа начали разъезжаться...” (Фукс. С. 123–126).

Джиенные дни были временем переезда молодухек на постоянное место жительства – в дом мужа. Это было характерно для обоих вариантов джиена. Участие довольно большого количества родственников, наличие обрядовых действий зрелищного характера, музыки и т.д. – все это привносило в деревенский праздник свою специфику.

Перечисленные выше характерные черты праздника, а именно традиционный прием гостей и своеобразные молодежные игрища, являясь общими для джиенов в целом, составляли суть *первого* варианта. Кроме того, в некоторых крупных торговых аулах в первый день праздника проводился базар с продажей более широкого ассортимента товаров, чем обычно в джиенные дни. Он назывался *жыен базары* – “джиенный базар”.

Второй вариант джиена в отличие от первого имел следующие особенности. Он был приурочен к ярмарке, проводимой в одном из сел. Нередко им было близлежащее русское село, где ярмарка приурочивалась к одному из христианских праздников. Поэтому джиены носили название этих праздников – *Микола жыены* (9 мая ст.ст.), *Тройча жыены* (Троица) и др. Иногда местом проведения ярмарки являлась татарская деревня, причем не обязательно крупная. Например, д. Ямбай, где проводилась такая большая ярмарка, в конце XIX в. насчитывала всего семь-восемь домов. Тем не менее по названию этой деревни назывался первый, довольно крупный джиенный округ – *Жамбай жыены*, который простирался около 10 деревень Мамадышского уезда Казанской губернии: Тат. Икшурма, Два поля Артыш, Азлы Арташ, Чабья Чирши, Б. Нырты, Ср. Нырты, Б. Арташ и др.

Посещение этой ярмарки вместе с гостями, приехавшими на джиен, было составной частью праздника. Интересно отметить, что ни женщины, ни девушки эту ярмарку не посещали. Туда ездили мужчины, юноши, мальчики и девочки до определенного возраста.

Накануне ярмарки или сразу по прибытии с нее в деревнях проводили сбор подарков для победителей предстоящих состязаний. Эти состязания составляли одну из главных особенностей джиена второго варианта. Характерно, что майдан проводили ежегодно на одном и том же удобном месте. Его устраивали на следующий день после ярмарки. Помимо традиционных состязаний – конных скачек, бега, борьбы, информаторы единодушно указывали на широкое бытование еще в конце XIX в. различных шуточных состязаний – таких, как бег в мешке, битье горшков, лазанье на гладкий столб и др. Праздничное гостевание, гулянье, веселье длились около недели.

Вместе с тем для некоторых районов характерно сочетание (переплетение) обоих вариантов джиена. В абсолютном большинстве деревень Тетюшского уезда Казанской губернии до сева проводили сабантуй с состязаниями, а летом – джиен первого варианта. Однако в центральных деревнях джиенных округов, объединяющих до 20–30 и более деревень, праздновали джиен второго варианта. Посмотреть на состязания, принять в них участие приходили со своими гостями и жители всех окрестных деревень, празднующих этот джиен, хотя призы для победителей собирались только в центральной деревне.

Несколько другое сочетание обоих вариантов джиена встречалось в Бирском уезде Уфимской губернии. Например, *Кайпан жыены* праздновали 15 деревень, объединенных названием *Кайпан тубәсе*. Первый день джиена – последняя пятница июня по ст.ст. – это приезд гостей, переезд молодухек в дом мужа. В этот же день юноши собирали по деревне подарки для одаривания победителей майдана. В субботу с утра хозяева с гостями отправлялись на джиенный базар в волостной центр Верхние Тетешли. По возвращении с него в д. Новый Кайпан устраивали майдан. Свой праздник называли Сабантуй. В отличие от обычного Сабантуя там было много гостей. В воскресенье же проводили джиен первого варианта на лугах между двумя деревнями – Новый Кайпан и Буляк арты Кайпан. Туда собирались со всех деревень этого джиенного округа. В центре располагались ряды торговцев сладостями, орехами. Тут же показывали медведей, верблюдов и других экзотических животных. Вокруг на подводах катались девушки, юноши, распевая песни. Молодежь каждой деревни “привозила” свою мелодию. Чуть в стороне, под деревьями, располагались семейные, угощались. Кстати, такие коллективные угощения во время джиена в целом характерны для районов Приуралья. Везде звучала музыка. Эти гулянья проводились днем. А под вечер *Сабан туге* устраивала д. Буляк арты Кайпан. Праздник продолжался до среды следующей недели, затем свой Сабантуй устраивали другие деревни. В эти дни по всем деревням проходили молодежные игрища.

Своеобразным был джиен в Златоустовском уезде Уфимской губернии. Мужчины одной деревни приглашали в гости мужчин другой деревни, соседней или удаленной на 30–40 км. Для них возле деревни у речки или ручья устраивали балаганы, ша-

тры. Там же в больших котлах варили пищу из пожертвованных продуктов и кипятили чай в самоварах. Празднество (угощение, игры, веселье) сопровождалось состязаниями в беге, скачках и борьбе. Праздник обычно продолжался два-три дня.

Бытование такого же праздника, но под названием *Сыт (Цыт)*, зафиксировано в деревнях Карасево (*Карасау*), Сафакулово (*Сафа күл*), Мансурово, Сюлюклино (*Селекле*), Кубай (*Кубакэй*) Челябинского уезда и в деревнях Аджитарово, Ачлыкулово Троицкого уезда Оренбургской губернии. Жители этих деревень считают себя мишарями. На подворно собранные средства для коллективного угощения покупали до 10 овец. Мужчины с гостями выезжали на луга, там для ночлега устраивали шалаши. Состязания начинались с борьбы. Затем проводили скачки, причем для взрослых скакунов на дистанцию 12 км, а для молодых – на 6 км. Завершались состязания соревнованием в беге. Победителей награждали. Последний такой праздник был проведен в 1929 г. Затем его стали называть *Сабантуй*.

Как видим, однотипные по форме и времени проведения праздники имели свои варианты, носили разные названия. Кроме указанных выше (*Жыен, Сабантуй, Сыт – Цыт*), на территории Уфимской губернии зафиксировано и название *Сагыл*.

В этой связи следует отметить и летний праздник пермских татар, проводимый под названием *Сабан туе*. По структуре, функциональному назначению он ближе к празднику джиен второго варианта. Кстати, в Осинском уезде встречалось и название джиен, например *Сараш жыены, Барда жыены* (другое название этого джиена – *Кажмакты*, по древнему названию д. Барда). В целом в этом уезде, куда входили волости Сарашевская (деревни Сараш, Барда, Танып и др.), Красносельская (деревни Мал. Ашп, Карьево, Усть-Турка и др.), бытовали оба термина – и *сабантуй* и *джиен*. Например, в деревнях Мал. Ашп, Карьево свой праздник называли *Сабантуй*, а в д. Усть-Турка – *Жуа жыены*. Как и джиен второго варианта, праздник у пермских татар проводился после сева, был приурочен к ярмарке в соседнем, как правило русском, селе. Накануне праздника съезжались много гостей. Наутро отправлялись на ярмарку, а во второй половине дня проводили сбор подарков, при этом юноши во главе с мужчиной пожилого возраста исполняли специальные куплеты – *сөрән жыры*. Анализ текста куплетов показывает, что по содержанию они отличались от закличек, исполняемых перед весенним (до сева) *сабантуем*. В данном случае воздавалась хвала дарителям. Заходя во двор, пели:

*Ошбу баскычларга басмас идем,  
Баскычлары бидьян агачы.  
Ошбу йортка кермәс идем,  
Хужалары – сандугач баласы.*

(Не стал бы наступать на это крыльцо, да оно из яблоневого дерева. Не стал бы заходить в этот дом, да хозяева его, что птенцы соловья.) Заходя в дом, пели другой куплет:

*Ошбу да гына өйнең идәннәре,  
длә нигә закройлап салынган,  
Безгә генә дигән бүләкләре  
Чарыклык түзлегенә салынган.*

(Пол этого дома заслан в закрой. Для нас предназначенные подарки сложены на полу для лучин.) Получив подарок, хвалили молодую:

*Ошбу өйнең идәннәре  
Берсе имән, берсе тал.  
Йөзөң, алма, күзләрең ай,  
Авызларың, шикәр, телләрең бал...*

(Половицы этого дома одна дубовая, другая из ивы. Лицо твое, как яблоко, глаза, как месяц, уста сахарные, речь (язык), как мед) – д. Енапаево Красноуфимского уезда.)

Состязания на майдане были типичные – бег, борьба, скачки. Не отличался и порядок награждения: лучшим дарили полотенца, платки, отрезы ситца. После майдана, как и повсеместно, юноши и девушки устраивали коллективные игрища.

Сближает сабантуй пермских татар с праздником джиен то, что это было время гостеваний, сбора родственников, друзей. В всех деревнях в эти дни организовывали поочередное угощение, называемое *Әртиле жөрү* – “ходить артелью”, *кунаклашу* – “гостевание”. По предварительной договоренности несколько пар родственников, друзей примерно одного возраста ходили друг к другу в гости. В этом принимали участие и гости, приехавшие из других деревень. В д. Агафонково Красноуфимского уезда в дни Сабантуя гостили друг у друга две семьи, о которых говорили: *сабан туенда катнаша торган кешеләр* – те, кто гостит друг у друга в дни сабантуя, подчеркивая этим большую близость, дружбу. Ехали в гости всей семьей на подводе. Сутки гостили у одних, следующие – у других. Наутро топили баню, т.е. полностью соблюдали этикет гостеприимства.

Типологически ко второму варианту джиена относится и летний (после сева) праздник татар Ставропольского уезда Самарской губернии (мелекесская группа татар-мишарей) – *Майдан*. Характерная его особенность заключалась в строгой очередности проведения праздника по деревням, объединенным в “свой круг”. Зафиксировано бытование трех таких кругов. Первым по сроку проведения был круг деревень, расположенных в восточной части региона *Уфа ягы* – “деревни Уфимской стороны”. Праздник начинался 5 мая по ст. ст. в д. Файзуллово, на следующий день – в д. Мочай, затем поочередно в деревнях Верхняя Тюгальбуга, Старая Тюгальбуга. Новый Сантимир. Средний Сантимир и Старый Сантимир.

После завершения Майдана в этом кругу деревень праздник начинали деревни второго круга, “расположенные в степной стороне”, “в стороне Ульяновска” – *кыр ягы авыллары*, *Ульянка таба*. В этом кругу очередность празднования была следующей: деревни Широкий, Кызыл су, Теплый стан, Губан, Андреевка, Елховый Куст, Мосеевка, Филиповка, Мордово озеро, Аллагулово, Сабакай, Мелекес. Информаторы отмечали, что жители этих деревень посещали праздники как в своем кругу, так и в соседних. Третий круг включал деревни Енганаево, Уренбаш. Попоу, Калмаюр, Уразгильдино, Тат. Урайкино, Асаново, Абдуллово, Ертуганово, Боровка – всего 10 деревень.

Повсеместно праздник проводился одинаково и состоял из сбора подарков, состязаний и молодежных игрищ. Сбор подарков – *бүләк жыю*, *сөлге жыю*, *эйбер жыю* проводили накануне несколько мужчин среднего возраста – *урта ирләр* или пожилые. Подарки прикрепляли к шесту. Как и у всех татар, одно из самых лучших полотенцев из приданого должна была выделить молодуха. Остальные хозяйки давали отрезы ситца, салфетки, платки и т.д. Старушки выделяли полотенца, платки, особые головные уборы – *тастар*. Собирали и яйца. Их сдавали в магазин, а иа вырученные средства покупали подарки.

Состязания проводили во второй половине дня, после полуденного молебна – *Жомадан соң*. На майдан собирались все жители аула, от мала до велика. Мелкие торговцы выносили свой товар: конфеты, пряники, семечки, орехи и т.д.

Посмотреть состязания, иногда и принять в них участие приезжали русские из соседних деревень. Девушек, молодых женщин, как и повсеместно на празднике джиен, катали на лошадях вокруг майдана, по деревне. Еще до завершения состязаний начинались молодежные игрища: водили хоровод, пели, плясали.

Под названием “джиен” в отдельных деревнях проводили и организованный сбор дикорастущих ягод – земляники, малины (*жиләк жыены*, *жиләк атнасы*). Община строго следила за тем, чтобы до поры не вытаптывали ягодники. Первый день сбора ягод был праздником. В нем принимали участие не только жители своей деревни, но и приглашенные родственники из других деревень. В лес за ягодами ехали на подводах, с гармонистами. Там устраивали и игрища. В д. Каенлык Тетюшского уезда в виде праздника под названием *Майуны* (от даты его проведения –

10 мая по ст.ст.) проводили сбор целебных трав. Накануне в деревню съезжались гости. А утром все отправлялись в лес за травами. Молодежь устраивала игрища. Туда же выезжали и торговцы.

Не менее самобытным моментом годового цикла праздников являлись **коллективные выходы на природу с угощением**. В них участвовали не все жители деревни, а группа семей – родственников, друзей. Их проводили по предварительной договоренности в погожие дни, свободные от сельскохозяйственных работ. В заранее облюбованные места выезжали несколько семей, часто с ночевкой: везли не только еду, но и необходимые постельные принадлежности. Это называлось *тэкәгә чыгу* – “выход на барана”, ибо обязательно резали барана. Старались отъехать от деревни подальше. Если же “выход” был кратковременный, без ночевки, то его называли *тавыкка чыгу* – “выход на курицу”. В этом случае либо брали с собой приготовленную курицу, либо отваривали ее в котле на костре.

Помимо семейных “выходов”, были приняты “выходы” на природу отдельных групп женщин или девушек. Обычно там устраивали чаепитие. Особенно любимым для этого был период цветения черемухи, все “выходы” на природу обобщенно называли *хозура чыгу*, *сахара*, *сахрага чыгу* и т.д.

Подобные празднества с коллективным угощением, чаепитием, игрищами были характерны для восточных регионов проживания татар (Уфимская, Оренбургская, Вятская губернии). Бытовали они и у касимовских татар, которые выезжали на берега рек Оки, Мокши (Касимовский уезд Рязанской губернии, Елатомский уезд Тамбовской губернии).

В деревнях кряшей бытовал “Праздник березы” – *Каен бэйраме*. Он был приурочен к Троице. Главным его участником была молодежь, особенно девушки, которые к празднику обязательно стремились сшить новое платье и приобрести другие обновки. Девушки (одни или в сопровождении парней) шли в лес “завивать березу” – *каен башын бэйләу*. В лесу березу украшали лентами, платками, полотнянами. Иногда березу срубали и приносили в деревню, где так же украшали. Интересное описание праздника *Каен бэйраме* записано в д. Елтань Чистопольского уезда Казанской губернии. В этот день парни и девушки шли в лес, срубали облюбованную березу и с песнями несли ее в деревню на площадь, где и устанавливали. Вокруг березы начинали водить хоровод. Находчивый голосистый парень был руководителем праздника. Он собирал с девушек платки, ленты и ими украшал березу. Затем начиналась игра, напоминающая “фанты”. Ведущий наугад брал с дерева предмет, и хозяйка его должна была спеть или сплясать и т.п. Таким образом, все девушки поочередно участвовали в игре. Характерно было исполнение лирических, любовных куплетов, связанных с предстоящим замужеством:

*Ай әйлибез, әйлибез.  
Каен башын бэйлибез.  
Жалтан дигән асыл илдә  
Актык жәбезне жәйлибез.*

(Ай, айлибез, айлибез, завязываем вершину березы. В стороне (краю) с красивым названием Елтань проводим последнее лето.)

*Жөгетләр булсан, жөгет бул.  
Көмеш кизер каешжәйгәнә.  
Жөгет гомере ике килмәс,  
Жаччы жибәр жаның сөйгәнә.*

(Если ты джигит – будь настоящим. В узду вставь серебро. Молодость дважды не приходит, посылай сватов той, кого любишь.)

Завершая праздник, березу несли к реке, там ее ломали и бросали в воду. Смотреть игры собирались все жители деревни, но к реке отправлялась только молодежь.

Завершая анализ весенне-летних обрядов и праздников, нельзя не отметить **молодежные игрища** как один из видов общения молодежи в свободное от работы время под открытым небом, в специально для этого предназначенном или произвольно выбранном месте (на улице, у околицы, в поле, на лугу и пр.). В исторической и художественной литературе бытовало мнение о замкнутом образе жизни татарской молодежи, особенно девушек, якобы вызванном запретами ислама, шариата. На самом деле это было не так.

Выше уже отмечалось, что молодежные игрища являлись неотъемлемой частью традиционных народных праздников Сабантуя и Джиена. Помимо этих праздничных игрищ, проводились и другие, причем они были характерны для всех групп татар.

*Кичке уен* – “вечернее игрище” – устраивали в погожие дни в свободный от полевых работ период – после сева до сенокоса. Иногда информаторы указывали на ежедневное их проведение. В таких случаях они представляли собой общение девушек или юношей (реже и тех и других вместе), живущих поблизости.

В аулах, расположенных по берегам крупных рек, таких, как Кама, Вятка, Ока, Мокша, Пожар, Иртыш и др., в период половодья бытовали игрища молодежи, которые так и назывались: “смотреть половодье” – *Жәю багу, таишкын карама*, “джиев половодья” – *ташу жыены*, “весенние игрища в пойме” – *язгы тузай уеннары* и др. Характерная особенность этих игрищ заключалась в том, что в них принимала участие молодежь нескольких деревень, хотя организатором традиционно выступала молодежь одной деревни, на лугах которой они и проводились. Обращает на себя внимание бытование их в деревнях мишарей, у которых в другое время молодежные игрища были редким явлением. Обязательным было вождение хоровода, при этом парни с девушками держались не за руки, а за полу одежды, за платок.

Повсеместными были еженедельные пятничные игрища. В них участвовала вся деревенская молодежь. Чтобы не вызывать недовольства религиозных людей, они проводились в укромных местах, на окраине села, на лугу. В зависимости от места проведения само игрище называлось *наратлык* – “камышы”, *ындыр арты* – “за гумном”, *кала тавы* – “крепостная гора”, *айсалан* и т.д. В большинстве деревень их устраивали под вечер – *өйләдән соң*, хотя встречалось проведение и в первой половине дня. Утренние игрища, как правило, были девичьими. причем и гармонистами на них были девушки.

В одну из пятниц молодежь нескольких деревень устраивала совместные игрища. Нередко их называли *каришы уен* – “встречные игрища”, возможно потому, что их организаторами поочередно являлась молодежь то одной, то другой деревни. Ведь говорят же в народе “*кунак ашы – кара-каришы*”, что означает обязательность поочередных взаимных угощений. Иногда слово *каришы* включалось и в само название игрища, указывая конкретное место проведения – напротив такой-то деревни: *Шода каршы, Остееял каршы, Тазлар каршысы* и т.д. В ряде деревень на эти совместные игрища девушки съезжались накануне, останавливаясь у родственников, подруг. Гостили два-три дня. По этому поводу обязательно готовили домашнее пиво.

В целом следует отметить, что в каждой местности были свои традиционные игрища, служившие местом знакомства, общения молодежи как своего аула, так и ближайшей округи.

## ОСЕННЕ-ЗИМНИЕ ОБРЯДЫ И ПРАЗДНИКИ

Осень, начало зимы – время достатка. Оно сопровождалось, в основном, приемом гостей из числа родственников, друзей.

С установлением устойчивых холодов начинался период заготовки мяса впрок. Каждая семья специально для этого откармливала бычка, телку или лошадь. День закармливания животного превращался в небольшой семейный праздник: на угоще-



ние звали и самых близких родственников. Позднее же, в удобное для себя время, приглашали в гости более широкий круг родственников и друзей, в том числе из других деревень. Осуждая жадного, говорили: “*Сугым сует, насел-ыруына да авыз иттерми бит ул*” (“Заготовив мяса, даже родственников не угостил”). В большинстве татарских деревень (татар-мусульман) это не было приурочено к определенному дню, и этот день не был единым для всех односельчан.

Но кое-где, наоборот, эти гостевания проводились в строго определенное время. Отличительной чертой их являлось то, что они были приурочены к престольной ярмарке в соседнем, как правило, русском селе. Порядок проведения праздника во всех деревнях был одинаков. Гости съезжались в деревню накануне ярмарки. На следующий день с утра все ехали на базар. Вернувшись с него, проводили застолье, шли в гости к родственникам, друзьям. Угощения были поочередными и назывались *артиле йерү* – “ходить артелью”, гостили три-четыре дня. Для гостей (по этикету) каждый день топили баню. Названия этих праздников соответствовали названию того села, где проходила ярмарка (*Ежоу базары, Учнис базары* и т.д.), или престольного праздника (*Пукрау* – Покров, *Роштуа* – Рождество и т.д.).

Такой тип праздника был характерен для татар, проживающих в Глазовском уезде Вятской губернии, а также в Пермском, Кунгурском, Осинском, Красноуфимском уездах Пермской губернии. В остальных районах проживания татар-мусульман они встречались лишь в отдельных деревнях. Так, жители д. Иштырь Лаишевского уезда Казанской губернии свой праздник проводили в конце августа – начале сентября под названием *Иван базар* (ярмарка в с. Елагине). Праздник деревень Ишкеево, Сартык, Никифорово Мамадышского уезда, назывался *Пукрау жыены*, ибо был приурочен к Покрову – престольному празднику русского села Тавели, проводимому в начале октября. Так же назывался джен деревень Кувады, Нижн. Суксы, Верх. Суксы Мензелинского уезда Уфимской губернии. Покров же праздновали, по словам Я.Д. Коблова, многие деревни Тетюшского уезда, в д. Биек Тау Елабужского уезда “в рождественские праздники мусульмане ходят друг к другу в гости, пользуясь взаимным угощением”. Он также отмечал их приуроченность к престольной ярмарке в русском селе. В целом же “празднование состоит в хождении по гостям, в разгуле и вообще в свободном, веселом времяпрепровождении” (*Коблов. С. 41*).

В осенне-зимних общественных обрядах и праздниках особое место занимали помочи – *өмә*, устраиваемые для быстрого проведения трудоемких работ в крестьянском хозяйстве, таких, как обмолот хлеба, заготовка древесины, постройка дома и т.д. Среди них выделялись молодежные: на коллективные работы молодежь, как правило, шла охотно, умела порой нелегкий труд сделать праздником, в завершение объема работ устраивала игрища.

Среди татарской молодежи наиболее ожидаемыми, значимыми были помочи по обработке заколотых гусей – *каз өмәсе*. Проводили эти помочи поздней осенью, с наступлением устойчивых холодов. Приглашали на них девушек. Устраивали их почти в каждом доме. Уже сам процесс труда был праздником, так как давал возможность продемонстрировать проворство, умение, сноровку более опытным в этой работе девушкам, получавшим соответствующую оценку хозяек, пожилых женщин. *Каз өмәсе* становилась местом активного общения. Поэтому участие в них считалось престижным, почетным, желанным. Иногда девушки заранее договаривались с хозяйкой, чтобы она не обошла их приглашением. За это оказывали ей посильную помощь по хозяйству, вплоть до участия в жатве и т.д.

Девушки собирались, в основном, с утра. Работа спорилась под разговоры, шутки, смех, любимые песни. Затем обработанных гусей несли на коромыслах на родник, чтобы промыть их в ключевой воде. Девушек сопровождали юноши с гармонистом. Было много шуток, песен. Информаторы из д. Смаиль Малмыжского уезда Вятской губернии рассказывали, что обычно, отправляясь к роднику, девушку

или одного из парней обряжали в вычурные одежды так, чтобы его никто не узнал, – *исэкэй ясьйлар*. Ряженный дурачился, веселил собравшихся.

Ко времени возвращения работниц хозяйка готовила олады на гусином жиру и устраивала чаепитие, после которого они расходились по домам. А вечером их снова собирали в этот дом на угощение. Сюда приглашали и девушек, гостивших в деревне, – *кунак кызлары*. Помочь стремились все. Говорили: “*Биш казына да ун-унбиш кыз жыела иде*” (“И на пять гусей собирали десять–пятнадцать девушек”).

Помимо *каз өмәсе*, в XIX в. широко распространены были помочи по изготовлению войлока – *тула өмәсе*, помочи по обработке холстов – *киндер тукмаклау*. По сведениям информаторов, эти помочи также сопровождалась исполнением песен, завершались играми.

**Период зимнего солнцестояния, Святки** оформлялся как праздничное время у крышен и бытовал под названием *Нардуган*. Из татар-мусульман – лишь у живущих в Слободском (*Чибитья*) и Глазовском (*Вожо, Божо*) уездах Вятской губернии (чепецкие татары). Основные моменты праздника были следующие: подворное хождение ряженных, гадания на кольцах с исполнением подблюдных песен – *йөзек салу*, различные гадания о судьбе, суженом и т.п. Рядились в различные одежды. Обычно, изображая медведя, козу, надевали на себя вывороченные шубы, шапки; одевались “нищим”, “стариком”, “старухой”, “цыганями”, юноши – в девичий наряд, старики – “невестой” и т.д. – одним словом, “пострашнее”, “посмешнее”. При этом тщательно маскировали лицо, всячески стремились быть неопознанными. Следует особо подчеркнуть, что ряженные в татарских деревнях никогда не пели, не высказывали каких-либо пожеланий. Вдоволь наплясавшись, накривлявшись, они шумной толпой переходили в другой дом. Иногда ряженных угощали, но чаще всего они уходили ни с чем.

Характерно замечание информаторов, что уже в конце XIX в. татары-мусульмане, проживающие в деревнях Глазовского уезда, как правило, ряженных выпускали неохотно. Более того, чинили всякие преграды на их пути: в сених убирали половицу, так что ряженные падали в образовавшуюся дыру, или у порога ставили большой таз с водой и т.п. Здесь сказывалось влияние мусульманского духовенства, которое всячески стремилось искоренить праздник из народного быта как проявление язычества. И наоборот, в с. Кариино и в деревнях, в которых татары жили вперемжку с бесермянами, охотно выпускали к себе в дом ряженных. Считалось, что если пустишь ряженных, то урожай будет хорошим (*чибитьяне кертсән, ашлык яхшы була*). Ряженных угощали сушками или специально для этого испеченными из конопки булочками, лепешками.

Гадания в новогоднюю ночь наблюдались и у татар-мишарей. В отдельных районах они назывались *нардуган*. Однако если у крышен в них принимали участие и юноши (а зрителями могли быть и семейные), то у мишарей это были сугубо девичьи гадания, кто-нибудь из пожилых женщин присматривал за ними. Докучливым юношам, пытавшимся подглядеть эти гадания, девушки “могли накликать беду”:

*Тыңлаганны тынырсың  
Жиде еллык шымырсын.  
Жиде еллык шымырмаса,  
Житмеш еллык шымырсын.*

(Пусть подслушивающего 7 лет лихорадит, если не 7 лет, то 70 лет лихорадит.)  
Подшучивали иад ними:

*Ай ындырчы, ындырчы.  
Коры потын сындырчы.  
Тэрээ саен йөрөгәнче,  
Мыгеҗиңны кыргыңчы.*

(Тот, кто ходит по подворью, сломай же ногу. Чем ходить под окнами, лучше сбрей свои усы.)

*Пич алдында кайнар сөтләргә,  
Кашык алып кал сәнә.  
Азбар саен йерегәнче,  
Ылаба башын яб сәнә.*

(На шестке горячее молоко, возьми ложку и глотни. Чем ходить по дворам, покрыв крышу своего дома.)

Большое место в рождественско-новогодних посиделках, играх девушек занимали и другие виды гаданий. В разных деревнях записано около 20 способов гаданий о суженом, предстоящем замужестве и прочем, причем многие с вариантами. Наиболее часто встречающимися были следующие гадания. Ночью заходили в сарай (иногда чужой) и в темноте хватали за ноги овец. Если овца попадалась молодая, то и муж будет молодой, если старая – старый, а если попадался баран, то муж будет вдовцом и т.д. Гадали по звуку – *тын тыңлау*, *тынга бару*. Разновидностей этого гадания было много: подходили к окну какого-нибудь дома и слушали о чем говорят, по-своему интерпретируя услышанное; по звукам определяли, с какой стороны придут сваты, и т.д. Гадали с помощью курицы, внесенной в дом: если курица принималась пить воду, то муж будет пьяницей, начинала клевать зерно, то его семья будет хлебосольной. Из скирды снопов наугад доставали колос. Если в колосе было много зерен, то это предвещало выход замуж в большую семью, если же зерен мало, то семья будет немногочисленной; из поленницы брали полено: если оно было гладким, то муж якобы будет красивым, и т.д.

Кроме подобных гаданий, бытовали и такие, по которым старались определить, каким будет предстоящий хозяйственный год. Например, выносили на мороз прялку. Если она покрывалась инеем, то это предвещало хороший урожай льна.

**1 января как день нового года** особо отмечали чепецкие татары. В этот день ходили по домам соседей, родственников с пожеланием благополучия в новом году, богатого урожая, хорошего приплода скоту.

*Яңа елыгыз котлы булсын,  
Ашлыгызгыз яхшы булсын,  
Башагы биш карыш булсын.  
Сыерыгыз сөтле булсын,  
Атыгыз көчле булсын..*

(Пусть новый год для вас будет благополучным, урожай хорошим, каждый колос в 5 вершков, пусть ваша корова будет молочной, а лошадь сильной.)

Все новогодние пожелания начинались со слов *аягым жиңел булсын* (пусть легкой будет моя нога...).

В деревнях Глазовского уезда накануне праздника Нового года специально приглашали зайти в дом одного из мужчин, у которого, считалось, “нога легкая”. Верили, что посещение такого человека принесет удачу и благополучие в новом году. Боялись, чтобы первыми в дом не вошли калека, неудачник или женщина (какое счастье они могли принести?). Поэтому до полудня ни женщины, ни больные мужчины вообще не выходили из дому.

Пришедших с пожеланиями благополучия обязательно угощали. Если это был мужчина, то накрывали на стол, юношей угощали домашним пивом, а детям давали конфеты, пряники, яйца, немного денег. В этот день обязательно что-нибудь стряпали, чтобы год был спокойным, – *еллар тыныч булсын, дин*.

Отмечали этот день и в ряде деревень татар-мишарей, касимовских татар. В день праздника Нового года (или на Рождество) специально для раздачи детям пекли небольшие круглые шарики из ржаного пресного теста – *чигелдэк*, касимовские татары называли их *ишишири*. Пекли их на поду печи в большом количестве, так как бытовало следующее поверье: это необходимо сделать, чтобы было много овец, в

целом скотина хорошо плодилась, не болела. Хозяйки эти шарики скармливали овцам, корове, чтобы у них были двойни.

У казанских татар ни период зимнего солнцестояния, ни 1 января как день нового года не праздновались. Однако в ряде деревень информаторы отмечали, что в этот день “не оставляли печь пустой”, обязательно что-нибудь пекли, с пожеланием, чтобы год был сытым, мороз не смог дом выстудить, т.е. чтобы было благополучие. В целом ивогодний цикл обрядов и праздников по григорианскому календарю сформировался лишь у части татар сравнительно поздно под влиянием славянской (русской) и финно-угорской среды.

В советское время в традиционной праздничной культуре слишком многое было отнесено к разряду религиозного, неприемлемого для социалистического общества, хотя известно, что чисто религиозные моменты в народных праздниках занимали незначительное место. Их запретили, от них просто отказались, даже от народных нерелигиозных праздников, какими были сабантуй, джиен. Тем самым был разрушен механизм воспроизводства традиционной праздничной культуры, ее этнического своеобразия.

Развитие обрядности у татар в XX столетии характеризуется теми же процессами, которые наблюдались в формировании советских обрядов и праздников вообще. В первую очередь стали внедряться новые общественно-политические и государственные праздники, посвященные значительным датам в жизни Советского государства, Красной Армии. Их подготовке уделялось большое внимание. В частности, уже в 20-е годы XX в. с большим подъемом отмечалась годовщина образования Татарской АССР. При ТатЦИКе создавались специальные комиссии по организации этих торжеств. 25 июня, день провозглашения автономной республики, стал всенародным праздником. Этому способствовало не только объявление 25 июня нерабочим днем, но и стремление организаторов привнести в него национальный колорит.

Наряду с парадом красноармейских частей, демонстрацией трудящихся, торжественными собраниями и праздничными концертами в Казани ко дню празднования первой годовщины образования ТАССР был приурочен народный праздник Сабантуй. А в 1925 г. республиканской комиссией было рекомендовано повсеместно, где возможно, приурочить празднование Сабантуя и Джисна к моменту пятой годовщины республики. Постепенно это стало нормой.

В 20-е и 30-е годы XX в., как и в других районах страны, велась большая работа по пропаганде, повсеместному распространению, внедрению и других советских праздников, таких, как годовщина Октябрьской революции, 1 Мая, 8 Марта и т.д. В газетах, журналах, специальных изданиях в доступной форме, на родном языке разъяснялась суть праздников, издавались сборники стихов, песни, которые рекомендовалось использовать при проведении торжеств. Одновременно эти годы характеризовались усилением атеистического воспитания, борьбы с религиозными обрядами и праздниками (Уразманова, 1984. С. 8–9). Все это способствовало тому, что уже в довоенные годы советские праздники широко вошли в быт народа, а религиозные постепенно теряли свои позиции.

Из традиционных праздников сохранился лишь Сабантуй. Правда, в советское время шел интенсивный процесс унификации, сложения единой для всех татар формы его бытования. Исчезли локальные различия, наблюдавшиеся в традиционном быту, едиными стали сроки его проведения – после завершения весенних полевых работ, перед началом косовицы, когда для жителей села наступает небольшая передышка в напряженном летнем сезоне. Характерно поэтапное его проведение: сначала Сабантуй празднуют по отдельным аулам, а на следующей неделе проводится районный (или в субботу – по деревням, а в воскресенье – в райцентре). Завершающим является Сабантуй в столице Республики – Казани.

Сложилась и единая форма праздника. Из него ушли те моменты, в которых активное участие принимали дети: сбор продуктов для приготовления “каши” – *дәрэ*

*боткасы, карга боткасы*, сбор по домам крашенных яиц. Эти обряды были отнесены к разряду религиозных, объявлялись “унижающим достоинство” побира-тельностью.

Следует отметить, что постепенно Сабантуй воспринимается как национальный праздник татарского народа: его стали отмечать те группы татар, которые в прошлом его не праздновали, в том числе сибирские татары. И уже как национальный татарский праздник его празднуют во многих городах, где в процессе миграции появился значительный контингент татар, например в Москве, Ташкенте, Петербурге, Самаре, в ряде городов промышленного Урала и др. Почти повсеместно он проходит 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, т.е. он вобрал в себя функции традиционного летнего праздника Джиен.

Главным, наиболее любимым и самым популярным видом состязаний на сабантуях по-прежнему остается национальная борьба. Начинают ее два мальчика дошкольного возраста (иногда два старика). Затем поочередно выходят на ковер мальчики-школьники, юноши, мужчины среднего возраста. Громом аплодисментов встречают зрители каждый удачно проведенный прием. Тот, кто сумел положить на лопатки своего противника, получает подарок из вещей, собранных у населения.

Кульминационным моментом не только в этом виде состязаний, но и в целом Сабантуя является борьба батыров, т.е. тех, кто вышел победителем в предварительных схватках. А когда на ковре остаются два непобежденных борца, страсти накаляются до предела. Следует отметить, что поединки демонстрируют не только силу, ловкость, мастерство, мужество батыров, но и их спортивное благородство, уважительное отношение к сопернику.

Победитель в борьбе получает самый ценный подарок. В настоящее время призы бываю довольно крупные, особенно в городах: ковры, радиоприемники, стиральные машины, настенные часы и т.д. Иногда батыр по традиции получает живого барана.

Одновременно с борьбой (предварительные схватки) на другой стороне майдана пробуют себя силачи. Здесь соревнуются в подъеме тяжести – гири (пудовой, двухпудовой), иногда штанги.

Большое оживление вносят различного рода шуточные состязания, которые проводятся в это же время на майдане. Их довольно много. В основном это различные состязания в беге: бег с ручкой ложки во рту с положенным на нее яйцом; бег с ведрами на коромысле, наполненными водой (иногда такой забег организуется только для мужчин); бег в мешках; бег по двое, когда нога одного привязана к ноге другого. Много смеха вызывает бой мешками, набитыми сеном, который ведут, сидя на бревне, или состязание, во время которого нужно с завязанными глазами разбить палкой горшок, стоящий на земле. Очень популярны перетягивание каната, балки, лазанье на высокий гладкий столб, наверху которого подвешен приз (иногда живой петух в клетке), и т.д.

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

Одновременно проводятся состязания певцов, чтецов, танцоров. Молодежь водит хороводы, устраивает танцы. Характерной чертой всех состязаний является то, что любой присутствующий в любой момент может включиться в них. Единство выступающих и зрителей делает Сабантуя настоящим праздником.

Состязания длятся с 10–11 утра до 2–3 часов пополудни. Поэтому сюда выезжают продовольственные магазины, столовые, буфеты, идет бойкая распродажа сла-

достей, печеных изделий, соков, воды, чая. Если Сабантуй проводится на расстоянии от села, то нередко на лужайке устраиваются семейные чаепития за самоваром, который берут с собой.

После окончания соревнований на майдане народ расходится по домам. А под вечер молодежь снова собирается на вечерние игрища – *кичке уен*. Сейчас их иногда называют вечерний сабантуй. Их проводят на краю села, на лугах, иногда на месте дневного майдана, в последнее время нередко в клубе. Вечерние игрища характерны для сельской местности. Именно вечером здесь организуют состязания певцов, танцоров, тцецов, особенно если насыщенной была дневная программа.

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

Некоторые из этих праздников стали всенародными. К таковым, в частности, относится Новый год. История его бытования среди татар сравнительно коротка. Несмотря на то что первый день нового года по всей стране был объявлен официальным праздником с выходным днем еще в декабре 1918 г., среди татар он начал отмечаться гораздо позже. Толчком к этому послужило обращение секретаря ЦК Компартии Украины П.П. Постышева, опубликованное в газете «Правда» 28 декабря 1935 г., 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 общественных местах – 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. Огромные елки украшаются 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. Такие площадки становятся центром массовых катаний 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 площадь, 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 таковому относится и празднование 8 Марта. Правда, масштабы его более скромны. Это главным образом выходной день, как правило, с подарками, поздравлениями как по месту службы, так и в семейном кругу.

Форма проведения, размах всех остальных праздников, установленных (“подаренных”) государством, зависят от организаторов, в том числе от размеров финансирования со стороны местных органов. Особо зрелищным бывает День Республики – 30 августа, организуемый не только в Казани, но и в других крупных городах Татарстана. Именно эта зрелищность – праздничное оформление мест проведения праздника, участие известных артистов (профессиональных и самодеятельных), показательные выступления спортсменов, игровые площадки для детей, множество торговых точек – привлекает на праздник тысячи горожан и гостей.

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

## ОБЩЕСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ И ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА



## ГЛАВА 13

## ОБЩЕСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ И КУЛЬТУРА

**Ф**ормирование и функционирование общественной жизни народа зависят от многих факторов. У татар, потерявших во второй половине XVI в. государственность и возможность развивать свою городскую (значит, и профессиональную) культуру, она имела замкнутое пространство для функционирования, ограниченное рамками сельской общины, и урезанную интеллектуальную базу. Общественная жизнь опиралась в основном на традиционные обычаи, которые, в свою очередь, сами нуждались в новом осмыслении в контексте происходящих в татарском и российском обществе изменений. Перемены, которые наметились в общественной жизни России в конце XVIII в., создали определенные политико-правовые, экономические и интеллектуальные предпосылки для кардинальных изменений духовной жизни татарского народа. Среди них в первую очередь необходимо выделить участие татар в органах местного самоуправления, создание иациональной системы народного образования, средств массовой информации и книгопечатания, которые в конечном счете стали основой формирования обновленной общественной жизни народа.

## НАРОДНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И КУЛЬТУРА

Народное образование у татар как разветвленная система формировалось еще в Волжской Булгарии, традиции которой развивались в период и Золотой Орды, и Казанского ханства. После потери татарами государственности объективные условия для функционирования высокоразвитой культуры исчезли. Это коснулось и народного образования, которое потеряло и государственную поддержку, и материальные основы существования. Только в конце XVIII в. возникли определенные условия для его восстановления. В силу отсутствия педагогических кадров, утери многих местных традиций учебные заведения возрождались по типу среднеазиатских. Во-первых, потому, что к этому времени Средняя Азия, состоявшая из нескольких самостоятельных ханств, являлась одним из главных центров мусульманской образованности, где основным очагом ее была Бухара. И хотя научная мысль в мусульманском мире давно уже потеряла былой прогрессивный характер и застыла в своей клерикальной и схоластической исключительности, тем не менее сюда стекались “искатели света ислама и восточной философской мудрости” не только из России, но и из других мусульманских стран (*Валидов* С. 26). Во-вторых, к этому времени татарские купцы постепенно восстанавливали торговые связи со Средней Азией. Они привозили много рукописей и книг, которые тогда высоко ценились среди казанских татар. Представители купечества 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, имел почет, ему давали большую махалля и величали *дзулла* – великий мулла. Выпускники бухарских



медресе не ограничивались исполнением обязанности имама в махаллинской мечети, они открывали медресе, собирали учеников – *шажертлар* и готовили рядовых священнослужителей для махаллы, а некоторые из шакирдов этих медресе продолжили свое образование в Бухаре. И.Г. Георги еще в конце XVIII в. обратил внимание на то, что у татар во всякой деревушке имеется “особо великая моленная хранилища и школа, даже в больших деревнях есть подобные сим девичьи школы”.

У татар учебные заведения разделялись на два типа – *мәктәб* (низший) и *мәдрәсә* (средний и высший). Мектеб как и начальная школа существовала при каждой мечети, которой руководил мулла своей махаллы. Классы или отделений, а также определенных учебных программ в мектебе не было. Преподавание велось с каждым учеником персонально по книгам, содержание которых состояло из догматов веры и иррациональных рассказов, обычно из жизни святых пророков. 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 *остабикә* или *абыстай*. Приемы обучения здесь были те же, что и в мектебе, но запрещалось обучение письму.

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. Они жили приношениями и дарами учеников.

Медресе, как и мектебы, состояли при мечети и находились под заведованием махаллинского духовенства. Но не каждая махалла 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, который мог организовать такого типа учебное заведение. В Казани, например, каждая махалла имела свое медресе, правда, не все из них пользовались одинаковым авторитетом. Так, в конце XVIII – начале XX в. наибольшую популярность получило Апанаевское медресе. В деревнях также 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, Уруссу, 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 также 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 в медресе, как и в мектебах, были хальфы. Во главе медресе стоял мудarris, имеющий, как правило, солидное богословское образование, полученное в восточных странах.

Материальное положение медресе было довольно сложным. Неблагоустроенные комнаты служили нередко аудиториями и общежитием. Данная ситуация усугублялась еще и тем, что закят (одна сороковая часть богатства имущих людей, отчисляемая по шариату на благотворительность), по толкованию схоластических правоведов, считался действительным только тогда, когда он раздавался в собственность отдельным неимущим людям. Поскольку общественная благотворительность не считалась формой закята, богатые свои закаты давали бедным людям, а на содержание медресе выделяли очень скудные средства. Хотя медресе и не оставалось без закята, но здесь он тоже раздавался среди самих шакирдов, к тому же не по степени нужды, а по курсам, то есть чем выше курс, тем больше получал шакирд и закят. Поэтому не случайно татарская интеллигенция была заинтересована в соз-

дании благотворительных организаций, способных в какой-то степени аккумулировать и соответственно разумно распределять хотя бы часть принадлежащего народу иационального богатства, в том числе и закята. И действительно, 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 собой 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 уже 1482.

Учебные заведения бухарского типа к середине XIX в. уже не удовлетворяли потребностям татарского общества. Их необходимо было адаптировать к новым реалиям российской действительности и к идеологическим потребностям самого татарского общества, в первую очередь его зарождающейся буржуазии. Старометодная (кадимистская) школа не могла оставаться в прежнем состоянии, 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. “Джадидские” медресе в первую очередь были нацелены на использование нового (звукowego) 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. Также нужно иметь в виду, что татарские сельские общины, к которым относились около 95% всех конфессиональных учебных заведений, оставались оплотом традиционного мусульманского общества. Нельзя забывать также и о том, что община, по словам Исмаила Гасприиского, “предсталяет собою миниатюрное государство с прочной связью частей с целым и имеет свои законы, обычаи, общественные порядки, учреждения и традиции, поддерживаемые в постоянной силе и свежести духом исламизма. Община эта имеет свои власти в лице старшин и всего прихода, не нуждающиеся в высшем признании, ибо авторитет этой власти – авторитет религиозно-нравственный... Община эта имеет совершенно независимое духовенство, не нуждающееся ни в каких санкциях и посвящениях. Всякий подготовленный мусульманин может быть учителем, муэдзином, имамом, ахуном и пр., при согласии общины” (Гасприиский, 1881. С. 25–26).

Поэтому не случайно учебные заведения оказались в эпицентре довольно жесткой идеологической борьбы за умы подрастающего поколения, поскольку они стали наиболее эффективным (до начала XX в. практически единственным) инструментом воздействия на общественное сознание. В 1912 в России было уже 779 медресе, 8117 мектебов, где получали образование 267 476 учащихся (Амирханов, 1986. С. 82), и в этой среде наметились довольно определенные тенденции. Так, к 1910 г. до 90% всех мектебов и медресе Казанской губернии примкнули к звуковому методу, тем самым отдав предпочтение не только новой системе образования, но и идеологии национального обновления общества. Как отмечалось в циркуляре правительства губернаторам России, еще в 1900 г. сторонники нового метода призывали “татарское население России к образованию, к приобретению практических познаний как в области ремесел и промышленности, так и в изучении иностранных языков, дабы оно (население – М.Р.) было культурно и богато” (Каримуллин, 1974. С. 187–188).

Практически во всех регионах компактного проживания татар появились крупнейшие джадидские медресе, ставшие очагами татарской культуры: “Галия”, “Усмания” (Уфа), “Хусаиния” (Оренбург), “Расулия” (Троицк), “Мухаммадия”, “Марджани”, Апанаевское (Казань), “Буби” (д. Ижбобья) 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 стать “обрусение инородцев и совершенное слияние их с русским народом по вере и языку” (Татары Среднего Поволжья... С. 385). На основе этой системы была организована значительная сеть школ. В целях 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. было уже 39 крещенотатарских школ.

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, где наряду с обучением русской грамоте все общеобразовательные дисциплины велись на русском языке. В 1876 г. для подготовки учителей этих школ в Казани была открыта первая татарская учительская школа. Однако татарское население проявило отрицательное отношение к русско-татарским школам. Поэтому такие школы не имели большого успеха, были малочисленны. В начале XX в. во всем Казанском учебном округе, куда входило шесть губерний региона, было всего 57 русско-татарских школ, а в самой Казанской губернии – 11 школ.

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. открылось 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 д. Иж-Бобья, в 1909 г. – в Троицке, Оренбурге и др.

В целом можно сказать, что конец XIX – начало XX в. ознаменовались выходом на общественную арену новых сил, качественным изменением общественного сознания: на базе религиозного реформаторства, просветительства и либеральных идей формировались основные направления общественной мысли, которые образовали теоретическую основу последовавшего мощного подъема национальной идеи татар по пути прогресса и стремления стать активными творцами своей истории. Именно в этот период были серьезно поколеблены основы традиционного мировоззрения, заложена база 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) (Амирханов, 1986. С. 10). В России после 1906 г. ежегодно издавалось около 8 тыс. книг на татарском языке общим тиражом 5,6 млн экземпляров (Кари-

муллин, 1974. С. 21, 185). Безусловно, в данном случае необходимо обратить внимание не только на количественные показатели, но и на те тенденции, которые намечались в печатной продукции. Так, в циркуляре, разосланном губернатором 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 серьезном переломе” (Каримуллин, 1974. С. 187–188). При этом нельзя не обратить внимание и на то, что к началу XX в. доля общего количества светской литературы увеличилась до 83–85%, а по тиражу – до 70–75% общего количества. Практически все крупные татарские книготорговцы стремились, помимо книг, выпускать еще и специализированные газеты и журналы.

Так, Торговый дом братьев Каримовых выпускал общественно-политическую, литературную и коммерческую газету “Кояш”, издательство “Сабах” – педагогический журнал “Мәктәп”, издательство “Милләт” – журнал “Ад-Дин вә әдәп”, книгоиздательство “Юл” – литературно-критический журнал “Ялт-йолт”, издательство “Магариф” – юмористический журнал “Яуен”, издательство “Гасыр” – литературно-художественный журнал “Аи” и т.д. Газеты и журналы знакомили татарского читателя с новейшими течениями философской и социологической мысли, с литературной жизнью Запада и России. Пресса развертывала перед читателем все перипетии борьбы между старым и новым, практически став мощным средством формирования общественного сознания. М.Н. Пинегии, 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 грамотны” (НА РГ. Ф. 420. Д. 258. Л. 5).

В художественной культуре начала XX в. 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 трактовки 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. Мысли о свободе, теории конституционализма и парламентаризма в начале XX в. получили широкое распространение. Пытаясь решить вопросы общественного бытия, татарские мыслители проявили стремление к усвоению достижений западной культуры и европейских форм политического устройства. В конституции и парламенте большинство представителей татарской интеллигенции видели 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, ставшие во главу угла проблему синтеза элементов традиционной и европейской культур, не погасили 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 противостоянии 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. Де-

ло в том, что общественная мысль обращалась к западным идеям и ценностям в поисках решения проблем, связанных с современными аспектами политической, экономической, социальной и культурной сфер жизни, а к традиционному прошлому – в поисках опоры для национальной самоидентификации.

Значительным явлением в духовной культуре татар после революции 1905–1907 гг. стало и рождение татарского профессионального театра. Театр, безусловно, стал 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 “*Кызанчы 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 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 в. 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 по созданию специального общества, призванного содействовать развитию национальной культуры, был осуществлен в Казани. 8 ноября 1906 г. на имя казанского губернатора поступило заявление, подписанное потомственными почетными гражданами А.М.-Ю. Ш.З., И.М. Апанавыми, М.-Р. М.-Ш. Казаковым, А.-В.И. Юнусовым, издателем газеты “Иолдыз” А.-Х.Н. Максуди, коллежским секретарем инженером А.Г. Мусалимовым, статским советником И.В. Терегуловым, учителем Г.Н. Ахмеровым, мещанином И.И. Айтугановым и учителем М.Х. Курбангалеевым. В этом заявлении среди прочего указывалось, например, 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, гулянья, игры (кроме игр в карты), выписывать книги, газеты, устраивать лекции” (НА РТ. Ф. 2. Оп. 3. Д. 3251. Л. 1).

Главным инициатором учреждения клуба был Абулла Мухамед-Юсупович Апанав (1873–1937). Удачливый предприниматель, промышленник, аладелец крупнейшей в татарской части г. Казани гостиницы “Московские номера” (“Апанавское подворье”), он зарекомендовал себя активным общественным деятелем, убежденным сторонником развития светской национальной культуры. Помимо организации “Восточного клуба”, А.М.-Ю. Апанав 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 г. Казани.

Благодаря его стараниям, губернские власти относительно быстро отреагировали на просьбу влиятельных городских мусульман. Уже 21 декабря 1906 г. Казанское губернское по делам об обществах присутствие утвердило устав “Общества мусульман Казани” (“Восточный клуб”) и зарегистрировало его. Впрочем, по ряду объективных и субъективных причин фактическая деятельность клуба началась лишь через год, 1 декабря 1907 г. Но несмотря на permanently возникавшие трудности, он тем не менее быстро “встал на ноги” и в скором времени завоевал широкую симпатию не только у местных татар, но и у казанцев 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, провозглашавшей на Третьем съезде “Союза мусульман” курс на формирование культурно-национальной автономии.

#### УЧАСТИЕ ТАТАР В ОРГАНАХ МЕСТНОГО САМОУПРАВЛЕНИЯ

В конце XVIII – начале XIX в. в государственной деревне России сложилась новая система крестьянского самоуправления. Она включала в себя, помимо традиционного института, каким являлась крестьянская община, волостную администрацию. Волостное звено в систему крестьянского самоуправления было введено указом от 7 августа 1797 г. Образование волостей, являвшихся административными единицами, носило чисто бюрократический характер. В каждую из волостей были механически соединены 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 отличались одна от другой как по численности, так и по площади.

Важное место в структуре крестьянского выборного самоуправления принадлежало волостному правлению. В него вошли 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 находилось в компетенции казенной палаты. В первой трети XIX в. волостные правления являлись чисто исполнительным органом, при том, что распорядительное звено – волостной сход в этот период, по существу, не действовал. Более того, законодательство России начала XIX в. не оговаривало каких-либо специальных функций схода. Как правило, ни чиновники, ни ревизоры не упоминали волостного схода, называя его мирским или сельским.

В основании системы крестьянского самоуправления находился сельский сход, объединявший домохозяев селений, входивших в состав поземельной общины. Круг проблем, решаемых сельским сходом, охватывал разнообразные стороны хозяйственной и общественной жизни крестьян. На нем рассматривались дела о перделах общинных земель, семейных разделах, распределялись оброчные статьи, составлялись ходатайства и приговоры по мирским делам, решались семейно-бытовые вопросы. Важнейшая функция сельского схода заключа-

лась в раскладке государственных податей, повинностей, во взыскании недоимок. Положения закона 1797 г. требовали, чтобы волостные головы в данном вопросе не вмешивались в действия сельского схода, так как раскладка производилась по отдельным селениям, а не по приговору всей волости. По рекрутской повинности сельский сход определял лишь кандидатов в рекруты, окончательное решение принималось на волостном совете.

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 зависела 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 администрацией не запрещались и другие наименования этой должности, сложившиеся “по обычаю народа”. В одном из документов Экспедиции государственного хозяйства в конце XVIII в. отмечалось, что в ряде мест, “особливо у татар... новое наименование их выборных покажется им стеснением их свободы” (РГИА. Ф.1374. Оп.1. Д. 216. Л.7). Эту особенность подметил в 40-е годы XIX в. барон Август фон Гакстаузен. Известный немецкий путешественник, исследовавший крестьянскую поземельную общину в России, писал, что у татар Казанской губернии сельский начальник называется не старшиной, а выборным (*вуиберне*) (Гакстаузен. С. 336). Должность старосты являлась необходимым элементом общинного управления крестьян давно, однако юридическое оформление прав и обязанностей сельских выборных лиц происходило в последней четверти XVIII в. На протяжении первой трети XIX в. 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: пять в Казанском, четыре в Чистопольском, три в Тетюшском, по два в Свяжском, Спасском, Мамадышском и по одному в Лаишевском, Царевококшайском и Цивильском уездах. Всего в губерниях России насчитывалось 58 лашманских волостей. Специфика деятельности лашманских волостных правлений и старшин заключалась в сфере выполнения возложенной на лашман трудовой повинности. В каждом селении лашман старшины составляли семейные списки с означением ревизских душ, способных к несению повинности. Волостные правления, получив наряд от правления Низового округа корабельных лесов, обязывались на основании этих списков уточнить количество работников на каждый конкретный год, назначить определенное число конных и пеших лашман. Правление должно было обеспечить очередность в поставке работников из отдельных селений, проследить за их проездом на сборные пункты. Помимо управления этого вида повинности, остальные функции не отличались от обязанностей соседних волостных правлений казенных крестьян.

В первой трети XIX в. национальность кандидатов на 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 чуваш и марийцев в селения с русскими крестьянами “дабы дать им попечение о жизни общественной” (РГИА. Ф. 1263. Оп. 1. Д. 618. Л. 692 об.). Губернатор полагал в каждом селении избирать

выборных старост преимущественно из русских крестьян, обязав их проявлять “неослабое смотрение” за жизнью коренных народностей края. И.Г.Жеванов рассчитывал подобными мерами добиться бездоимочного взимания податей и повинностей.

По мере нарастания движения крещеных крестьян за отпадение от христианства, усиления национальных аспектов в борьбе крестьян против административного гнета правительство приняло законодательные акты, ущемлявшие избирательные права нерусских крестьян. Указ от 30 апреля 1838 г. разрешил избирать на административные должности только русских или нерусских крестьян, но исповедующих православие. “В селениях, обществах и волостях, — указывалось в законе, — где вместе с идолопоклонниками жительствуют 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” (ПСЗ-II. Т. 13. № 11189. Ч. 3. С. 106).

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, осуществляя все делопроизводство на русском языке, в том числе и на волостном уровне.

Несмотря на провозглашенный тезис, что “различие вероисповедания или племени не препятствует оформлению в службу”, законодательство России в XIX в. ограничивало привлечение в административный аппарат органов управления лиц нерусских национальностей — “инородцев”. При определении на государственную службу принимались во внимание как происхождение, так и уровень образования кандидата. Основные условия организации гражданской службы в первой трети XIX в. были изложены в указах от 14 октября 1827 г. и от 25 июня 1834 г.; первый из которых рассматривал порядок вступления на службу, второй — порядок последующего чиновпроизводства. Указ 1827 г. устанавливал четыре категории лиц, имевших права гражданской службы. К первой относились потомственные дворяне, ко второй — дети личных дворян, купцов I гильдии, священников и дьяконов, к третьей — дети приказных служителей, не имеющих чинов; к четвертой — не имеющие права на службу, но принятые ранее издания данного закона (Свод учреждений. Ч. 3. Ст. 3, 33).

Сословные ограничения, образовательный ценз создавали большие трудности для татар, чуваш, 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 из привилегированных сословий смогли войти в состав чиновничества и получить табельные чины. Военный губернатор С.С. Стрекалов в отчете за 1834 г. отмечал, что из “инородцев, только между татарами есть несколько чиновников” (РГИА. Ф.1263. Оп. 1. Д. 1045. Л. 837).

Даже в конце XIX в., по данным переписи 1897 г., в Казанской губернии к дворянскому сословию, а также к чиновничеству, на основании распределения населения по родному языку, принадлежало всего 250 лиц татарской и чувашской национальностей, т.е. 1,6% общей численности дворян и чиновников и 0,2% общего количества лиц коренных национальностей.

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 Та-



тарских слобод – городской татарской общины. В этот период Казань становится крупным торговым центром региона, обладающим благодаря татарским купцам обширными торговыми связями со странами Средней Азии, с Китаем, Индией и Персией. В городе в руках торговцев из татар концентрировались значительные капиталы. В татарском обществе быстрыми темпами формировалась предпринимательская прослойка, игравшая существенную роль в экономическом, политическом продвижении Российского государства на восток. Большое значение в этих планах правительства придавалось учреждению органов, контролирующих развивающееся татарское торговое сословие и подведомственных центральному управлению. Таковой и стала основанная Татарская ратуша.

В государственный аппарат власти Европейской России было введено учреждение, ведавшее делами национальной общины, исповедовавшей не господствующую христианскую религию, а учение ислама. Татарская ратуша – орган власти, регулировавший хозяйственно-правовые отношения населения одного из крупнейших коммерческих центров России. Значение этого явления заключалось вовсе не в факте создания особенного управления в структуре местной администрации и суда. Словесные привилегии и органы местного самоуправления в разной степени сохранялись и функционировали на территории Прибалтики, Украины, Сибири. Более существенна роль ратуши г. Казани в объединении татарского торгового капитала, формировании национального купечества и предпринимательства, а следовательно, и в более динамичном экономическом развитии татарского населения.

Не менее важным представляется и осознание татарами значимости национально ориентированного органа управления, учитывавшего в своей деятельности естественно в рамках оговоренных законом полномочий, особенности образа жизни и менталитета татарского городского общества. Татарская ратуша – один из немногих примеров работы национального по составу административного аппарата светского учреждения, оказывавшего влияние на жизнь сообщества вне рамок локальных мусульманских приходских организаций – махалля.

В России городские ратуши возникли на основании указа Сената от 5 июля 1728 г. Наряду с городскими магистратами, учрежденными в 1723–1724 гг., они являлись судебными-административными органами городского самоуправления. В отличие от магистратов, в ведении которых находились 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 Татарской ратуши в начале в Казани, а затем, в 1784 г., в Сеитовской слободе Оренбургской губернии тесно связано с реформой местного управления и суда 1775 г.

Проведение в жизнь реформы потребовало введения нового административно-территориального деления России, увеличения почти вдвое числа губерний, децентрализации местного управления. 15 декабря 1781 г. было образовано Казанское наместничество во главе с генерал-губернатором. Среди стандартного набора вновь открываемых губернских учреждений Татарская ратуша не значилась, и она не была предусмотрена губернскими штатами. Совершенно очевидно, что открытие ратуши для татарского населения Казани произошло после проведения консультаций на самом высоком уровне и согласно желанию императрицы. Появление Татарской ратуши в структуре органов городского управления произошло “по силе Высочайшего Ея Императорского Величества изузетного повеления господию генерал-поручику, правящему должность генерал-губернатора Казанского и Пензенского князю Платону Степановичу Мецдерскому” (НА РТ. Ф. 114. Оп. 1. Д. 1080. Л. 5).

Согласно положения о городских ратушах, руководящий состав подлежал переизборам через каждые три года. Кандидатов отбирали из числа состоятельных купцов и предпринимателей по системе подсчета набранных баллов. В 1784 г. головой 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 Ссинов, Муртаза Рахманкулов, словесными судьями – Рахматулла Субханкулов и Ильяс Беляев. Все они принадлежали к наиболее именитым торговым фамилиям, являвшимся родоначальницами знатных купеческих династий Казани рубежа XVIII–XIX вв.

Одно из главных формальных требований к кандидатам – лояльность к царской династии. В этом отношении весьма характерно “клятвенное обещание”, принятое перед выборами 1787 г.: “Я обещаю и клянусь перед богом и алкораном, – говорилось в нем, – в том, что на предстоящих выборах в ратушу буду выбирать из моих слободских собратьев такого, который окажет себя верным рабом его Императорского Величества. Если же при сем выборе поступлю иначе, то пусть тогда подвергнут меня всеобщему презрению и божескому суду. В заключение же сей моей клятвы целую Коран” (НА РГ. Ф. 22. Оп. 2. Д. 429. Л. 14, 21–22).

Избранные члены ратуши также клялись “верно и нелицемерно служить и во всем повиноваться, не щадя живота своего, до последней капли крови царскому престолу”. Среди положений, ограничивавших выдвижение кандидатов, отметим возрастную ценз, согласно которому выбиравшиеся в ратушу претенденты не могли быть моложе 30 лет. Итоги выборов утверждались в Казанском губернском правлении. Все это свидетельствует о том, что царское правительство, разрешив учредить в Казани Татарскую ратушу, позаботилось об обеспечении лояльности этого органа по отношению к верховной власти.

В материальном отношении Татарская ратуша находилась на полном обеспечении членов татарского общества. Желающие вступить под ее патронат подавали заявление и должны были вносить определенный взнос на содержание ратуши. С 1791 г. многие ее члены стали неохотно отдавать деньги на эти цели. 19 сентября 1797 г. Сенат на своем заседании заслушал рапорт правления ратуши. В нем отмечалось, что содержать ратушу желают только 61 глава семей, вследствие чего заметно осложнилось ведение дел из-за недостатка средств.

Сенат через губернское правление уведомил казанских татар в том, что, если они пожелают, им предоставляется право сократить число должностных лиц общего присутствия – оставить вместо двух бургомистров одного и из четырех ратманов двух. Было принято решение сохранить в ведомстве ратуши 61 семейство (420 душ), а 201 семейство (1870 душ) передать в ведение казанского суда и магистрата. Таким образом, татарское население Казани оказалось в административном и судебном отношении размежевано между двумя параллельными городскими структурами управления. Косвенные сведения позволяют сделать предположение о развернувшейся в конце XVIII столетия борьбе между кланами за власть и влияние в татарской части города. В ее основании стояли богатые купцы, узурпировавшие главенствующие посты в ратуше и представители среднего и мелкого предпринимательства и мещанского сословия. Почти 10 лет положение ратуши было нестабильным. Так, в 1808 г. в Санкт-Петербурге рассматривался вопрос о самой целесообразности ратуш при татарских слободах Казани. Однако уже в ближайшие годы ситуация коренным образом изменилась.

В апреле 1834 г. Казанское городское русское общество на заседании городского магистрата приняло решение ходатайствовать перед правительством о разрешении отчислить в ведомство Татарской ратуши всех ранее переданных в ведение магистрата татар. В обоснование этого депутаты собрания выдвинули целый ряд претензий. Главным доводом стал тот факт, что в городе “одно татарское сословие было разделено на два общества”, каждое из которых исправляло повинности обособленно друг от друга. Ратуша заведовала лишь 320 душами татар купеческого и мещанского сословий, а более 1500 татар, находившихся под эгидой магистрата, вносили якобы значительные затруднения в работу последнего учреждения.

Однако основной причиной недовольства русских депутатов явилось явное игнорирование татарами обязательств перед городской властью: “Многие из купцов и

мещан татарского сословия, будучи назначены к каким-либо общественным должностям и в опекуны, уклоняются от принятия оных на себя обязанностей и переходят в ведомство означенной Татарской ратуши и таким образом из татарского сословия, а особливо у мещан ни в городском магистрате, ни в Думе на службе никогда не состояли и не состоят” (НА РТ. Ф. 114. Оп. 1. Д. 1115. Л. 1).

В сентябре 1834 г. правительствующий Сенат вынес решение все дела о татарах, находящиеся в производстве городского магистрата, как по гражданской, так и по уголовной части, передать в Татарскую ратушу.

Таким образом, в ведомство Татарской ратуши были вновь перечислены татарские купеческое и мещанское сословия Казани. Переложив груз ответственности и финансовых издержек с городского общественного управления на ратушу, военный губернатор уже через год, в 1835 г., с удовлетворением отмечал происходящие перемены в татарском мещанском обществе: “Общество сие, быв в ведении Магистрата, служило образцом неустойства... но с поступлением в ведомство Татарской ратуши порядок в оном приметно восстанавливается. Сим способом при надзоре Главы татарского общества они не только внесли бездоимочно подати и повинности за обе половины 1835 года, но еще до 8 тысяч уплатили прежней недоимки... Если столь похвальное усердие продолжится и на будущее время, в чем я и не сомневаюсь, то можно надеяться, что управление их будет со временем образцом для других Присутственных мест и обществ сего разряда”. Весьма примечательна оговорка сделанная С.С. Стрекаловым, о принципах работы этих учреждений: “Оба сии присутственные места тем более заслуживают похвалы, что на содержание их ничего не отпускается ни от казны, ни от градских доходов: одно усердие членов, в особенности главы татарского общества, поставило их на такую степень” (НА РТ. Ф.114. Оп. 1. Д. 1142. Л. 25 об.).

Однако вряд ли одним лишь старанием можно было объяснить эффективную работу ратуши, особенно очевидную на фоне продолжающегося на протяжении первой трети XIX в. глубокого кризиса системы местного управления Казанской губернии. Среди причин, обуславливавших успешную работу ратуши, нельзя не отметить высокие профессиональные и деловые качества ее руководителей, осознание значимости власти ратуши при решении самых насущных вопросов городской татарской общины.

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

Ратуша занималась составлением списка рекрутов и передач их воинским властям, выполняла наряды по отправке служилых людей на заготовку корабельных лесов. В ее обязанности входили разбор прошений частных лиц и принятие по

ним решений. Ратуша обязана была 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. Духовного управления мусульман 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.

Ратуша перестала действовать согласно указу Государственного совета, высочайше утвержденному 27 октября 1854 г. В нем, в частности, отмечалось: “Существующая в г. Казани Татарская ратуша упраздняется, и проживающие в том городе татары подчиняются: а) в отношении общественного и хозяйственного управления – Городской думе... б) в отношении судебном – городскому магистрату; в) в отношении дел сиротских и подлежащих ведомству словесных судов, по прежнему Татарским сиротскому и словесному судам, с тем чтобы судьи сии состояли при Казанском городском магистрате” (РГИА. Ф. 1149. Т. 4. 1854 г. Д. 69).

Согласно этому указу, третья часть городской Думы должна была состоять из татар, за счет “уменьшения” членов из христиан. В состав городского магистрата также вводились дополнительно один бургомистр и два ратмана из татарских купцов. Вследствие того что в этот период проводился рекрутский набор, Губернское правление разрешило Татарской ратуше действовать до его окончания. Последнее заседание ратуши состоялось 16 марта 1855 г.

Истинную причину закрытия Татарской ратуши следует, несомненно, связывать с событиями русско-турецкой войны, начавшейся в октябре 1853 г. и перешедшей в 1854 г. в военный конфликт России с коалицией западных держав. Царское правительство, сочтя реальной возможностью появления в среде мусульман России, в частности татарского населения Поволжья, протурецких настроений, решило ликвидировать ратушу – орган местного городского самоуправления татар – с целью лишить их какой-либо единой организации, способной пусть даже умозрительно оказывать моральную поддержку и материальную помощь турецкой армии. Основания для подобного шага со стороны казанских татар кажутся весьма гипотетичными, однако самодержавие стремилось не допустить даже повода для возникновения подобной ситуации.

Таким образом, просуществовав более 70 лет, Татарская ратуша прекратила свою деятельность, не раскрыв до конца заложенный в нее потенциал, но сумев тем не менее внести значительный вклад в консолидацию татарского предпринимательства и торгового капитала. Ратуша во многом определила относительную независимость населения Старой и Новой Татарской слобод, их саморазвитие при сохранении национальных особенностей в рамках русского города, системы самоуправления в жестких тисках бюрократической машины самодержавной России.

Огромное воздействие на общественную жизнь татарского народа в пореформенный период оказало 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 о-

раничивал количество гласных нехристиан квотой в 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 было всего 8 мусульман. В следующее четырехлетие (1875–1878) их стало 13. В дальнейшем, вплоть до 1917 г., число гласных татар здесь не превышало 16 человек. Исключением стало четырехлетие (1883–1886), когда мусульманская группа в Думе насчитывала в своих рядах 20 членов (Краткий очерк деятельности казанского городского... С. 19–35).

Большинство избранных гласных являлось представителями гильдейского купечества, частично выходцами из мешанского и иных сословий. За редким исключением, они были людьми по-настоящему достойными и уважаемыми, истинными профессионалами своего дела. Гласные купцы, прекрасно разбиравшиеся во всех тонкостях местной торговли, промышленности и финансов, традиционно получали одну из должностей в городской управе. Кроме того, мусульманская группа в казанском городском собрании с конца XIX в. имела в своих рядах собственных правозащитников (юристы: С.Ш. Алкин, С.Н. Максуди), специалистов по здравоохранению (врач И.М. Кутлубаев), по народному образованию и вероисповедным делам (педагоги Х. Максуди, Ш.-Г.И. Ахмеров, имамы Г. Апанаев, Г. Баруди и др.). Необходимо особо подчеркнуть, что участие во вновь учрежденном в 1870 г. органе местного самоуправления преподнесло мусульманам практически во всех городах России с компактным проживанием татарского населения уникальную возможность – не только выполнять постановления, жить в рамках указанных администрацией полномочий, как это было ранее, но и выступать путем свободного обсуждения, внесения поправок, дополнений и т.д. в качестве соавторов подобных актов, т.е. воздействовать в своих интересах на власть.

Первые признаки возрастающей здесь активности мусульманских гласных появляются в середине 1880-х годов, когда сформировалась татарская буржуазия и начались вызванные 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. Уснлившаяся в это время административно-репрессивная и дискриминационная деятельность властей по отношению к инородческому, в особенности татарскому, населению края определила основной эмоциональный настрой, явилась своеобразным стимулятором напряженной работы мусульманских представителей в выборных органах самоуправления.

Конечно, сам характер полномочий городской Думы, ограничивавшийся в основном вопросами хозяйственной жизни, несколько затушевывал явное идеологическое противостояние, соперничество между мусульманской фракцией и остальным большинством, однако даже рутинное обсуждение самых приземленных, сиюминутных проблем не могло снять напряжение, остроту 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 последнее эти права отдавать не торопилось. 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. Дело в том, что слободы Казани с мусульманским населением более чем 20 тыс. человек жили довольно замкнутой, автономной жизнью и традиционно выпадали из поля зрения казанской администрации, часто забывавшей включать эти районы в общегородские программы реконструкции и развития. Власти, обвинявшие татар в обособленности, закрытости, средневековой отсталости и фанатизме, одновременно не замечали, а порой отвергали настойчивые попытки татарского купечества, посредством государственного

финансирования включать слободы с мусульманским населением в типично европейскую инфраструктуру губернского центра.

Состояние вот такой перманентной борьбы в Думе все же не являлось главной и единственной особенностью депутатской деятельности в ней татарских представителей. Мусульманская фракция, состоявшая из купцов 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 общие национальные задачи. Кстати, еще 21 июня 1886 г. “Казанский биржевой листок” отмечал, что “один татарин как общественный деятель стоит трех русских. Такую силу татарам дают их достойное подражания единодушие, их солидарность при разрешении общих вопросов... Невероятно, но факт, что в казанской городской Думе татары, несмотря на свою малочисленность, представляют такую грозную силу, что во многих случаях вопросы решаются сообразно их желаниям против желания всего остального состава Думы” (Свердлова. С. 37).

Думские вожак мусульман по большей части являлись убежденными сторонниками коренного реформирования векового уклада жизни нации, обладали недюжинным организаторским талантом, прекрасно знали русский язык и российское законодательство и вообще были личностями сильными и незаурядными. В разные годы это М.И. Галеев, А.Я. Сайдашев, С.Н. Максуди, М.А. Сайдашев и др.

Конечно, главным условием единства, управляемости фракции являлась общая идейная платформа, под которой понималась не какая-то 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. В 1902 г. в ознаменование 50-летия со дня кончины Н.В. Гоголя и в целях ознакомления татарского читателя с его творчеством казанская городская Дума по предложению С.Ш. Алкина ассигновала 150 руб. на издание в татарском переводе комедии “Ревизор”. В 1904 г. по инициативе того же С.Ш. Алкина и при поддержке гласных А.В. Васильева, В.М. Ключникова при обсуждении заявления Х. Максуди о пожертвовании городской библиотеке татарских книг было принято решение открыть ее филиальное отделение в татарской части Казани (библиотека под названием “*Китапханаи Ислами*” начала свою работу в 1906 г. в доме Каримовых). Регулярно, особенно после выступления гласного Б.К. Аланаева, исполнявшего обязанности председателя правления Мусульманского благотворительного общества, Дума выделяла значительные субсидии для этой первой в истории официально зарегистрированной мусульманской общественной организации.

Не меньшие усилия прикладывали представители татарского населения в Думе для развития в мусульманской части города нормальной школьной сети. Так, из 15 русско-татарских школ и русских классов, насчитывавшихся в Казани к 1912 г., шесть общеобразовательных учебных заведений и семь классов при медресе финансировались непосредственно городом. При этом подавляющее большинство из них обязано своим существованием мусульманской фракции Думы. Более того, члены городского собрания использовали любую возможность, чтобы хоть каким-нибудь способом помочь еще не окрепшим училищам. Мусульманские депутаты,

составлявшие внушительную группу (6 человек) в училищной комиссии Думы, пользуясь тем, что ряд приходских медресе получали от города денежное пособие (в основном на содержание русских классов), организовывали ежегодные думские проверки названных учебных заведений. Так как ревизорами чаще всего назначались гласные джадидисты – имам Г.К. Апаанаев, педагог Х.Н. Максуди, купец А.Ю. Апаанаев и др., то и отдача была соответствующей: больше всего доставалось муллам, не способным к новшествам в учебном процессе, не обращающим внимания на оснащенность классов и быт шакирдов. Напротив, имамы, которые изо всех сил стремились поставить конфессиональное образование на современные рельсы, могли после такой проверки надеяться на увеличение размера пособий и другую всемерную поддержку. Подробные отчеты думских ревизий публиковались в татарской прессе.

Во многом схожим по своим тенденциям и динамике развития было татарское представительство в земских собраниях уезда и губернии, которые подобно городской Думе также являлись детищем буржуазно-демократических реформ второй половины XIX столетия. Вообще (для местных мусульман) по отношению к земским учреждениям четко выделялись два этапа. Первый – с 1864 г. до середины 80-х – начала 90-х годов XIX в., когда нужды татарского сельского населения финансировались без учета его национальной специфики, на общих основаниях с русским, православным населением края. Второй этап – с 1890-х годов вплоть до Октябрьской революции, прошедший под непрерывными требованиями татарской общественности уважать и обслуживать ее конфессиональные и национальные особенности, этап, в какой-то мере давший пример конструктивного сотрудничества мусульманских реформаторов с демократически настроенной частью русского правящего класса. Подчеркнем, что именно мусульманских реформаторов, потому что только усилиями их представителей – богатых купцов и землевладельцев, попадавших в земство от “недворянских избирателей”, а отнюдь не самими депутатами от сельских обществ поднимались в собрании острейшие проблемы, касавшиеся жизни и быта селян-инородцев.

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 на 1912 г., напомним, уезда, где мусульманское население составляло 54,8%: 19 гласных от одного дворянского избирательного собрания (татар нет), 6 гласных от двух недворянских избирательных собраний (татарин 1), 10 гласных от сельских обществ (татар 2), 4 представителя от казны, удела, духовного ведомства (татар нет) и городской голова. Таким образом, из 40 гласных мусульман насчитывалось всего лишь 3 человека, и по-настоящему активен среди них был лишь А.Ю. Апаанаев.

Однако во второй половине XIX в. 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 в., в период бурной общественно-политической активности мусульман края, земство как одна из самых демократических 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 г. 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.

К чести демократически настроенного руководства земской управы и собрания, придерживавшегося принципа, что, “по воззрениям земства в основу народной школы должны быть положены желания народа”, был найден компромисс с лидерами мусульман и дан “зеленый свет” открытию русско-татарских школ, которые, не преследуя специальных миссионерских задач, давали неплохие навыки государственного языка и приобщали учеников к российской культуре.

Одним из характерных признаков общественной жизни татарского народа во второй половине XIX – начале XX в. стало появление особых мусульманских обществ, целью которых были концентрация национального благотворительного капитала и реализация с его помощью целенаправленных “спонсорских” программ, призванных, при отсутствии государственного финансирования, удовлетворить экономические, духовные и культурные нужды татарского народа. Развитие организованной мусульманской благотворительности в данном направлении, не без влияния известного общественного деятеля И. Гаспринского, приняло общероссийский характер. Так, 22 февраля 1896 г. был утвержден устав Астраханского попечительства о бедных татарах. А еще через полтора года, 8 октября 1897 г., власти утвердили устав Касимовского мусульманского благотворительного общества.

Общество пособия бедным мусульманам г. Казани, учрежденное в 1898 г. 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 (Устав Общества пособия бедным мусульманам г. Казани. С. 3).

Уже в первые два года существования, 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 борьбы с нищенством в городе Общество предусмотрело выдачу денежных сумм татарам-мигрантам, у которых по каким-либо причинам не сложились дела в Казани, для возвращения в родные места. Безусловно, это была своевременная мера, 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. Это 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 мусульман. Средства здесь в основном направлялись на оплату обучения бедных шакирдов в средних и высших духовных заведениях России, на 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 1913 г. 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 мусульманских благотворительных обществ, следует все же признать их компромиссной общественной структурой, позволившей при безусловном сохранении этноконфессиональных особенностей татарского населения включить организованную и систематическую заботу о его нуждах в общегосударственную систему социального обеспечения. В этом



смысле Общество пособия бедным мусульманам Казани являлось благотворительной организацией со своими строго определенными целями и задачами. Правда, уфимское, оренбургское, астраханское, байракинское, илецкое и другие мусульманские благотворительные общества России, помимо борьбы с бедностью и нищетой, активно участвовали денежными средствами в учреждении культурно-просветительских заведений, в развитии передовых новометодных медресе.

Буржуазные реформы второй половины XIX в., развернувшееся движение за переустройство традиционного уклада жизни татарского населения России не могли не затронуть основную форму существования мусульман в сельских и городских населенных пунктах, которые являлись (во многих своих чертах) исламскими образованиями. Татары, 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 махалля, 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. Их структура, 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 эти были небезграничными. Коллективная воля общины в духе ислама контролировала и ограничивала амбиции отдельных предпринимателей, используя их потенциал на общественные нужды. Классическим примером такого ограничения можно назвать лишение братьев Юнусовых в 1870–1880 гг. неофициального статуса безраздельных хозяев махалля Первой соборной мечети, усиление в ней роли муллы в лице Ш. 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 не только выполняла здесь религиозную функцию, но и являлась также своеобразным квартальным “клубом”, где обсуждались все приходские проблемы. Практически в каждой махалля имелось отдельное учебное заведение. 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.

Благодаря родственным, клановым, профессиональным узам в махалля культивировались элементы соседского права, возводились в негласный закон общегития 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, имамов, муздинов 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 махалля города, но и на осуществление в них новометодных преобразований. Институт попечительства махалля (приходское попечительство) возник 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 попечеств не было. Поначалу мулла и наиболее богатые, уважаемые люди того или иного прихода собирались на меджлис, где сообща решали насущные проблемы махалля. Здесь же они избирали из своей среды попечителя, который отвечал за практическое осуще-

ствление намеченных медресисом 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 махалля на общем собрании. Причем приговор этот подлежал обязательному утверждению сначала у иотариуса, 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».

Фигура попечителя махалля, контролировавшего все денежные средства прихода в эпоху джадидских реформ, приобретала крайне важное значение. Не случайно прогрессистская буржуазия города постоянно стремилась, и надо сказать не без успеха, проводить на это место своих кандидатов. Так, например, казанский губернатор в письме в Департамент духовных дел от 27 августа 1912 г. отмечал, что попечители порой «являются главными руководителями панисламистского движения и зачастую инициаторами реформы конфессиональной школы на новометодных началах...» А председатель Казанского временного комитета по делам печати М. Пинегин особо подчеркивал факт открытого вмешательства попечителей в «учебное дело медресе, приглашая в них учителей на определенное жалованье и присутствия на экзаменах, как бы тем контролируя их занятия». Большинство из 13 приходских попечительств в Казани возглавлялось людьми близкими по своим воззрениям к новометодистам (НА РТ Ф. 2. Оп. 2. Д. 8961. Л. 27–28, 40, 52, 59). Именно благодаря их стараниям за счет махалля здания и классы приходских мусульманских учебных заведений перестраивались и оборудовались в передовом тогда европейском стиле, закупалась учебная литература, приглашались преподаватели светских дисциплин и даже оплачивалась дальнейшая учеба наиболее одаренных шакирдов за границей. То есть реформа национальной школы проходила в основном на средства самих приходов.

Таким образом, общественная жизнь татарского народа во второй половине XIX – начале XX в. определялась буржуазными реформами, проводимыми в государстве, а также широкомасштабными культурно-идеологическими, политическими и экономическими преобразованиями в среде тюрко-мусульманской 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.

Татары, кроме небольшой этнической группы – крещеных татар (хряшен) являются мусульманами-суннитами. Имея тысячелетнюю историю функционирования среди татар, ислам сыграл огромную роль в формировании основных направлений духовной культуры, определил их основные особенности.

Рассматривая роль ислама в жизни татарского общества, необходимо обратить внимание на одно принципиальное методологическое положение: несмотря на преобладающее чувство духовного единства, мусульмане сохранили и интегрировали необычайно много разнообразных национальных и региональных элементов. Тем не менее, говоря о всевозможных “вариантах” ислама, в первую очередь следует исходить из его универсального характера, отсутствия национальной замкнутости или жесткой привязанности к определенному периоду времени. Как отметил известный исламовед Г.Э. фон Грюнсбаум, “не физическое господство, а культурная мощь нового учения, не возникновение его в определенном географическом и интеллектуальном регионе, но имманентный ему универсализм были решающими факторами его развития” (*Грюнсбаум*, 1988. С. 13). Этот универсализм обусловлен относительной терпимостью ислама, допускающего разные точки зрения, и интеграцией многих необычайно разнообразных национальных и региональных элементов. Ислам формировался как “система застывшего плюрализма, ограниченного широкими рамками признания Корана, общих элементов обрядности и права” (*Журавский*, С. 11), сохраняющая свое единство, не пренебрегая определенными различиями.

В Поволжье, в первую очередь среди татар, ислам, безусловно, имел свои особенности. Даже географическое расположение этого региона уже предполагает нюансы в совершении некоторых мусульманских обрядов. Так, Ибн-Фадлан, секретарь посольства багдадского халифа Джафара аль-Муктадира, после приезда летом 922 г. в Волжскую Булгарию с удивлением обнаружил невозможность совершения пятикратного намаза по классическим канонам, поскольку в короткие летние ночи последний намаз – *ясту* булгары-мусульмане вынуждены были совмещать с предпоследним – *ахшам* (*Флехретдинов Риза* 1993. С. 70).

Исламская цивилизация в процессе расширения своих границ вышла за пределы и горизонты арабоязычного мира. До проникновения в Поволжье ислам вбирал в себя достижения ирано-индийских, тюркских (в Средней Азии) культурных ареалов и мусульмане уже жили как бы в условиях общей культуры. Поэтому распространение ислама в тюркском мире можно рассматривать как проявление дальнейшей культурной и духовной экспансии. Ислам канонизировал некоторые традиции, но при этом на таком огромном пространстве не могло быть и речи о всеобъемлющей унификации жизни мусульман. Мусульманская община вынуждена была признать немало местных доисламских обычаев и обрядов. Проникновение ислама в Поволжье сопровождалось противостоянием местного язычества и новой религии. Как считают Г. Давлетшин и Ф. Хузин, “борьба язычества и ислама, как и во всех средневековых государствах, была ожесточенной. Ислам с первых же дней проникновения начал активно бороться против языческих культов...” (*Давлетшин, Хузин*, С. 130). Ибн-Фадлан обратил внимание на то, что болгарский правитель Джафар ибн-Абдаллах для распространения ислама среди своих подданных был готов идти на самые радикальные меры: “Воистину, могучий и великий Аллах даровал мне ислам и верховную власть правителя правоверных, и я, раб Аллаха, обязан исполнить возложенное на меня дело. И кто мне будет противиться в этом, того я поражу мечом” (*Путешествия... С. 38*).

Борьба с язычеством и его последствиями продолжалась еще не одно столетие. Так, по словам философа Р. Амирханова, “в начале XIII века в Булгарии была актуальна задача борьбы с язычеством, которое, возможно, и играло роль идеологической оппозиции исламу, как отражение социальных и межплеменных противоречий разнородного по этническому составу, культурно-экономическому развитию населения этой страны (Амирханов. С. 33). При этом нужно отметить, что универсализм ислама позволил ему впитывать в себя многие местные традиции, тем более что болгары Поволжья уже к IX в. вплотную подошли к монотеизму, идеологические основы болгарского общества уже не были традиционно языческими.

Начало распространения ислама в Поволжье Ш. Марджани связывает с периодом правления халифа Мамуна (813–833) (*Марджани*. С. 54). Р. Фахретдинов предполагает возможность еще более раннего периода: через хазарских тюрков, во времена Абд-аль-малика бин Мардана (685–705) (*Фахретдинов Риза*, 1993. С.24). Некоторые новейшие археологические открытия в Подонье, где жили болгары до их переселения на Среднюю Волгу, также свидетельствуют о довольно ранней мусульманизации населения. Вероятно, они были обращены в ислам еще после событий 737 г., когда арабский полководец Мерван в результате успешных военных походов на хазарские земли вынудил Кагана и его подданных принять новую религию. Не исключено, таким образом, что часть болгар, пришедших на Среднюю Волгу в конце IX – начале X в. в результате второй мощной волны переселений, была уже в значительной степени мусульманизирована (*Давлетшин, Хузин*. С. 128–129).

Уже на начальной стадии распространения ислама в Среднем Поволжье можно обозначить некоторые его особенности. В первую очередь необходимо подчеркнуть, что ислам в регион проник 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” (*Гордлевский*. С. 164). А.П. Ковалевский, автор развернутой статьи к путевым заметкам Ибн Фадлана, также отмечает, что “ислам, несомненно, проник в эту страну (Волжскую Булгарию. – *М.Р.*) уже давно (до приезда ибн Фадлана в 922 г. – *М.Р.*), именно из Средней Азии, благодаря торговым связям” (На стыке континентов... С. 65). Это означало, что мусульманские традиции и учения богословских школ (в том числе и ханафитского мазхаба) постепенно распространялись и в Среднем Поволжье. На что, естественно, обратил внимание ибн Фадлан и пытался внести определенные коррективы в выполнение некоторых религиозных обрядов. Так, правителю Булгарии он высказал свое недовольство по поводу того, что “муэдзин, призывая к молитве, икаму, то есть часть азана, произнес дважды. А это при дворе халифа не принято” (На стыке континентов... С. 30). Причиной обращения к правителю Волжской Булгарии по данному вопросу стало то, что посольству багдадского халифа “предстояла ответственная в конечном счете политическая задача – ввести в Булгарском царстве не только ислам, но и багдадские мусульманские обряды в противовес среднеазиатским” (На стыке континентов... С. 58). Булгарский правитель Джафар ибн Абдаллах в данном вопросе, скорее всего, следовал политическим, нежели религиозным, соображениям, потому что на средневековом мусульманском Востоке очень часто “принадлежность к тому или иному мазхабу в некоторых условиях прямо означала поддерживать то или иное правительство, поскольку различные мусульманские правительства играли большую роль в смене мазхабов” (*Наумкин, Пиотровский*. С. 11). Итак, правитель вполне мог делать выбор в пользу багдадского халифа. Тем более это был только начальный этап исламизации государства. Но он этого не сделал.

При ибн Фадлане был создан прецедент, связанный с вышеназванной икамой, когда “царь сказал муэдзину: исполняй так, как он (ибн Фадлан) говорит тебе, и не противоречь ему” (На стыке континентов... С. 31). По словам А.П. Ковалевского,

“царь отказывается принять... багдадский мусульманский обряд и остается при среднеазиатском. Это объясняется тем, что введение единичной или удвоенной икамы влекло за собой принятие также всей системы обрядов шафитского или ханафитского толка. Между тем для царства болгар сохранение ханафитского обряда было необходимо ввиду уже установившихся тесных торговых и культурных связей со странами Средней Азии” (На стыке континентов... С. 68).

Итак, конец IX – начало X в. для Волжской Булгарии явились периодом становления не только государственности, но и религиозно-правовой системы. Но если иметь в виду, что до конца X в. во всем мусульманском мире судьи пользовались значительной свободой в выборе решения по вопросам, не урегулированным Кораном, сунной, индивидуальными и единогласными решениями сподвижников Пророка, и “в решении одних дел применяли выводы одного толка, а при рассмотрении других прибегали к нормам, предлагавшимися сторонниками другой школы права” (*Сюкияйнен*. С. 69), то можно сделать вывод, что этот процесс не закончился только массовым и официальным принятием ислама в данном государстве. Ханафитский мазхаб с относительной терпимостью к инакомыслию и широким использованием местного обычного права, сложившегося у разных народов в доисламский период (адат), возможно, не способствовал ускорению завершения этого процесса. В данном случае нельзя не согласиться с мнением Г.Э. фон Грюнебаума, что “в известном смысле закон следует рассматривать скорее как символ мусульманской идентификации и как силу, связывающую всех мусульман, чем как практическое орудие повседневной юридической практики” (*Грюнебаум*, 1981. С. 31).

В Золотой Орде в религиозно-правовой сфере ситуация своей политизированностью и формально-структурной незавершенностью в какой-то степени была схожа с таковой в болгарский период. Канонизация выводов основных школ мусульманского права, которая в исламском мире практически завершилась в XI в., в Золотой Орде, скорее всего, еще не произошла, ибо задача религиозно-политического руководства здесь стало не столько утверждение истинной веры, сколько достижение порядка, мира и благополучия государства. И одно из важнейших следствий этого – относительная терпимость ислама, в которой допускались разные точки зрения. Это проявлялось и в отношении ислама к другим религиям, и в отношении к внутримусульманским различиям. Как считает Чарльз Дж. Гальперин, “монголы Золотой Орды не жили в религиозно враждебном окружении, религиозное различие не создавало реальной угрозы для их гегемонии или общественного порядка. У них не было причины ни насаждать еднную веру, ни поддерживать веротерпимость... Тюркизация и принятие ислама не угрожали кочевническому образу жизни, лежащему в основе военных возможностей Золотой Орды” (*Гальперин*. С. 113).

Действительно, монголы не пытались навязывать покоренным народам свое верование – шаманизм. Чингис-хан 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 (*Усманов*, 1985. С. 177). В столице Золотой Орды жили ученые-богословы разных мазхабов (шафииты, маликиты), различные суфийские общины (*Тизенгаузен*, 1884. С. 287, 310). Скорее всего, здесь определяющую роль сыграл политический фактор, чем религиозный. М.У. Усманов, опираясь на авторитетное мнение В.В. Бартольда, совершенно справедливо обратил внимание на то, что это было своеобразие “религиозной тактики” ранних Чингисидов, как проявление целеустремленной политики, призванной искать союзников в лице иерархов различных церквей и вероучений (*Усманов*, 1985. С. 177). Лишь при могущественном Узбеке (1312–1342) удалось осуществить исламизацию страны. Тем не менее стратегическая линия в отношении к религии, переделывавшаяся уже на стадии становления Золотой Орды, полностью себя не исчерпала и после Узбека. Не было полностью изжито влияние старых верований, причем не только в гуще народных масс, но и среди высшей аристократии, в том числе и самих Джучидов (*Усманов*, 1985. С. 180).

Укрепление позиций ислама и мусульманского духовенства, начавшееся в середине XIV столетия, завершилось с образованием самостоятельных татарских ханств – Астраханского, Казанского, Крымского и др. В Среднем Поволжье только с образованием Казанского ханства “век идржихада”<sup>1\*</sup> окончательно заменился “веком таклада”<sup>2\*</sup>, означавшим установление правовых приоритетов одной из признанных школ мусульманского права – ханафитского мазхаба. В Казанском ханстве сложилась строгая иерархия мусульманского духовенства. М.Г. Худяков так описывал ее: “Мусульманскому духовенству принадлежало почетное место в государстве. На должность главы духовенства всегда избиралось лицо, принадлежавшее к числу сеидов, то есть потомков пророка Мухаммеда... К числу лиц духовного звания принадлежали шейхи, муллы, имамы, дервиши, хаджи, хафизы, данишменды, а также шейх-заде и мулла-заде... Все эти лица принадлежали к сословию духовенства и имели право участвовать в курултае”. “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” (Худяков. С. 195–196).

В Казанском ханстве религиозная сфера слилась с государственной и социальной, религиозные проблемы общества не являлись делом лишь духовенства. Духовенство стремилось адаптировать религиозно-правовую систему ханафитского мазхаба к местным условиям и потребностям государства. Это вполне естественно, поскольку унификация правовой системы в рамках мусульманской цивилизации в целом в принципе невозможна. В Казанском ханстве, находившемся довольно далеко от основных центров мусульманской цивилизации, основой фикха могла стать иджма<sup>3\*</sup>, способная придать религиозному праву гибкость и узаконить региональные различия. На это указывал и М. Худяков, утверждавший, 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 с государственным и общественным строем Сарайского ханства (имеется в виду Золотая Орда. – М.Р.)... В знак того, что в Казанском ханстве обращение жителей в мусульманство совершилось мирным путем, мулла во время молитвы (хутбе) в мечетях Казанского края стоит, опираясь на посох странника, а не на меч воина, как в Туркестане, где обращение жителей в мусульманство было совершено огнем и мечом” (Худяков. С. 197). Нужно иметь в виду и то, что в Казанском ханстве сама мусульманско-правовая доктрина относилась к государству как к институту, наделенному одновременно религиозными и светскими полномочиями. А это означало, что применение юридических санкций за те или иные правонарушения, ответственность за которые не установлена Кораном или сунной, являлось “светским” делом государства, его обязанностью именно как светского государства. И само высшее духовенство Казанского ханства принимало активное участие в “светских” деяниях своего государства. “Главы духовенства... стояли формально во главе государства... принимали активное участие в государственной деятельности, совершая поездки в качестве послов за границу, в Москву” (Худяков. С. 196).

Ислам становится государственной религией и в других татарских государствах – Сибирском, Астраханском ханствах и Ногайской орде. Анализируя даже ограниченные сведения об исламе в этих государствах, можно сделать вывод, что в них духовенство имело довольно разветвленную структуру: есть сведения о муллах, хаджихах, шейхах шейх-заде, хафизах, казиях, сеидах и абызах (см. подробно: Исхаков.

<sup>1\*</sup> Способность и право компетентного правоведа самостоятельно интерпретировать мусульманские законы, решать спорные религиозные, а иногда и политические вопросы на основе Корана и сунны.

<sup>2\*</sup> Приверженность традиционному исламскому образу жизни и мышлению, означавшая, что в случае молчания Корана и сунны судьи потеряли право выносить решения на основе собственного правосознания и отныне должны были строго следовать одной из признанных школ мусульманского права.

<sup>3\*</sup> Согласованное мнение мусульманских правоведов.

Сеиды... С. 53–74). Но если исламизация населения Астраханского ханства и Ногайской орды напоминала ситуацию в Среднем Поволжье, то ислам в Сибирь проникает гораздо позже. Он начал распространяться в этом регионе со второй половины XIV в. среднеазиатскими мусульманскими миссионерами – последователями суфийского ордена накшбандийа (*Валеев Ф.Т.*, 1993 С. 169). В распространении ислама в Сибири большую роль сыграли казанские татары, особенно после прихода к власти представителя Шейбанидов Кучума (после 1563 г.). По его приглашению из Казани стали приезжать 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 (*Валеев Ф.Т.*, 1993. С. 176–189).

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

Во второй половине XVI в. российская экспансия на юг и восток ликвидировала исламскую государственность в евразийском пространстве – в Казанском (1552), Астраханском (1556) и Сибирском (1582) ханствах.

Падение татарских ханств нарушило естественный ход жизни татарского общества. Социально-экономическая экспансия в края сопровождалась откровенными и грубыми религиозными притеснениями. Царь Федор Иванович, сын Ивана Грозного, издает указ, в соответствии с которым полагалось “все мечети пометать и вконец их извести” (*Худяков. С. 159*). В 1555 г. в Казани учреждается кафедра архиепископа для обращения жителей края, в первую очередь татар, в христианство.

Политика христианизации местного населения, начавшаяся сразу же после вхождения края в состав Российского государства и продолжавшаяся до начала XX в., не принесла серьезных успехов. Тем не менее ее результатом стало возникновение новой группы – крещеных татар (кряшен), которая отличалась от других в первую очередь по профессиональному признаку. Процесс становления этой группы шел довольно медленно. Так, к 1719 г. в крае насчитывалось до 30 тыс. крещеных татар. Однако даже для этой относительно небольшой группы 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 (*Мухаметшин Ю.Г. С. 17*) и при первой же возможности переходили обратно в мусульманство. К 1926 г. количество кряшен увеличилось только до 99 тыс.

Господство иноверческой Руси, внедрение новых институтов управления воспринимались массами как прямая угроза традиционному образу жизни, национальной культуре. Противостояние к XVII в. стало настолько очевидным, что определенные политические силы даже пытались его использовать в борьбе за российскую корону. Так, Лжедмитрий II в 1609 г., потеряв все шансы на победу в этой борьбе, заявил: “Последняя моя надежда – это татары и турки” (*Гобэйдуллин. С. 173*). Сами же татары прибегали ко всем возможным формам противодействия – от активного вооруженного сопротивления до пассивного неприятия, вплоть до обращения за помощью к другим государствам. По данным Г. Губайдуллина, в 1660 г. татары и башкиры посылали своих представителей в Турцию и Крым с просьбой о помощи. Свою просьбу они обосновывали тем, что “были приверженцами одной религии. Сейчас, находясь под властью русских, начали отходить от своей религии” (*Гобэйдуллин. С. 172*). Можно выделить ряд факторов тесного переплетения религиозного и этнического в общественном сознании. 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 больше, чем в сознании других народов “мусульманского мира”. На это обратил внимание известный политический деятель Юсуф Акчура. По его словам, тюркские народы, несмотря на силу ислама в сфере наставления на правильный путь, объединения и наглядного убеждения, частично сохранили национальные чувства и пристрастия... (Акчура. С. 32).

Второй фактор связан с особенностями восприятия ислама в различных слоях татарского общества, каждый из которых обладает своей шкалой духовных и культурных ценностей и по-разному оценивает соотношение этнического и конфессионального. Религиозная психология сельского населения (а татарское население в XVI–XVIII вв. было в основном сельским) и городских низов, как правило, принимает форму “народного” ислама, соединяющего в себе исламские постулаты с некоторыми народными обычаями и этническими особенностями. Эта проблема, скорее всего, беспокоила татарское духовенство, которое пыталось, если и не искоренить этот пласт, то, по крайней мере, свести его до безопасного для ислама минимума в общественном сознании народа.

Такая тенденция наглядно прослеживается в поэме Г. Утыз-Имяни “Подарки эпохе” (XVIII в.). Правда, он рассматривает проблему несколько в ином ключе. Утыз-Имяни говорит о “бидгат”, т.е. недозволенных новшествах в религиозной догматике, которые мешают татарам оздоравливать общественную жизнь (Утыз-Имяни. С. 89, 93). Перечисленные им 14 “новшеств” свидетельствуют не столько о нарушениях традиционной религиозной догматики, сколько о функционировании ислама среди татар именно в форме “народного” ислама.

Слой же феодальной аристократии и интеллектуалов, которые, как правило, являются носителями систематизированного, теоретически организованного религиозного знания, так называемого книжного ислама, у татар в этот период был очень незначителен. Дело в том, что феодальная верхушка в основном была ликвидирована еще в 50–60-е годы XVI в. во время подавления народных выступлений. По данным Никонской летописи, только во время восстания 1553–1557 гг. убито 1560 татарских князей и мурз. Андрей Курбский сообщает, что в те годы была ликвидирована практически вся верхушка Казанского ханства (см. об этом: Гобәйдуллин. С. 199–200). Та часть, которая переходила на службу к русскому царю, постепенно растворялась в соответствующих слоях русского общества. Разрушение мечетей, закрытие учебных заведений, преследование служителей культа, отсутствие какой-либо системы народного образования привели к резкому сокращению интеллектуальной элиты. Сумевшие выжить и адаптироваться к новым условиям могли реализовать себя только в рамках своей религиозной общины.

Во главе каждой общины стояла группа стариков-аксакалов, обладавших большим жизненным опытом, пользующихся авторитетом у населения. Решения совета старейших являлись обязательными для всех членов общины. Кроме совета старейшин и общего собрания, во главе каждого селения стояло еще одно лицо – *абыз* (буквально старейший, просвещенный). Во всех спорных случаях, возникавших между отдельными людьми и семьями, население деревни обращалось за советом к абызам. Характерны в этом отношении “прелестные письма” Разина. Одна из этих прокламаций была адресована Разиным “казанским посадским бусурманам и абызам начальным... и всем абызам, и всем слободским и уездным басурманам”. Абызы выполняли и функции духовенства. Так, путешественники Паллас и Гмелин обратили внимание на то, что на церемонии “принятия татарами... присяги на верность (царю)... текст был растолкован на их родном языке абызом... а по выслушании его с толкованиями они целовали Коран, который в раскрытом виде предлагал им абыз” (История Татарии... С. 342).



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. К началу XIX в. абызы были заменены духовенством, официально зарегистрированным в Духовном управлении.

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. У исследователей не вызывает сомнения тезис о том, что суфизм в Среднее Поволжье проник очень рано, практически одновременно с исламом. Но до сих пор не до конца выяснены причины быстрого распространения суфийских братств в этом регионе. Применительно же 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 Йасави, направленных на противопоставление в ней насилию и жестокости враждебного мира внутренних ресурсов личности, ее духовного богатства. С этой точки зрения за внешней социальной пассивностью учения А. Йасави скрывается очень сильная, независящая от внешних условий, черпающая свои силы в человеческой психике идеологическая сторона, помогавшая мусульманину переносить нашествия, разорения, унижения, но оставаться самим собой... В мобилизации духовных сил народа на самосохранение идеи йасавизма, получившие, в частности, яркое воплощение в хикметах М. Куляя сыграли важную, еще не оцененную по достоинству, роль” (Амирханов. С. 44–45).

С другой стороны, это способствовало укреплению социально-политической позиции суфийских братств. Например, В. Гордлевский писал, что в XVII в. у поволжских татар укрепились мистическая поэзия и ишаны; было и два больших теккэ<sup>4\*</sup>. Священная Бухара для татар всегда (до второй половины XIX в.) была источником мусульманской правоверной учености, и оттуда шел непрерывный поток “ишанов”, представителей суфизма. Несомненно, что до учреждения Магометанского духовного собрания ишаны поддерживали связь между мусульманами; они организовали жизнь мусульманских общин, могли играть и политическую роль. Братство накшбандийа могло принимать участие и в крестьянских выступлениях XVIII в. (Гордлевский. С. 165). Признав спорность этого тезиса, можно предположить, что суфизм не столько служил идеологической базой выступлений, сколько обеспечивал их внешней формальной структурой. В рамках такой структуры легко можно было обеспечивать и поддерживать жесткую дисциплину, основу которой составлял принцип беспрекословного подчинения послушника-мурида наставнику-шейху. Правда, в условиях кризиса традиционных ценностей суфийские братства 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 роковой демократизм ислама, свободного от социальной регламентации, отвечающего требованиям исторической конкретики, 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. В этот период понятия этнической и религиозной принадлежности воспринимались татарами как синонимы. Свое единство они мыслили не только как религиозное, но и как социально-политическое. Об этом наглядно свидетельствуют народные выступления под руководством Батырши и муллы Мурата в 50–60-е годы XVIII в. Широкие

<sup>4\*</sup> Обитель, приют для суфиев.

народные массы, не подготовленные к иному мировосприятию и иной жизненной ориентации, именно в религии ищут ответа на вопрос “как жить?”

В условиях социального кризиса второй половины XVIII в. в общественном сознании усиливается обращение к религиозному течению, известному в литературе как “возрожденческое”. В нем провозглашается идея возрождения “истинной” религии, в которой, как предполагается, содержится план “царства Божия на земле”, разрешены все социальные конфликты, воплощены идеи общего блага, единства и равенства. В русле возрожденчества выступал и мулла Мурат. Он писал, что необходимо “обновление сего древнего света” и что в обновленном мире “каждое дело на мудрости основано будет”. Идеи участников восстания, хотя и облеченные в религиозные формы, были в то же время свободны от религиозной ограниченности. Например, мулла Мурат считал, что лучшим средством объединения народов для освободительной борьбы является создание новой религии из всего лучшего, что есть во всех мировых религиях (Проблемы преемственности... С. 37–38).

Ко второй половине XVIII в. в татарском обществе складываются условия для интенсивного развития факторов, определивших направление всей дальнейшей его экономической, общественной и интеллектуальной эволюции. В социально-экономическом плане речь идет о зарождении и консолидации элементов капиталистического уклада, о социальном расслоении общества, о формировании национальной, в первую очередь торговой, буржуазии.

Наряду с объективными и общеизвестными условиями формирования национальной буржуазии, пожалуй, нужно выделить еще одно, имеющее глубокие исторические корни. Казанское ханство, как и другие восточнофеодальные государства (Эволюция восточных обществ. С. 60), уже имело систему развитых денежных и торговых отношений, значительного накопления традиционных видов капитала – купеческого и ссудно-ростовщического. Если Европе и России предстоял переход от натурально-потребительского хозяйства к товарно-денежному, то татарам достаточно было сохранить уже сложившиеся формы экономических отношений. Видимо, эти традиции не до конца утеряны и в последующие века. По крайней мере в XVII в. существовала целая социальная прослойка “торговых служилых татар” (*Гобайдуллин*. С. 244). Социальную базу татарской торговой буржуазии составляли практически все слои татарского общества: феодальная аристократия, служилые, ясачные крестьяне и ремесленники. В соответствующих условиях они быстро возродили имеющиеся в обществе глубокие корни экономических отношений. В результате промышленность и посредническое предпринимательство у татар вырастали преимущественно на почве торгово-ростовщического и торгово-помещичьего капитала (*Гобайдуллин*. С. 244, 250–260).

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 г. 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. В этом плане небезы-interесны мысли, высказанные представителями татарской торговой буржуазии в конце XVIII в. Обосновывая необходимость экономической независимости, они также отмечали, что свобода является основополагающим принципом не только в экономической деятельности, но и в других сферах жизни любого человека (Русское историческое общество. С. 375). Эти идеи хотя и не имели еще под собой реальной почвы, но все же наметили некоторые тенденции развития общественной мысли.

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 (рис. 178, А–В). Интенсивное строительство мечетей и открытие при них мектебов и медресе в конце XVIII – начале XIX в. татары использовали для 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.

XVIII век наметил поворот татарского общества на путь нового развития, но общественное сознание развивалось в тесной связи с традиционными исламскими представлениями и идеями. Вместе с тем 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 – силы 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, Ш. Марджани явились основоположниками нового движения у татар. Известный ученый А. Беннигсен писал, что татарские религиозные реформаторы были одними из первых мусульманских мыслителей, которые “много раньше арабов, турок, иранцев или индусов объявили 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 – в языке, просвещении и политической организации” (Беннигсен. С. 17.)

Реформаторское движение начиналось с максимального использования привычной традиционной формы, особенно в сфере массовой пропаганды. Главное достижение татарских религиозных реформаторов – модернизация религиозно-мировоззренческой и эτικο-ценностной проблематики, приближение ее к “мирским” запросам современности. Важное значение придавалось обновлению, казалось бы, сугубо богословских проблем. Используя подобные приемы, апеллируя к отдельным традициям и традиционной символике, реформаторы добивались отступления от ранее бытовавших норм и порядков. По выражению А. Беннигсена, татарские религиозные реформаторы “пытались разрешить проблему интеллектуальной отсталости ислама возвращением к интеллектуальному либерализму” (Беннигсен. С. 17). Но новаторские идеи татарских мыслителей относительно богословия не могли сами по себе оказывать какое-либо заметное воздействие на массовое сознание. Дело в том, что приверженцы 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 в. доктрины практически до конца XIX в. оставались достоянием лишь небольшой части богословов и интеллектуалов. Они не могли войти в массовое



Рис 178. Мечети, четки

А – мечеть Эфенди (впоследствии им-аль-Марджани, г. Казань, 1767 г. (реструкция Н. Халита);  
 Б – мечеть 1000-летия Ислама. Г. Казань. Арх. Печников. 1926 г. Рис. Н. Халита; В – четки

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” (Валидов. С. 26), также не могли выполнить эту функцию. Только с появлением новометодных (джадидистских) медресе и первых периодических изданий (как “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 ее 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. 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,



Б



Рис. 178 (окончание)

более высокий уровень мышления. Если рассмотрение первых строилось на общих рассуждениях, то рассмотрение вторых уже требовало конкретного анализа с позиций не всей мусульманской общины, а своей нации.

Татарские религиозные реформаторы и просветители, особенно во второй половине XIX в., все больше внимания уделяли национальной проблематике (например, К. Насыри активно обращается к проблемам народного творчества, литературного языка, этнографии народа: Ш. Марджани впервые предлагает научную концепцию происхождения татарского народа), но при этом они “приспосабливались” к массовому сознанию и облекали свои идеи в исламские одежды. Только так они могли надеяться на отклик во всех сословиях. Еще в предколониальный период ислам уже служил формой и политической идеологии верхов, и социально-политического протеста масс, а с XVIII в. стал и средством выражения стремления народов к этнической консолидации. Осмысление этих этнических и политических процессов также шло в рамках ислама.

Формирование идеологии национально-освободительного движения началось с обращения к национальной культуре и с 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 рамках 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 стороны, 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. Левые эсеры стремились ограничить влияние религии на политику и общественную жизнь, оставив за ней лишь сферу морали и культуры. Например, Г. Исхаки и Ф. Туктаров на III съезде партии “Иттифак аль-муслимин” выступили за создание общества распространения культуры, просвещения и защиты религии. По их мнению, оно не должно было быть политическим.

Пожалуй, только партия “Иттифак” заложила в свои 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: “Мы находим нужным, взяв себе программу, близкую программе левого центра, и основывая ее на принципе нации и ислама, организовать особую политическую партию” (*Аришаруни, Гибдуллин*. С. 55). Еще в 1904 г., за несколько лет до создания партии, он однозначно высказался за формулу “Религия и нация едины”. Выгода от такого тандема, по его мнению, была обоюдной, поскольку “главная тенденция развития, которая просматривается в современной истории. – это тенденция развития этносов... Религии все более и более переносят свою деятельность из общественной сферы в личную жизнь человека... Вследствие этого религии могут сохранить свое политическое и общественное значение, лишь объединяясь с этносами, помогая и даже служа им” (*Акчура*. С. 31).

Октябрьские события 1917 г. внесли кардинальные изменения в общественную жизнь народов страны. Настоячиво внедряемые в общественное сознание в этот период понятия “социалистический интернационализм”, “советский народ”, “социалистический образ жизни”, безусловно, атрофировали национальное самосознание. Веками складывавшиеся духовные ценности народов постепенно утрачивались ли-

бо оттеснялись в ограниченную сферу семейно-бытовых обычаев и обрядов. В условиях массовой атеизации 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 пытались только сохранить религиозную обрядность, в минимальной степени знакомя с религиозным мировоззрением. Ислам переместился на бытовой и обрядовый уровень. Но именно эта сфера оказалась практически недосягаемой для официальной идеологии. Так, по данным социологических исследований 1980 г., 43,5% респондентов свою причастность к исламу связывали с соблюдением определенных обрядов (Татары и Татарстан. С. 123).

Все эти процессы шли на фоне общей “деинтеллектуализации” ислама. В условиях отсутствия системы религиозного образования, ограниченности количества 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, а в СССР их было 337 (Ислам и мусульмане в России. С. 156). Поэтому стихийное формирование института неофициальных священнослужителей (неофициальных мулл), знающих Коран и способных совершить 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.

В 1990-е годы ислам переживает период возрождения. Если в России в 1991 г. было зарегистрировано 870 религиозных объединений, то в 1995 г. их стало уже 2294, в 1996 г. – 2494, в 1997 г. – 2738, в 1999 г. – 3072. В регионах, где компактно проживают татары, их количество росло так же быстро. Так, в 1997 г. в Башкортостане их было 490, в Оренбургской области – 75, Ульяновской – 50, Самарской – 41, Свердловской – 38, Челябинской – 36, Нижегородской, Пензенской и Тюменской – по 35 (Ислам и мусульмане в России. С. 173). На 1 января 1999 г. в Татарстане функционировало 978 мусульманских общин (из них зарегистрировано 802). По результатам исследований 1990–1991 гг. 67% респондентов-татар, проживающих в различных регионах России, считают себя верующими. Рост религиозности подтверждается и исследованиями, проведенными в Татарстане. По их данным, в 1990 г. к верующим отнесли себя 34,1% опрошенных татар-горожан, в 1994 г. – 66,6, в 1997 г. – 81%. Среди сельчан уровень религиозности еще выше – соответственно 47, 86 и 93% (Мусина, 1997. С. 85; 1998. С. 235).

Одной из особенностей мусульманского возрождения стало возникновение новых духовных управлений и центров, которые во многом стали причиной децентрализации этого процесса, внесли в него элементы неуправляемости. Если в 1991 г. было всего два Духовных управления, то в 1992 г. их стало уже 15 (тогда же возникло и Духовное управление мусульман Республики Татарстан), а в 1995 г. – 36, 1997 г. – 48, 1999 г. – 51 (Ислам и мусульмане в России. С. 205). Этому способствовали многие процессы, происходившие в России: суверенизация многих регионов, в том числе и Татарстана, формирование довольно мощного национального движения и др. Духовное управление мусульман РТ (ДУМ) 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. Принят новый устав ДУМ РТ, предусматривающий демократические принципы управления мусульманскими общинами республики: наконец, произошло организационное объединение двух Духовных управлений, функционирующих на территории Татарстана.

Быстрый рост количества мусульманских общин и массовое строительство мечетей во многом диктуют необходимость подготовки мусульманских священнослужителей

лей, что предполагает создание системы религиозного образования. Первые мусульманские учебные заведения в России появились в 1992 г. В 1993 г. их стало 69, в 1995 г. – 96, в 1997 г. – 103, в 1999 г. – 114. Но эти цифры, безусловно, не показывают истинное положение в этой сфере. До сих пор не определен статус учебных заведений, нет единых программ не только по светским, но и по религиозным дисциплинам. Профессиональный уровень и случайный подбор педагогических кадров создают много проблем, связанных с подготовкой шакирдов, в том числе в вопросах различия богословско-правовых школ (мазхабов), которые в конечном счете нередко становятся причиной возникновения разногласий, противостояний и расколов в мусульманских общинах.

В 1990-е годы в Татарстане появились первые мусульманские учебные заведения – 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 им. 1000-летия ислама и др.). На сегодняшний день зарегистрировано более 10 мусульманских учебных заведений. В сентябре 1998 г. в Казани открылся Российский исламский университет, который должен стать научно-координационным центром религиозных учебных заведений Среднего Поволжья.

Известную роль в исламском возрождении играют мусульманские средства массовой информации. Первые мусульманские периодические издания в России появились в начале 1990-х годов. В 1993 г. их было всего три. Сегодня общее количество этих изданий практически не подлежит учету, к тому же оно постоянно меняется. Многие газеты (если не большинство) выходят от случая к случаю, что прежде всего связано с финансовыми трудностями, а также в известной степени со сложностью поиска квалифицированных авторов (Ислам и мусульмане в России. С. 186). Правда, ситуация в Татарстане несколько иная. В республике есть немало стабильно выходящих периодических изданий, таких, как газеты “Иман”, “Вера”, “Дин вә мәғйишәт”, журнал “Иман нуры” в Казани, газета “Ислам нуры” в Набережных Челнах.

Издание религиозной литературы в России, которая появилась в огромном количестве, в последние годы входит в определенное русло. Если в начале 1990-х годов издавалось все, что было связано с исламом, без какой-либо критической оценки, то в последние годы наместилась определенная издательская политика, учитывающая специфику мусульманских общин у разных народов.

Процессы возрождения коснулись и крещеных татар. В 1990-е годы заметно активизировалась крышенская интеллигенция, которая пытается определить пути этноконфессионального возрождения своей этнической группы. Но она оказалась в довольно сложной ситуации: в подходах к национальному возрождению ее позиция принципиально отличается от позиции основной массы татар. Крышенская интеллигенция свое духовное обновление видит в возрождении православия и связанных с ним обычаев и обрядов. Поэтому она дистанцируется от общепринятой точки зрения о насильственном крещении татар в XV–XIX вв. и, как следствие этой политики, об образовании этнической группы. В связи с этим она предпринимает попытки научного обоснования положения о добровольном принятии частью болгар христианства.

Крышенская община в республике возрождена в 1989 г. при Петропавловском соборе в Казани, где начались и богослужения на татарском языке. В 1996 г. крышенам передана Тихвинская церковь. На начало 2000 г. в Казанской епархии организовано семь крышенских общин. С 1997 г. совместно с Петербургским отделением Российского библейского общества осуществляется издание различных книг Священного Писания на татарском языке. С 1996 г. в г. Набережные Челны крышены издают свою газету “*Керәшен сүзе*” (“Слово крышена”). Она в основном отражает позицию крышенской интеллигенции, у которой скорее этнографический, чем этноконфессиональный, интерес к истории своей этнической группы. Не случайный отец Павел обратил внимание на то, что интеллигенция меньше оказалась проникнутой интересами крышей, чем те, кто ближе стоял к народным истокам языка. Поэтому, по его словам, носителями крышенского наречия и культуры являются преимущественно сельские крышены.



## НАЦИОНАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ В ДЕКОРАТИВНОМ ИСКУССТВЕ

Декоративное искусство татар включает в себя различные виды визуальной культуры, будь то оформление костюма или традиционных обрядов, создание художественной среды интерьера или декора жилища, малые архитектурные формы или объемно-пространственные комплексы. Оно является частью духовной и материальной культуры, представлено в произведениях народных мастеров и профессиональных художников, в форме художественных ремесел и промыслов, а также в домашнем производстве самых необходимых в быту предметов. В декоративном искусстве отразились художественное и религиозное мировоззрение татарского народа, стадии его этногенеза и генезиса локальных, региональных и общенациональных форм культуры. Будучи видом искусства, соединяющим в себе утилитарные и эстетические функции, оно входит в систему этнической бытовой и художественной культуры, является искусством глубоко традиционным, уходящим своими корнями в глубокую древность. Археологические памятники, этнографические образцы и произведения современных художников позволяют рассматривать декоративное искусство татар в широком историческом контексте и в таком важном для него аспекте, как преемственность национальной традиции.

Традиции являются глубоко устойчивыми и одновременно меняющимися. Благодаря заложенному в них механизму преемственности они сохраняют целостность татарского народного искусства и этнической культуры в целом. В течение столетий этническая культура сложилась в своеобразный синтез оседло-земледельческой и степной кочевнической культуры, в оригинальный сплав городских и сельских художественных ремесел с отдельными видами домашнего производства. Сохранились и пережитки родоплеменной культуры, что в целом породило многослойность содержания произведений декоративного искусства, многообразие художественно-технических средств, орнаментальных комплексов, широкую вариативность художественного языка. Свидетельством этому являются такие виды декоративного искусства татар, как мозаика из кожи, многоцветное закладное ткачество, золотое шитье и вышивка в орнаментации тканей и кожи, плоская ажурная и объемная (бугорчатая) филигрань, инкрустация самоцветами в ювелирных изделиях, резная накладная орнаментация из дерева, полихромная раскраска жилища, в которых проявились традиции оседлой городской и древней степной культуры татар.

Национальные традиции в искусстве развивались во взаимодействии с культурой соседних народов – тюркских, финно-угорских, славянских. Они впитали в себя прогрессивные достижения крупных мировых цивилизаций. На протяжении многих веков татарское искусство находилось в русле эстетических канонов мусульманской культуры, и собственно этнические традиции донесли до нас их влияние. Историческая роль посредников между народами Центральной Азии и России, мусульманским Востоком и христианским Западом способствовала влиянию татар на культуру поволжско-приуральских (башкиры, чуваша, русские, мари, удмурты), среднеазиатских (казахи, узбеки, киргизы, туркмены) и кавказских (азербайджанцы, народы Дагестана) народов.

С древнейших времен национальные традиции развивались в соответствии с историко-культурными формациями и этнополитическими образованиями татар. Архаические пласты в культуре восходят к кругу памятников азиатских тюрков, к сако-массагетским племенам и к восточноазиатским гуннам. В I тыс. н.э. традиции



Рис. 179. Болгарский воин с пленником. Изображение на золотом сосуде. Миклошский клад. VI–VII вв.



Рис. 180. Болгарский охотник. Изображение на золотом сосуде. Миклошский клад. VI–VII вв.

культуры формировались в этнически смешанной среде тюрко-ирано-угорского союза кочевых племен, оседавших в степях и лесостепях Восточной Европы. Это был период миграционных процессов, начавшийся на рубеже IV–V вв. с появлением кочевых гунно-болгар. До этого времени в южной части Восточной Европы проживали полукочевые аланы – наследники древних сармат, которые тесно соприкасались с населением приазовско-причерноморских городов и находились под сильным влиянием позднеантичной культуры (Рикман. С. 3).

Археологические материалы по эпохе гунно-болгар немногочисленны, в основном, это образцы ювелирных изделий. Среди них тонкие штампованные золотые накладки и украшения со стеклянными вставками, преимущественно красного цвета, отдельные предметы вооружения и конского снаряжения.

В VI в. к союзу гунно-болгар присоединились новые волны кочевников, входивших в состав Тюркского каганата, и в середине VII в., после его распада, возникают один за другим два крупных объединения западных тюрков – Великая Болгария и Хазария. Главным городом болгар была греческая Фанагория на Таманском полуострове, хазар – Итиль в низовьях Волги. Среди развитых ремесленных центров государства болгар можно назвать Тиритаки, Тану, Пантикапей и другие города бывшего Боспорского царства. В них процветала греческая эллинистическая культура, оказавшая особенно сильное влияние на тюркоязычных болгар. В то же время в знаменитых мастерских городов Причерноморья появились новые художественные изделия, рассчитанные на вкусы степной кочевой аристократии. Это сосуды, оружие, украшения из золота и серебра с многочисленными вставками из драгоценных камней и стекла, со скаными и зерновыми узорами, с характерным декором, получившим название “гунно-болгарский полихромный стиль”. Наиболее известные из них – изделия из знаменитых Перещепинского (сокровища болгарского хана Кубрата) и Миклошского кладов (рис 179, 180).

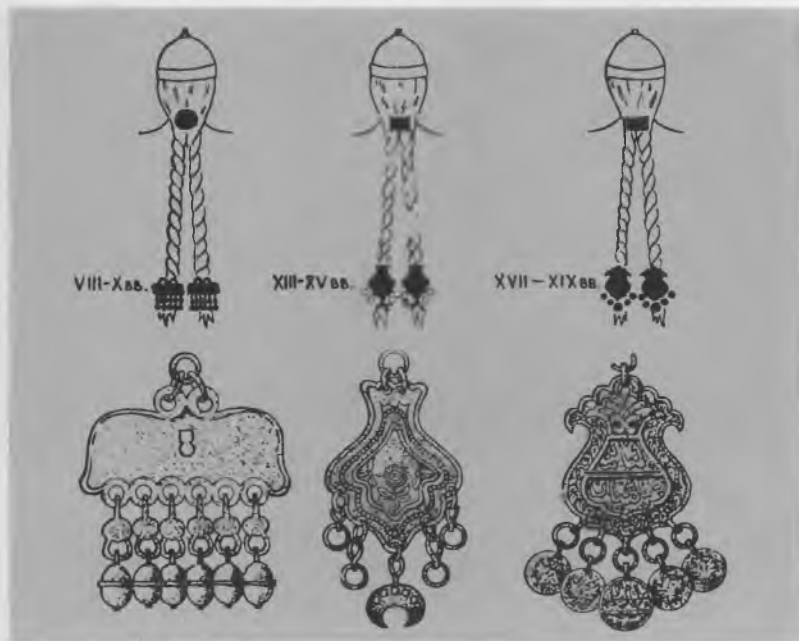


Рис. 181. Схема эволюции формы татарских наконсиков типа "чулп" с VIII по XIX в.

Период оседания западных тюрков в степях Восточной Европы характеризовался переходом от кочевий-становищ к экономически развитым городам. Его можно определить как период взаимодействия двух типов культуры – степной кочевой и оседло-земледельческой, а также двух промежуточных форм – полуседлой и полукочевой скотоводческо-земледельческой. В результате оседлого образа жизни части населения – местных аланских племен были созданы предпосылки к становлению единой хазаро-болгаро-аланской цивилизации. Ярким образцом ее явилась так называемая салтовская, или салтово-маяцкая, культура, территория которой охватывала приазово-причерноморские степи, районы Северного Кавказа до верховьев Дона, лесостепные территории от Волги до Днепра (Плетнева, 1967). Разный характер этнического взаимодействия тюркских и иных племен сформировал семь локальных вариантов данной культуры (Плетнева, 1967), в которых проявились как общие черты, так и особенные. Сопоставительный анализ выявил близкие аналогии в памятниках художественной культуры средневожжского и дагестанского вариантов (Валеев, Валеева-Сулейманова, 1987). Многие художественные элементы салтовской культуры прослеживаются в искусстве поволжских татар (рис. 181, 182).

Искусство салтовцев – болгаро-алан, составивших основу населения Хазарии, куда входили и волжские булгары, представляет собой синтез художественных достижений древней степной культуры болгар и культуры тюркизированных алан, оформившийся под значительным воздействием искусства приазово-причерноморских городов, Закавказья и Ирана. Однако механизм влияния был довольно сложный и не сводился к одностороннему воздействию греческого эллинистического искусства или иранского. Собственная эстетика болгар трансформировала приобретенные явления в традиции с устойчиво сохранявшимися признаками степной коче-

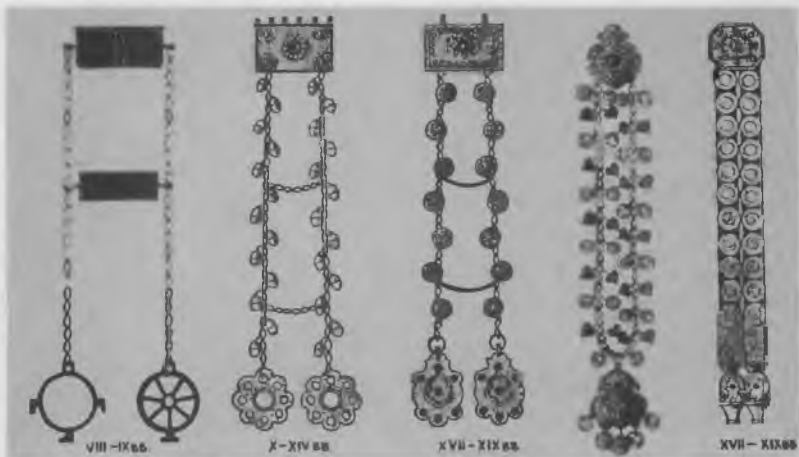


Рис. 182. Схема эволюции нагосников типа "тезме" с VIII по XIX в.

вой культуры, что, например, наглядно проявилось в ритуальных предметах из языческих погребений (рис. 183). Среди них конская сбруя, седло, кожаный пояс с металлическими накладками, деревянная, глиняная и кожаная посуда, лук, стрелы в обтянутых кожей берестяных колчанах. ножи, копья; украшения головных уборов, одежды и волос традиционно являются общекочевническими (рис. 184).

В изобразительном языке болгарских мастеров, в орнаменте прикладных изделий также сохранялись архаические мотивы кочевнического искусства. Например, животный мир в декоре изделий из металла являлся своеобразным отголоском сако-массагетского и скифо-сибирского "звериного стиля" и в то же время отражал некоторые черты этого стиля в искусстве пермских племен (Валеев Ф.Х., 1975).

Характерные для языка болгарского искусства VIII-IX вв. условная декоративность и орнаментальная стилизация отразили процессы эволюции языческой мифологии к средневековому символизму, что было связано с переходом общества от родоплеменного строя к государственности, с возникшим симбиозом кочевой и оседлой культуры. Последний был характерен для салтовского искусства в целом и своеобразно отразился в архитектуре монументальных построек, в искусстве керамики, в художественном металле, ювелирном деле, орнаменте. Преемственность традиций в этих видах творчества была присуща искусству казанских татар, что способствовало его высоким художественным достижениям и яркой саобытности.

Наиболее ранние археологические материалы по культуре волжских болгар — носителей средневолжского варианта салтовской культуры (Валеев, Валева-Сулэйманова, 1987) — связываются с серией могильников так называемого большестарханского типа, относящихся к середине VIII-X вв. (рис. 185). Захоронения по древним языческим обрядам сопровождалась разнообразным набором вещей, среди которых были предметы конского снаряжения, оружие, детали воинского костюма, глиняная, деревянная и кожаная посуда. В женских захоронениях обнаружены и украшения, предметы туалета (рис. 186). Обрядовые изделия декорированы изображениями животного и растительного мира, небесных светил, узорами в виде ромбов, зигзагов, спиралей. Для стиля орнамента ранних болгар, как, впрочем, и позднейшего времени, были характерны приверженность принципам узорности, криволинейность, округлость формы, контурность (силуэтность) изображений.

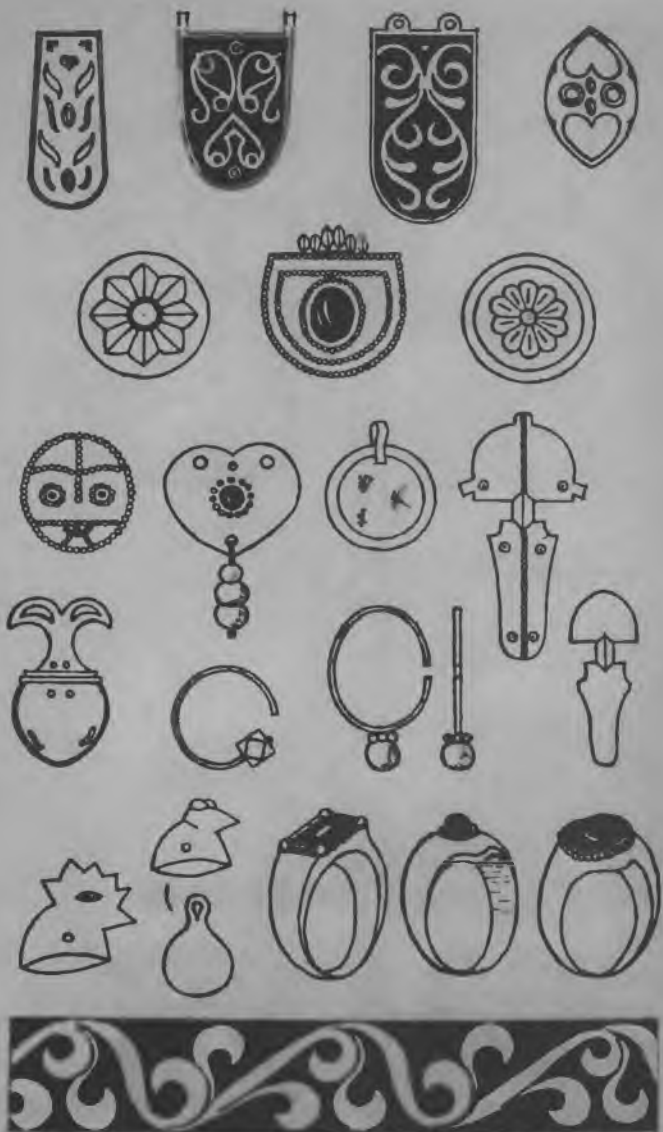


Рис. 183. Образцы предметов салтовской культуры из могильников Северного Кавказа. VIII–X вв.





Рис. 184. Образцы поясных наборов. VIII–X вв.

Своеобразным был “звериный стиль”, который отражал местную фауну и был наделен канонизированными иконографическими чертами (*Валеев Ф.Х.*, 1975). Принципы “обобщенного реализма” выразились в контурных изображениях реалистического характера, переданных, однако, без какой-либо моделировки. В образах живой природы, куда, кроме местной фауны, вошли и “представители” восточного искусства – львы, единороги, грифоны. отсутствуют агрессивность, хищнические черты; они имеют мирный, созерцательный характер, и их пластическая трактовка выражена в довольно слабой динамике. Популярны были изображения фантастических птиц, особенно двуглавых с распростертыми крыльями. Подобные изображения встречаются и позднее, например, в резном убранстве жилища казанских татар. Кроме двуглавых птиц, частыми были изображения диких гусей, уток, петухов – мотивы, являющиеся традиционными в татарском искусстве начиная с раннебулгарского времени.

Некоторые из зооморфных изображений являлись тотемами и почитались как покровители тюркских родов и племен. Это мотивы диких гусей, уток, изображения дикой собаки, волка, барса, бараньих рогов и др. Ранние булгары, как и древние тюрки, были язычниками. Ряд солярных мотивов орнамента воплощают образ бога неба Тенгри, в то время как мотивы “древа жизни” и изображения плодов священны деревьев (дуб, гранат) – образ богини плодородия Умай. Последние в виде подвесок, изготовленных в технике тончайшей филиграни, чеканки и тиснения, использовались в женских украшениях – ожерельях и височных подвесках. Они выполняли роль оберегов, как и амулеты в виде фигурок животных и птиц, в том числе тотемных, носившихся на груди или пришитых на одежду. Подобный обычай в пережиточной форме устойчиво сохранялся в быту татар, например, в традиционном украшении *хасима* (нагрудная перевязь), в котором вместо зооморфных фигурок использовали готовую продукцию – русские, европейские и турецкие монеты с изображениями двуглавых птиц, крылатых львов и др.

В качестве амулетов носили металлические бляхи с изображениями драконов, которые ранее были на знаменах болгарских племен, сделанных из медных или бронзовых листов (*История авган...* С. 198). Рисунки подобных полиморфных существ, сочетающих в себе видовые признаки животных и птиц, обнаружены на татуировках тел в погребениях горноалтайских племен (Пазырыкские курганы) середины I тыс. до н.э. (*Руденко*, 1952. С. 136), а также были известны искусству финно-угров II в. до н.э. – V в. н.э., в частности, носителям пянборской культуры (*Валеев Ф.Х.*, 1975). На бляхах волжских булгар было изображено фантастическое существо – *аждаха* с туловищем орла, покрытым рыбой чешуей, с головой собаки, рогами сайгака и хвостом змеи (рис. 187). По мнению Ф.Х. Валеева, это существо, как символ всеисильности и вездесущности, было в то же время эмблематическим, его изображение являлось гербом Волжской Булгарии и Казанского ханства и позднее, в искаженной интерпретации геральдистов, вошло в герб Казанской губернии (*Валеев, Валеева-Сулейманова*, 1987).

Среди археологических находок наиболее полно представлены такие виды искусства, как художественная обработка металла, ювелирное дело, керамика, менее – резьба по камню и кости. Изделия из кожи, тканей, войлока, дерева в силу их недолговечности почти не сохранились. О них имеются лишь скудные свидетельства письменных источников. К наиболее массовым видам булгарского искусства следует отнести керамику, которая наиболее высокоим уровнем развития в области как технологии производства, так и эстетики формы (рис. 188). В изделиях применялось покрытие ангобом, прозрачной поливой, использовались техника лощения, нанесение резного контррельефного орнамента, подглазурная роспись. Характерные образцы керамики X–XII вв. – сосуды с развитами лепными сливными носиками и ручками в виде зооморфных мотивов с головками тура, коня, барана с закрученными рогами, собаки, лося, медведя, утки и др., исполненные в круглой скульптуре. Среди керамических сосудов вызывают интерес образцы с клеймами – знаками мастеров, нане-





Рис. 185. Образцы изделий из могильников ранних волжских булгар



Рис. 186. Серьги волжских булгар. X–XII вв.

Рис. 187. Накладка с изображением дракона – аждаха. XIII в.



Рис. 188. Образцы болгаро-салтовской керамики. VIII-X вв.





Рис. 189. Височная подвеска с фигуркой утки. X–XII вв.

гоценными камнями. Булгарская скань отличается изяществом и легкостью тонких проволочек, плотно покрывающих поверхность изделия или создающих ажурный узор. Они располагаются в виде односторонних веточек, завершающихся мелкими завитками. Шедеврами ювелирного искусства признаны золотые и серебряные филигранные височные подвески с фигуркой утки, держащей в клюве горошину зерни (рис. 189). Ее крылья, шея и грудь целиком покрыты тонкой сканой веревочкой, в то время как узор на желудеобразных подвесках и бусинах, надетых на кольцо, составлен из треугольников и пирамидок мельчайшей зерни. Тонким изяществом орнамента из филигрании и изысканностью формы отличаются булгарские ожерелья, браслеты, серьги и миниатюрные коранницы, амулетницы.

В художественной обработке массовых изделий из металла использовалась техника литья, штамповки, тиснения с применением различных пуансонов, штампов, литейных форм. Посредством рельефных металлических матриц производилось многократное басмьяное тиснение на тонких листах меди, серебра и золота. Отдельные узорные композиции на матрицах XII–XIII вв. являются интерпретациями херсонесских образцов, другие состоят из сложных арабескового типа геометрических и цветочно-растительных мотивов, свидетельствуя о влиянии мусульманского искусства на творчество булгарских мастеров (рис. 190).

В произведении торевтики, помимо узорных орнамента, использовалась мелкая пластика из скульптурок животных, птиц и зверей. Например, в виде литых фигурок коз, быков, собак, коней и даже носорога были изготовлены небольшие бронзовые замочки. Пышностью декорировки отличались боевые парадные топорики-секиры с орнаментом из сложно переплетенных завитков, листованных побегов, цветков тюльпана, концы лезвий которых украшались выступающими головками коней, различных зверей в плоскостной трактовке. Истоки подобных топориков уходят в кобаскую культуру эпохи бронзы, и они были привнесены в культуру булгарских племен северокавказскими аланами (*Валеев, Валеева-Сулейманова, 1987. С. 84*).

В искусстве волжских булгар в пережиточной форме сохранились также элементы кочевой культуры, восходящие к памятникам Южной Сибири и Централь-

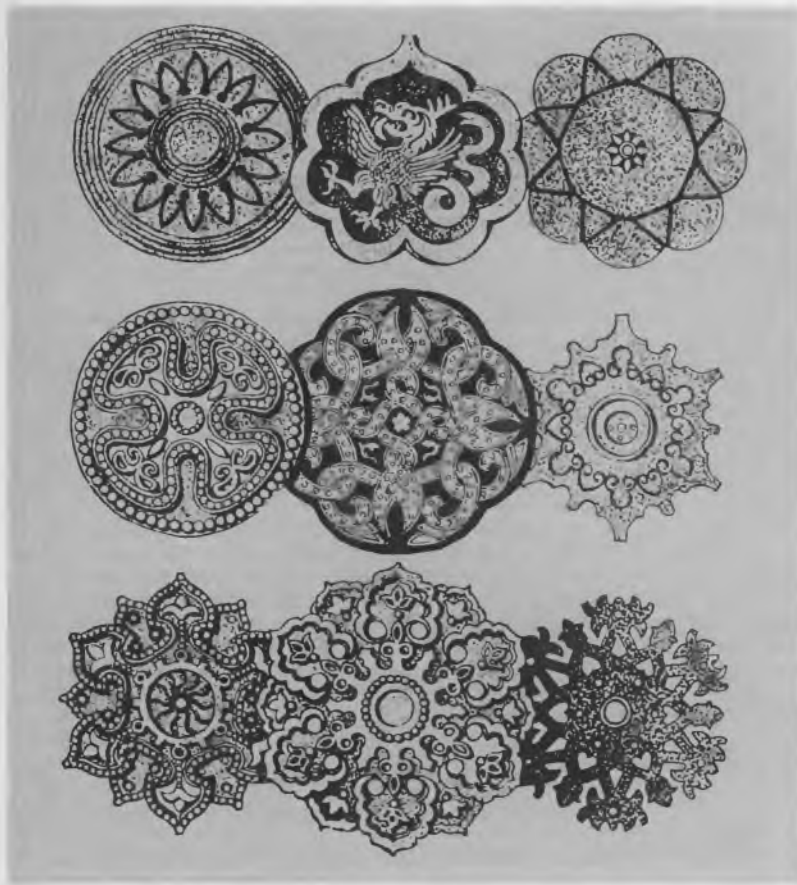


Рис. 190. Образцы бронзовых и серебряных накладок. XII–XVI вв.

ной Азии (восточноазиатские гунны и горноалтайские сако-массагеты). К ним относятся орнаментальный комплекс из мотивов лотосных, сердцевидных, многолепестковых пальметт и розеток, облакообразных, интегральных спиралей, тюльпана, получивших распространение в болгарском художественном металле, в резьбе по камню, кости, дереву, а также в татарских ювелирных украшениях, вышивках, кожаной мозаичной обуви; отдельные виды техники орнаментации, например, меховая мозаика, аппликация и шитье на коже; элементы костюма – женские нагрудники типа татарского изю, орнаментированная войлочная обувь и др.

Преемственность родоплеменных традиций языческого искусства, общая салтовская основа болгарской культуры и новые веяния, связанные с проникновением ислама, воплотились в культуре централизованного государства, объединившего различные этноплеменные группы. Волжская Булгария в развитии своей художественной культуры была близка к Закавказью, Ближнему Востоку, тяготела к Сред-

ней Азии. Наиболее ранними свидетельствами активных связей болгар с мусульманскими странами являются арабские надписи, появившиеся на предметах прикладного искусства еще в середине VIII в. На ранних стадиях исламизации эти надписи встречались синхронно с тюркской руникой.

Волжская Булгария поддерживала тесные взаимоотношения с соседними странами, и особенно с Русью, находящейся в сфере влияния византийско-христианской цивилизации. Контакты в культуре охватывали целые эпохи. Например, достижения мусульманского Востока в период средневековья попадали на Русь в основном через Волжскую Булгарию, позднее – через Золотую Орду и Казанское ханство. Влияние европейской культуры в новой и новейшей истории татар осуществлялось через посредство культуры русской, в рамках Российского государства. Что-то было заимствовано целиком, а что-то переосмыслено и трансформировано в своеобразный синтез и даже симбиоз культур.

Особенно ярко это выявилося в средневековой монументальной архитектуре, в произведениях прикладного искусства. В Волжской Булгарии гораздо ранее, чем на Руси, было разрушено строительство городов, замков, культовых и общественных сооружений, болгары прославились как опытные мастера по возведению белокаменных зданий. Их приглашали на строительство храмов во Владимиро-Суздальской Руси, и ряд исследователей склонны считать, что мотивы скульптурного декора памятников русского церковного зодчества домонгольского времени, такие, как изображения грифонов, крылатых барсов, львов, двуглавых зверей, чудовищ, проникли на Русь из Волжской Булгарии (*Вагнер*).

Общность в сюжетах прикладного искусства возникла как результат образного восприятия окружающей среды. Изображения животных – лося, медведя, зайца, собаки; птиц – сокола, гуся, петуха, утки, журавля и рыб встречаются как в болгарском, так и в древнерусском искусстве. Различалась изобразительная трактовка: в одном случае – большей декоративностью, в другом – реализмом. Сходным образом воспринимались и сюжеты восточной мифологии. Композиции с изображениями грифонов, львов, фантастических существ и в болгарском и в древнерусском искусстве были лишены устрашающих черт, звериные образы отличались мирным характером.

С распространением ислама и мусульманской культуры основным принципом в изобразительном отображении мира стала орнаментальность. И хотя мотивы языческого искусства и зооморфная тематика сохранялись вплоть до XIII в., они постепенно исчезали, уступая место композициям из мотивов цветочно-растительного и геометрического орнаментов. “Цветочный стиль” с его живописной системой композиции определял образный строй языка болгарских и позднее татарских мастеров, выражал метод поэтического видения мира и его изображения не в реальном содержании, а в условном обозначении – формах растительной орнаментики. Традиционные языческие мотивы в пережиточной форме сохранялись в орнаменте, фольклоре, отдельных обычаях татар.

Расцвет мусульманской культуры в Восточной Европе приходится на XIII–XV вв., когда происходит становление татарской народности в рамках Улуса Джучи, включившего в свой состав территорию Волжской Булгарии как одну из провинций. Ислам, принятый в Золотой Орде как государственная религия, приобрел господствующее положение, и вся городская художественная культура была в сфере его влияния. Как культура мусульманской цивилизации она постепенно распространялась среди многоэтнического населения с разными религиозными традициями. Оседлое население было в основном мусульманским, а кочевое находилось на стадии язычества.

В основу официальной государственной культуры Золотой Орды была заложена имперская наднациональная идея. Однако золотоордынская культура не была эклектической, она сложилась как результат синтеза высоких художественных традиций домонгольского периода (Волжская Булгария, Крым, Кавказ, тюрки Алтая,

Сибири и Средней Азии) с достижениями общемульманской культуры. Об этом свидетельствуют памятники искусства и архитектуры Золотой Орды, в которых выявляется единый стиль, органично сочетающий восточную пышность с яркой декоративностью художественного языка, высокое мастерство исполнения с неповторимым своеобразием формы, отражающей тюркские истоки в культуре. Этот стиль был выработан в сложноставной в этническом, культурном, социальном отношении среде, под влиянием вкусов господствующей кочевой верхушки общества. Например, на территории Волжской Булгарии преемственная культура болгарской народности вошла в симбиоз с золотоордынской имперской культурой, в результате чего возник местный болгаро-татарский вариант со своей художественной спецификой.

Если в домонгольское время народное искусство развивалось как часть культуры господствующей феодальной знати, то в золотоордынский период – как народная традиционная культура и официальная культура господствующих классов. Согласно археологическим материалам, сократился удельный вес произведений народного искусства, угасла ремесленная деятельность сельского населения Булгарии, прекратилось изготовление таких традиционных видов изделий, как сканные трехбусинные височные кольца, ожерелья с желудеобразными подвесками, а также характерной по форме болгарской медной посуды и др. Однако продолжало сохраняться как в городе, так и на селе производство традиционной болгарской керамики, что является показателем этнической преемственности населения Волжской Булгарии. В то же время выявляются виды искусства, свидетельствующие о проникновении новых, не связанных с болгарской культурой, традиций. В основном это относится к изделиям из металла, к произведениям торевтики и ювелирного искусства. Как известно, болгарские мастера сыграли значительную роль в развитии культуры, архитектуры и ремесел в Золотой Орде, однако и болгарская культура оказалась в новой системе эстетических ценностей, поднялась на новую ступень развития, включив наиболее прогрессивные достижения средневековых культур Востока.

В становлении золотоордынской культуры большую роль сыграли также западные кипчаки – куманы, или половцы, кочевавшие в степных районах Восточной Европы. Культура кочевых и полукочевых кипчаков, которая складывалась ранее в рамках Тюркского и Кимакского каганатов, была одной из важнейших составляющих в культуре Золотой Орды. Взаимодействие кочевой степи и оседло-земледельческих центров способствовало появлению синкретической культуры городов Золотой Орды. Именно в произведениях городского ремесла наиболее ярко выявляется официальная регламентация золотоордынского искусства в русле художественных тенденций имперского стиля.

В то время как материальная культура кочевой степи развивалась в формах домашнего ремесла по производству самых необходимых в быту изделий, город, его ремесленные производства работали на обслуживание потребностей кочевой знати в дорогостоящих украшениях, предметах конского снаряжения, в оружии. Появились новые, популярные среди этнически смешанного населения, виды изделий, отличающиеся богатством и некоторой вычурностью формы, орнаментальной насыщенностью декора. Повысился удельный вес произведений из золота и серебра, с использованием драгоценных камней и самоцветов. Они создавались по определенным образцам, ставшим каноническими на огромных пространствах империи. Археологи находят их в погребениях кочевников и вкладах при раскопках городов Среднего и Нижнего Поволжья, Крыма, на Северном Кавказе и других территориях Золотой Орды.

Среди них украшения одежды, произведения торевтики – сосуды, блюда, кубки, поливная и неполовная керамика, ювелирные изделия и многое другое, что позволяет судить о стиле и содержании золотоордынского искусства. Большое значение придавалось украшению конского снаряжения – сбруи, седла и упряжи. В основном

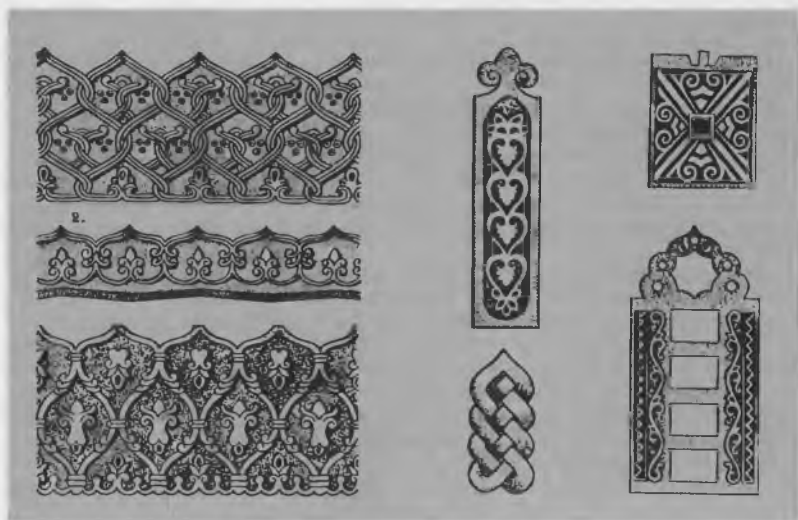


Рис. 191. Образцы бронзовых накладок, подвесок и штампов для басмяного тиснения. XIII–XIV вв.

это были серебряные и бронзовые накладки различных видов, подвески, бляшки. Все они выделяются разнообразием форм – круглых, овальных, звездчатых, в виде лунниц. В состав украшений мужского и женского костюма входили узорные бляхи и фигурные накладки из металла, получившие массовое распространение (рис. 191). На широком кожаном поясе мужчины-воины носили подвесные ремешки, пряжки, парадные топорики, ножи и другие предметы. Металлические узорные бляхи в женском костюме применялись для украшения одежды и головных уборов.

Стиль золотоордынского искусства в целом развивался в русле художественно-эстетических канонов мусульманской культуры. В ее создании основными считаются три компонента – арабский, персидский и тюркский, хотя последний некоторыми исследователями оспаривается. Однако именно в золотоордынскую эпоху был внесен наиболее значительный вклад тюркского компонента в художественную культуру ислама. Он ярко проявился в архитектуре и конструктивно-строительных особенностях каменных сооружений, в монументально-декоративных видах искусства, таких, как мозаичные и майоликовые облицовки, орнаментальная резьба по камню, гипсу (алебастр), гипсовое литье, в произведениях прикладного искусства, созданных в крупных центрах Золотой Орды.

Города империи выделялись большим количеством монументальных построек, разнообразием строительных материалов, архитектурных форм и декора, отличительной чертой которых была красочная многоцветность, сближавшая облик золотоордынских зданий с традициями восточной мусульманской архитектуры. Она достигалась применением в декоре орнаментальной майолики, которой были облицованы многие жилые и общественные здания, ханские усыпальницы, мечети, надгробия и каиы (домашние печи). Золотоордынской майолике были присущи более богатые цветовые и орнаментальные решения, активное использование позолоты. Нанесение золочения на майолику осуществлялось наклеиванием кусочков фольги. Там, где климатические условия не позволяли использовать майолику в декоре экстерьера, ее применяли в интерьерах. Например, Ханская усыпальница в Болгаре

была облицована на внутренних стенах полихромными изразцами, как и находившиеся там надгробия.

В Золотой Орде существовало самостоятельное производство архитектурной керамики, о чем свидетельствуют остатки ремесленных керамических мастерских, найденные при раскопках городов, а также самостоятельные художественные традиции, сложившиеся в этом виде искусства. К ним надо отнести характерные технологии, орнаментальные и колористические решения, которые имели и отличительные региональные особенности, проявившиеся, например, в архитектурной керамике нижеволжских городов и г. Болгара. В последней зафиксированы также привозные образцы майолики, доставлявшейся сюда из Хорезма, Старого и Нового Сарая.

Региональные особенности провинциальных центров золотоордынского искусства наиболее ярко выявляются в сохранившихся образцах булгаро-татарской резьбы по камню. В отличие от хорезмийской и крымской она выполнялась в технике плоскорельефной резьбы под наклонным углом к плоскости фона, характеризовалась свободной живописной системой орнаментации, ясностью и строгостью композиций, сдержанно подчеркивала такие архитектурно-конструктивные части зданий, как дверные и оконные проемы, ниши, колонны. Наиболее ярко своеобразие монументальной резьбы по камню проявилось в булгаро-татарских надгробиях XIII–XV вв. с их плоскорельефным орнаментальным декором и каллиграфическими надписями, которые покрывали лицевую, оборотную и боковые грани намогильников.

В резьбе по камню наиболее часто встречаются мотивы пальметт, трилистников, “узлов счастья”, тюльпана, лотосовидных, цветочных розеток, вьюнка с листовыми побегами, виноградной лозы, разорванного меандра и активно используются надписи, которые орнаментируются цветочным узором. Примечательно, что в надгробиях резьба надписей иногда отличается по технике и качеству исполнения от орнаментального декора, например углубленно-графическая резьба надписей сочетается с рельефной резьбой орнамента, что свидетельствует о камнерезчиках, создававших узор, и каллиграфам, исполнявших надписи.

Самобытность стиля резной декорировки памятников золотоордынской архитектуры и надгробий раскрывается в системе орнаментации. Она отличается, например, от ближневосточной большей живописностью, проявившейся в свободной интерпретации и трактовке мотивов, преобладанием криволинейных форм, мягкой моделировкой уплощенного рельефа, построенного на контрасте масштабов в композициях из крупных и мелких узоров. Для булгаро-татарской традиции не было характерно следование строгим канонам, сложившимся в школах восточного мусульманского искусства. В орнаменте почти отсутствуют абстрактные геометрические узоры, но часто встречаются приближенные к естественным формам цветов и растений.

Дания традиция нашла свое развитие в произведениях ювелирного искусства, торевтики, керамики, резьбы по кости. Зооморфные мотивы и сюжеты языческого искусства, популярные в домонгольское время, уступили место композициям из цветочно-растительного и геометрического орнамента. Последним постепенно становятся присущи обобщенность, сугубо ритмические построения, отражающие условность языка, появляются изображения, отвлеченные от реальных прототипов. Некоторые из них, например розетка, трилистник, полупальметта, вьюнок, являлись наиболее общим и абстрагированным выражением растительной природы.

Абстрагирование как определенный принцип художественного обобщения предполагает в мусульманском искусстве множественность образных содержаний, это было характерно и для орнаментальной традиции татарского искусства. Например, ленточные узорные композиции на традиционных плоских серебряных браслетах татар представлены сочетанием в едином раппорте различных по происхождению мотивов. Их конкретное смысловое значение заменилось отвлеченным, выра-



жающим понятие универсального мироздания. Примечательно, что в орнаментальном творчестве мусульманских народов, например Средней Азии, принцип абстрагирования получил распространение в XIII–XIV вв. в то время как у татар в XV–XVI вв., что свидетельствует об укорененности народных традиционных представлений в искусстве.

Высокохудожественные произведения мастеров Золотой Орды оказали заметное влияние на творчество средневековых мастеров в соседних и сопредельных странах. Особенно это относится к художественной обработке металла и ювелирному делу. В частности, технология и узоры золотоордынской скани, характерный “полихромный стиль” в инкрустации изделий самоцветами нашли отражение в произведениях, созданных в придворных мастерских русских и западноевропейских правителей. Изделия татарских мастеров часто встречаются среди дворцового обихода, в частности русских царей. В качестве яркого примера приведем знаменитую татарскую *такью* (конусообразный головной убор), известную как “шапка Мономаха” (см. цветную вклейку).

Золотая корона, которой венчались иа царство русские цари, была создана в начале XIV в. золотоордынскими мастерами и являлась женским головным убором (Валеева-Сулейманова, 1997). Он приобрел нынешний облик в результате более поздних добавлений – опушки из меха и венчающего креста. Примечательно, что из царских венцов, бывших в “государевой” казие до начала XVII в., сохранились лишь два – “шапка Мономаха” и “шапка Казанская”. И та и другая попали к русским царям от татарских ханов и являются классическими образцами татарского ювелирного искусства. “Шапка Мономаха” в отличие от так называемой “шапки Казанской”, вывезенной в Москву после завоевания Казани в 1552 г., досталась в наследство московскому князю Юрию Даниловичу от жены, Кочкачи (в крещении Агафьи), сестры хана Узбека, правившего в Орде в 1312–1342 гг.

О том, что шапка – *такья* была создана золотоордынскими ювелирами, свидетельствуют характерная технология филигрانی и орнаментальный декор (Крамаровский, 1982). Накладная и ажурная скань принадлежат ремесленной традиции Поволжья золотоордынского и отчасти домонгольского периодов. Например, к X–XII вв. относятся серьги из г. Болгар с тонкой накладной филигранью на серебряной пластине; к концу домонгольского периода – ажурные серьги, скань которых, как и в “шапке Мономаха”, набрана в виде крупных завитков на обе стороны от основной проволоки. Наиболее близкие аналогии филигрانی *такьи* выявляются в золотоордынских памятниках XIII–XIV вв. Это филигрань на предметах из Симферопольского клада (золотой молитвенный футляр), из раскопок и кладов городов Волжской Булгарии и так называемая Бухарская бляха, относимая к кругу золотоордынской торовтики.

Что же касается мотивов, используемых в декоре *такьи*, таких, как лотосный, шестиконечная звезда со вписанной в нее цветочной розеткой, цветочная семичастная розетка, характерные листовидные мотивы, то их распространение ограничивается кругом памятников Поволжья, в частности волжских булгар, и Крыма. Встречаются эти мотивы и на отдельных произведениях мамлюкского искусства XV в. (Atıl Esin. С. 110), принадлежавших мамлюкско-кипчакской знати. Безусловно, драгоценные изделия с данным комплексом орнаментальных мотивов, найденных в Крыму и г. Болгаре, принадлежали знатной татарской верхушке.

Форма *такьи* в виде полусферической шапочки с подвесками по ее нижнему краю относится к древней сармато-аланской или скифо-сарматской традиции, получившей развитие в салтовской культуре волжских булгар X–XII вв. и в этнографических материалах поволжско-приуральских народов – татар-мишарей, чувашей, удмуртов, башкир, ногайцев, а также отдельных туркменских племен (Васильева Г.П. С. 178). Навершие *такьи* в виде стержня – *кунпи*, в которое вставлялись птичьи перья или луницы, относится к кипчакской традиции, получившей также развитие в культуре вышеперечисленных народов. Таким образом, даинный голов-

ной убор является примером синтеза на обширном пространстве территории Золотой Орды домонгольских традиций, относящихся к культуре оседлых или полuosедлых племен салтовского круга, с традициями племен степной кочевой культуры, нашедшими отражение в репрезентативной одежде татарской социальной верхушки, привнесшей свои вкусы и моду в костюм и украшения народов Поволжья. Северного Кавказа, Крыма и Средней Азии. Они утвердились и в быту русской знати, воспринявшей их в качестве престижных элементов, однако приспособленных к собственной традиции, в частности введением христианского символа – золотого креста, веичающего шапку.

Своеобразия стиливых признаков золотоордынского искусства и его традиции преемственно развивались в искусстве татарских ханств, образовавшихся после распада Золотой Орды. Наиболее изученной является культура Казанского ханства, хотя надо учитывать, что вследствие тотального разрушения памятников эпохи татарских ханств и недостаточных археологических исследований многое еще остается за пределами наших познаний. Двести лет пребывания в составе единого государства наложили отпечаток на образ жизни и культурный облик населения этих ханств. Язык, религия и особенно социально-политический строй сплотили многоплеменное население, которое и после распада Золотой Орды продолжало сохранять татарское самосознание. И хотя каждое ханство прошло свой исторический путь, объединялись они унаследованными высокими традициями золотоордынской культуры, на преемственной основе которой этноним “татары” смог сохраниться до наших дней.

В период существования татарских феодальных государств сформировались черты мусульманской культуры татар Поволжья, Приуралья, Крыма и Западной Сибири. Общая направленность художественной культуры была в русле эстетических канонов ислама. Вместе с тем сохранялись различия этнорегионального и локального характера.

Казанское ханство сыграло особую роль в судьбах татар, поскольку оно оказалось консолидирующим ядром в новое и ивовейшее время. Кроме того, именно в период существования Казанского ханства культура татар достигла своего наивысшего расцвета. В отличие от Астраханского, Сибирского ханств и Ногайской и Большой Орд – государств кочевых и полукочевых тюрко-татар – Казанское ханство было государством с высоко развитыми традициями городского ремесленного производства. За сто с лишним лет в нем произошел значительный подъем в культуре и искусстве в сторону рационализма и светской ориентации, что поставило его в один ряд с передовыми государствами Востока и Восточной Европы.

Достижения в культуре Казанского ханства сложились на основе болгарского наследия и высоких форм искусства и архитектуры золотоордынского времени. В то же время в искусстве по сравнению с предшествующим периодом произошел значительный скачок, связанный с расцветом городской светской культуры, развитием стиля так называемого мусульманского, или восточного, барокко (*Валев Ф.Х.*, 1967. С. 94). В XV–XVI вв. Казань становится центром мусульманской культуры в Поволжье. Письменные источники сообщают о процветании религиозной и духовной жизни, о развитии светской культуры, суфийской поэзии, ремесел, монументальной архитектуры и декоративного искусства. О развитии последнего можно судить по немногим дошедшим до нас памятникам художественного ремесла – нескольким десяткам надгробий, отдельным уникальным произведениям ювелиров и торевтов, остаткам гончарных сосудов, многообразных по форме, архитектурным фрагментам. К этому можно добавить сведения летописца “Казанской истории” об увезенных в “государеву” казну “бесчисленная злата и серебра, и жемчугу, и камня драгого, и светлых портиц (т.е. кубков) златых, и красных поволоков (т.е. тканей) драгих, и сосудов серебряных и златых всецех им же несть числа”. По русским летописям известно также о ханских регалиях, драгоценных украшениях, об утвари, “златотканых” костюмах, орудии.

К сожалению, произведения эпохи Казанского ханства, находящиеся в музейных собраниях России, часто не атрибутированы. К тому же они рассредоточены по широкому географическому ареалу, поскольку с середины XVI в. поволжских татар затронули активные миграционные процессы. Поэтому важнейшей проблемой является атрибуция в основном анонимных произведений, часто не причисленных к татарским.

Что же касается археологических исследований, то раскопки, проводившиеся в Казанском кремле и на городище Иски Старой Казани, выявили остатки каменных сооружений, изделия художественного ремесла. Среди последних в большом количестве представлена керамика, характеризующая искусство татарских гончаров. Это различного вида сосуды – хумы, корчаги, кумганы, украшенные резным орнаментом и подглазурной росписью, а также кувшины болгарского типа с лепными скульптурными головками коией, баранов, петухов.

Большое сходство с гончарными имели металлические чеканенные сосуды. Один из них – винный кувшин, найденный на берегу оз. Кабан в Казани, – является образцом медночеканенного изделия из ханского дворцового обихода. По надписи, начертанной на ручке кувшина: “медник Эмин-хана – Насыр”, стало известно имя мастера и время его изготовления, относящееся к годам правления хана Мухаммеда Эмина (1484–1518). Кувшин, имеющий сходство со среднеазиатскими *афтоба*, украшен растительным орнаментом и гравированной арабской вязью в начертании поэтических строк. Его форма стилизованно воспроизводит туловище водоплавающей птицы, похожей на утку, – древний космогонический мотив, популярный в мифологии казанских татар и известный в искусстве волжских болгар (височные подвески с фигуркой уточки и др.).

Искусство Казанского ханства характеризуют резные из камня надгробия – *кабер таиш*, относящиеся ко второй половине XV–XVI вв. Они отличаются от болгарских надгробий золотоордынского времени большими размерами и богатством растительного узора, однако сохраняют черты преемственности в формах с килевидными и стрелчатыми завершениями, в отдельных мотивах орнамента и в характере сочетания узора и надписей. К присущим данному периоду мотивам декора следует отнести пышно разросшийся цветочный букет, вырезавшийся на оборотной стороне надгробий почти по всей высоте. В композиции букета с переплетающимися стеблями, полураскрытыми бутонами, листьями, крупными и мелкими цветами, наподобие георгинов, астр, шиповника, хризантем, лотоса, тюльпана, мальвы, образно воплощалось представление о райском саде – уделе праведных после смерти: “Могила есть один из садов рая...” Однако мастера выражали в узоре прежде всего представление о прекращении в самой жизни, о чем свидетельствует и содержание нанесенных на камне надписей. Эпиграфика привлекает внимание изяществом и тонкостью написания букв, построением текста. Вероятно, надписи вырезались мастерами – резчиками, получившими образование в духовных школах типа медресе.

На материале надгробий можно выявить традиции региональных и локальных центров, таких, как Казань, крупные села Заказанья, Касимов, поселения в Астраханской области, в Крыму, и раскрыть преемственность искусства резьбы по камню, начиная с золотоордынского времени (рис. 192). Благодаря каменным надгробиям казанских татар XV–XVI вв. можно указать на источник пышного “восточного” узора в русском орнаменте, популярных в нем мотивов лотоса, тюльпана, пальметты, характерных цветочных букетов, розеток, вазонов и др.

Узоры татарского орнамента распространялись среди русских мастеров и через изделия казанских ремесленников, пользовавшиеся большим спросом в городах Московской Руси. Особую популярность приобрели кумганы, которые создавались и русскими мастерами, копировавшими татарские образцы. Это были гончарные и металлические чеканенные сосуды, используемые для обряда омовения. По своим крупным, несколько приземистым формам, сливным носикам в виде петушиных, конских и бараньих головок они напоминают болгарские сосуды. Широ-

кое распространение получили крупные декоративные пуговицы из золота и серебра с филигранными и тиснеными растительными узорами, предназначенные для костюма знати.

Наиболее ярко татарское влияние проявилось в обиходе царского двора и в одежде русского боярства (*Костомаров, 1860*). Это относится к названиям и таким формам одежды, как платья, камзолы, головные уборы, обувь. К примеру, старинная русская обувь из цветного сафьяна, расшитая золотными нитями, – чоботы, башмаки, ичетыги; верхняя одежда характерного вида и покроя – кафтаны, бешметы, казакины, тулупы, япаичи; головные уборы соответствующей формы – башлыки, наурузы, тафы и др.

Произведения татарского ювелирного искусства XV–XVI вв. были обнаружены в фондах Оружейной палаты в Москве, в Музее этнографии народов России в Санкт-Петербурге, а также в Государственном музее в Казани. Они созданы из золота и серебра, декорированы в технике накладной и ажурной филигрании, чернения, чеканки и басмы, инкрустированы драгоценными камнями и самоцветами. Это поясные застёжки, коранницы, пуговицы и другие изделия, принадлежавшие татарской фео-



Рис. 192. Резная орнаментация надгробия. С. Мошаик Астраханской обл. XIX в.

дальной знати или созданные татарскими ювелирами, работавшими в мастерских Московского Кремля. В фондах Оружейной палаты находятся знаменитая “Казанская шапка” и так называемый трон Бориса Годунова, доставшийся ему в наследство от Ивана Грозного, принадлежавшие свергнутому с престола последнему казанскому хану Едигеру. Они являются ярчайшими образцами татарского прикладного искусства XV–XVI вв. И трон и шапка богато инкрустированы драгоценными камнями, имеют характерный орнаментальный декор. Изменения были внесены в корону: вместо ханского символа она венчается янтарем грушевидной формы, а невысокий, восточного типа, трон был увеличен за счет высоты ножек и спинки.

Научная атрибуция “Казанской шапки” впервые была осуществлена Ф.Х. Валеевым, который раскрыл ее татарское происхождение и отнес к концу XV – началу XVI в. (*Валеев Ф.Х., 1969. С. 91*). По своей форме – полусферической шапка, опущенная мехом, по таким деталям, как “городки” – бляхи с глубоким вырезом, завершающимся мотивом трилистника, по узору из густом черневом фоие, украшающем тулью, по подбору камней (бирюза, граиаты, яшма, топаз, альмандины) в инкрустации короны она является произведением татарских ювелиров, была создана в мастерских Казанского кремля (см. цветную вклейку). Сравнительный анализ выявил стилистическое родство элементов декора короны с другими сохранившимися произведениями, такими, как золотые поясные застёжки от костюма татарской знати и резные из камня надгробия, относящиеся к первой половине XVI в. Техника нанесения тонкого рельефного орнамента на тулью короны путем выбирания фоия и последующей его заливки чернью была известна болгарским и золотоордынским мастерам.

Художественный стиль искусства периода Казанского ханства характеризуется исследователями как “восточная барочность”. Черты проявления этого стиля в искусстве и архитектуре казанских татар имеют сходство с таковыми произведений Османской империи, которая в XV–XVI вв. поддерживала тесные политические и культурно-экономические связи с татарскими ханствами, включила в сферу своего влияния их культуру, была законодательницей художественных вкусов. Примером этого в прикладном искусстве являются образцы поясных застежек от парадного костюма татарской знати, хранящиеся в Оружейной палате и в Музее этнографии народов России. Застежки подобной формы встречаются в Крыму, на Кавказе, Балканах и в Турции. Общность проявляется в использовании техники филигранны и в таком художественном приеме, как напаивание на поверхность сканого узора миниатюрных брусочков из золота. Этот необычный для практики болгарского и татарского ювелирного дела прием, обеспечивающий прочность набранной скани, является, скорее всего, изобретением мастеров из Турции. Детали формы, техника филигранны, характерные мотивы декора, такие, как лотосовидные, тюльпанообразные, шестиконечная розетка, являются самобытными и свидетельствуют о собственных традициях татарского ювелирного дела.

Значимость периода Казанского ханства заключается в том, что он стал завершающим в развитии самостоятельной казанско-татарской феодальной культуры, оставившей нам отдельные выдающиеся произведения. После завоевания Казани эта культура разрушается и претерпевает качественные изменения, связанные с уничтожением государственности и отсутствием заказчика в лице господствующего класса. С завоеванием татарских городов исчезают архитектура, монументально-декоративные виды искусства, такие ремесла, как керамика, обработка металла горячим способом (по причине официального запрета, выселения татар из Казани и с мест добычи глины), и в целом производство высокохудожественных элитарных изделий, предназначенных для знати.

В сложившееся пространство татарской культуры была внедрена новая традиция. Татарские города трансформировались в русские, на месте мечетей возникали церкви, монастыри. К примеру, в Казанском кремле православные храмы ориентированы на Мекку, в их облике отразились элементы татарского зодчества, которые позднее оказали влияние на формирование местной архитектуры (Айдарова, С. 113).

Потеря татарской государственности, однако, не привела к потере этнической самостоятельности и высоких форм культуры, созданных в течение предшествовавших столетий. Некогда процветавшие ремесленные производства сосредоточились в аулах, где сохранялись традиции былой городской феодальной культуры. Это такие крупные поселения полугородского типа, как Арск, Сабы, Зюри, Мендюш, Атия в Закавказье, аул Каргалы в пригороде Оренбурга, Кармыскалы в Башкортостане, Ямбаево в Тюменской области и др. Искусство развивалось в рамках этноэстетических критериев, выработанных под влиянием патриархальных устоев крестьянского быта, отличавшегося большой долей консервативности. Поэтому устойчиво сохранялись традиции, характерные для культуры средневековой, проявлялись ретроспективные тенденции.

Черты татарской мусульманской культуры претерпели качественные изменения с середины XVIII в., когда появилась возможность торговой деятельности и более тесных культурных взаимосвязей с тюркскими народами Центральной и особенно Средней Азии. Редкие книги и рукописи поступали из Персии и Туркестана, ткани, одежда, ювелирные изделия, утварь – из Средней Азии, Турции и Азербайджана, ковры и украшения – с Кавказа. Вместе с предметами восточного искусства проникли не только ивовые мотивы орнамента, но и эстетические вкусы, законодателями которых были крупные центры мусульманского Востока (Валева-Сулейманова, 1994).

В художественном языке искусства возросла роль условной декоративности, в образном содержании – символики. Популярность в декоре получили арабские над-

писи, часто в виде изречений из Корана. Они применялись в качестве самостоятельных композиций в шамаилях (специальные расписные картины, выполненные на стекле), ляухе (вышитые тканые панно), ювелирных изделиях (коранииды, бляхи, браслеты и др.). Содержание арабских надписей имело религиозно-магическое значение, и такие предметы использовались как талисманы, отгоняющие "нечистую" силу, выполняли функцию оберегов.

В 1708 г. на землях бывшего Казанского ханства и прилегающих иижневожских степей была создана Казанская губерния. И хотя население в ней было многонациональным, тем не менее развитие получили традиционные для этого края ремесленные производства, характерные для татар: кожевенное, металлообработка, ювелирное, золотощвейное и др. Во второй половине ХУШ в. в татарской части Казани появляются мастерские ремесленников – кузнецов, ювелиров, резчиков по камню, кожевенников, скорняжников, портных, работавших на заказ. Произведения ремесленников не просто отражали традиции народного искусства, но и оказывали на него влияние. Во взаимопроникновении городских и сельских, профессиональных и народных черт развивалось художественное творчество с ХУШ до начала ХХ в. Даниое явление было характерно и для других этнотерриториальных групп татар, образовавших татарские слободы на окраинах таких российских городов, как Астрахань, Касимов, Уфа, Оренбург, Уральск, Троицк, Тобольск, Тюмень, Томск и др. В них также были открыты мастерские по производству узорной обуви, головных уборов, металлической утвари, ювелирных украшений, шамаилей, безворсовых ковров и ряда других предметов быта.

Этап с середины ХУШ до середины ХІХ в. можно назвать классическим. В это время традиционное искусство татар, воплотившее в себе многовековые достижения мусульманской культуры, переживает наивысший расцвет. Декоративное творчество охватывало почти все сферы материально-духовного производства, существовавшие тогда в татарском обществе. Подъем в развитии художественных ремесел способствовал расцвету традиционных видов искусства, таких, как мозаика из кожи, золотое шитье, ювелирное дело, резьба по камню, каллиграфия (см. цветнику вклейку). В этот период складывается классический национальный костюм татар как целостный ансамбль традиционной одежды и украшений, создаются эстетически совершенные произведения, в которых отточенность формы достигалась гармонией пропорций, орнаментальных и цветовых решений, яркая образность сочеталась с высокой техникой исполнения. В оформлении обрядовых и бытовых изделий, одежды, народного жилища и его предметно-пространственной среды, в узоротворчестве и принципах колорита выявляется художественно-эстетическая идея, формирующая общенациональный стиль татарского искусства.

Виды декоративного искусства татар по функциональному признаку можно объединить в две основные группы. Первая связана с оформлением предметно-пространственной среды, экстерьера и интерьера жилища и обрядов; вторая объединяет виды искусства, связанные с оформлением костюма. Среди них вышивка, ткачество представлены как в предметах обрядового и интерьерного назначения, так и в костюме. Во всех видах выявляется общность в художественном языке и принципах декоративной выразительности, характеризующих национальную традицию. Это, во-первых, многокрасочность, или полихромия, составляющая одно из ведущих художественных средств в оформлении жилища, тканых и вышитых изделий, узорной обуви, ювелирных украшений. Во-вторых, узорность и характер орнаментальных мотивов с криволинейными формами, наложением или вписыванием их друг в друга, с контрастным сочетанием крупных и мелких узоров. В третьих, композиционные принципы декора, оформляющего всю украшаемую плоскость или располагающегося в виде одно-, двух- или трехчастных фрагментов, иногда создающих в раппорте ленточные композиции. В-четвертых, условия декоративности, присущая художественному языку, принципы обобщения и стилизация орнамента, наделение его символиккой.

Традиционная система выразительности ярко проявилась в убранстве татарского жилища. Многоцветное оформление экстерьера создавало ансамбль с многоцветным же убранством интерьера. Резной декор всегда сочетался с полихромной раскраской. С конца XIX в., когда начали обшивать стены домов досками, стали применять полосатую раскраску рядов обшивки в характерных цветовых сочетаниях: зеленый–голубой, белый–голубой, зеленый–желтый, белый–зеленый, которая продолжает бытовать и в настоящее время, придавая татарскому жилищу яркий, восточный облик (см. цветную вклейку).

Традиции в оформлении жилища во многом определили специфику искусства резьбы по дереву. Мастера варьировали древнейшую технику трехгранно-выемчатой резьбы с наиболее распространенной, присущей кочевой традиции, техникой накладной глухой и контурной резьбы и с появившейся в конце XIX в. пропиленной резьбой (см. цветную вклейку). Применение последней знаменовало переход от умеренного декора крупномасштабными накладными деталями к более измельченной ажурной резьбе. Резной орнамент жилища характеризуется традиционным кругом мотивов. В виде соличных “сияний” они представлены на плоскости фронтонов. Стилизованные изображения одно- и двуглавых птиц с распростертыми крыльями можно видеть в декоре наличников, соллярные знаки и другие геометрические мотивы – на полотнищах, столбах ворот и в завершениях оград (Валеев Ф.Х., 1975).

В интерьере жилища была создана эмоционально-выразительная среда, отвечающая национальным представлениям о красоте и домашнем уюте: скромная и удобная мебель – низкие столики, сундуки, стульчики, лавки вдоль стен, детские колыбельки, резные шкафчики, имитирующие горки для посуды, медная и деревянная утварь, яркие декоративные ткани. В убранстве татарского дома сохранились архаические черты древней кочевой культуры, связанные с юртой. В избе, разделенной занавесями, выделялись локальные пространственные зоны. Углы в помещении закруглялись тканями, прямоугольные плоскости и места стыковки стен и потолка драпировались. Над окнами, вдоль матиц и стен по потолку протягивались подзоры – *кашага*, простенки между окнами украшались вышитыми полотенцами. На полу и на *сэке* расстилались войлочные (*киез*) и безворсовые (*келэм*) ковры и дорожки, молитвенные коврики. На сундуках и длинных стульчиках (*тэнкель*) или на двух параллельных жердях в углу комнаты под потолком (*киштэ*) складывалась свернутая на день постель, обычно накрываемая вышитым покрывалом. В убранстве интерьера вкрапливались резная утварь, посуда, прялки, коромысла, рубеля, горшки для цветов и предметы из металла – медные литые и чеканенные кумганы, самовары, большие плоские тазы, блюда.

Для убранства интерьера была характерна теплая красно-белая колористическая гамма с контрастными сочетаниями золотисто-желтого, синего, голубого, зеленого цветов в деталях. Гармония достигалась контрастным сопоставлением крупных цветовых плоскостей (занавесей, паласов, намазльков, покрывал для постели и др.) и мелких – *шамали* на стенах или *лаухэ*, цветные стекла в нижних частях оконных рам, в качестве деталей акцентирующих общую идею целостного пространства.

Древние традиции и достижения последних столетий воплотились в таких видах декоративного искусства как ткачество и вышивка, имевших в быту татар универсальный характер. Во второй половине XIX – начале XX в. с распространением фабричных тканей, вытеснявших дмотканый холст, вышивка постепенно заменяла тканевый орнамент. С конца XIX в. широко внедряются европейские тамбурные машины, что приводит к изготовлению вышивок на заказ и на рынок.

Наиболее древней техникой ткачества являлось закладное тканье – *асалан сузу*. Старинные заклады ХУШ – середины XIX в. отличаются совершенством техники и орнаментального решения. В наиболее художественно исполненных образцах представлена почти вся цветовая палитра: в одном изделии использовалось 9–10 тонов, кроме черного. Наиболее популярные цвета – бирюзовый, синий, го-

лубой, красный, темно-красный, золотисто-желтый, встречаются зеленый, оранжевый, фиолетовый и др. Орнаментальный комплекс обнаруживает сходство со среднеазиатскими и азербайджанскими ковровыми изделиями, с узорными тканями башкир. Однако композиционная и цветовая структура закладных тканей татар не имеют аналогов. Для них характерны монументальность облика и выразительность узора, придающего динамичность ритмическому строю композиции. Контрастным сопоставлением крупного ведущего мотива основной полосы с более мелкими узорами верхнего и нижнего бордюров достигалась гармония в пропорциях, цветовых ритмах.

Во второй половине XIX в. популярность завоевало браное тканье – *чулам* с характерным для него узором, имеющее много общего с ткачеством соседних народов. Ярко выраженные черты своеобразия проявились в контрастных построениях узоров и в характере их передачи без мелких разделок, “городков” и т.п., характерных для ткачества соседей, например русских. Ориент браных тканей татар отличался композиционными особенностями, присущими закладному ткачеству. Особенно это было характерно для изделий, созданных в настильной технике, являющейся разновидностью браной. Кроме того, помимо белых и красных сочетаний, популярных в браиых полотенцах поволжских народов, у татар (в основном у мишарей) бытовали полотенца с сочетанием белого с золотисто-желтым, белого с синим и белого с зеленым.

Традиции вышивальной культуры татар ярко представлены в бытовых и обрядовых изделиях, в комплексе костюма. Традиционной техникой вышивки являлся тамбур – *эльма*. Вышивкой украшали тот же круг изделий мягкой утвари, что и ткачеством, – кофты обрядовых полотенец, скатерти, молитвенные коврики-*намазлык*, занавеси, а также свадебные наголенники, головные покрывала, передники (см. цветную вклейку). Татарская золотошвейная гладь использовалась в украшении женских и мужских головных уборов и обуви. Кроме тамбура и глади, в диапазон вышивальных техник входили “ковровый шов”, вышивка жемчугом и бисером, сиенелью, драгоценными камнями. Наряду с вышивкой применялась “ушковая” техника аппликации – *тырнак алмалау*, которая не встречается у других народов Поволжья.

В орнаменте вышивок прослеживается генеалогическая связь с местной природой средой, однако встречаются и диковинные мотивы центральноазиатского, персидского и малоазийского происхождения. Их основу составлял орнамент с богатейшим комплексом цветочно-растительных мотивов, в котором представлены болгарский и золотоордынский пласты – характерные мотивы тюльпана, трилистников, лотосовидных пальметт, розеток, вьюнков, спиралей, составленных в композиции бордюрных обрамлений. Вышивки татар отличаются многокрасочностью, богатой палитрой, включающей почти весь спектр оттенков и цветов радуги. Узоры внутри одного мотива, плоскости света и тени вышивались разным цветом, что придавало вышивкам яркий декоративный эффект (см. цветную вклейку).

О глубоких традициях городской средневековой культуры татар свидетельствует золотое шитье – высокопрофессиональный вид искусства, получивший развитие у татар в форме промысла. Оно исполнялось в основном на бархате, реже на шелковой, хлопчатобумажной и льняной основе и применялось в оформлении головных уборов – калфаков и тюбетеек, обуви, женских нагрудников, свадебных “казаиских полотенец”, специальных сумочек из кожи – *янчык*, украшало тканевые футляры для коранов. Часто изделия дополнялись золотой бахромой, кистями, блестками. Наиболее часто в орнаменте золотого шитья встречается мотив цветочного букета, являющийся поздней стилизацией мотива “древа жизни”. Композиция букета в искусстве ХУШ – начала XIX в. имела характерные особенности – ассимметричное построение, использование мотивов “степного” происхождения, контрастное цветовое решение.

В средневековый период золотое шитье развивалось в форме городского ремесла, заказчиком изделий выступали представители ханского двора и верховной



зиати. С разрушением городской культуры ремесло переместилось в аулы, где сохранялось в творчестве сельских вышивальщиц. В XIX в. в Казани на основе существовавшего ранее домашнего производства возник золотошвейный промысел. В Касимове золотому шитью обучали девочек в мектебах. Став профессиональными мастерицами, они брали индивидуальные заказы. Такая практика существовала и среди городских приуральских, сибирских, астраханских татар. Изделия вышивальщиц и золотошвейек, работавших по заказам из дому, вывозились через скупщиков в Башкирию, Среднюю Азию и Сибирь (*Валеев Ф.Х.*, 1984). Золотошвейные изделия продавались на крупных ярмарках в Казани, Нижнем Новгороде, Москве и других городах России, где проживало татарское население.

В форме художественного промысла существовало производство узорной обуви в уникальной технике кожаной мозаики. Ее особенность состояла в том, что разноцветные куски кожи сшивались встык оригинальным швом, похожим на вышивку. До конца ХУШ в. кожаная мозаика развивалась в форме домашнего производства узорной обуви. Позднее возникает ремесленное производство. В 1840-е годы наряду с мелкими ремесленными мастерскими в Казани работали две крупные мануфактуры, принадлежавшие татарским купцам, где производилась узорная обувь не только в технике кожаной мозаики, но и шитая золотом и шелком. На этих мануфактурах использовался труд сельских надомниц, позднее привлекались и городские мастерицы. Очаги производства татарской кожаной обуви существовали в Оренбурге (Сеитов посад), Касимове и окрестных аулах, в Бухаре и в Западной Сибири и, безусловно, традиции в них были привнесены казанско-татарскими мастерами. Узорная обувь – сапоги *ичиги*, туфли – имела широкий спрос не только среди татар, она вывозилась в различные регионы России, в Западную Европу. Среди русского населения узорная обувь называлась “азиатской”.

Широкое распространение среди народов Поволжья и Приуралья, в восточных регионах России среди мусульман получили татарские ювелирные украшения. Национальные традиции в этом виде искусства складывались с глубокой древности, и их преемственность прослеживается в творчестве булгарских, золотоордынских и татарских мастеров вплоть до конца XIX в. Созданная в средневековой высокой культуре филигранный находит закономерное развитие в присущей ювелирному искусству татар нового времени технике оригинальной плоской ажурной скани – *жепкыр* и бугорчатой, или объемной, скани – *күперткэн жепкыр*, органично сочетающейся с зернью – *арналау* и с инкрустацией драгоценными камнями и самоцветами – *төсле таш кырлау*. В арсенал технических средств входили также чернение по серебру и золоту – *каралту*, гравировка – *уеплау*, чеканка – *төймә*, штамповка – *басма* и др.

Ювелирное ремесло было сосредоточено в основном в Казани и в крупных селах Заказанья, где оно достигало подлинного расцвета. В городе, в Старой татарской слободе, были кварталы ремесленников с мастерскими ювелиров. Они объединялись в артели, в которых распределялись стадии производства украшений. Одни мастера делали основу изделия, другие его декорировали, третьи – полировали и т.д. Среди ювелиров были работавшие с золотом – *алтынчы*, с серебром – *көмешче*, филигранщики (и эта техника называлась *ак эш* – “белая” работа), гравировальщики, чеканщики, штамповщики, гранильщики и шлифовальщики драгоценных камней. Наиболее сложные и тонкие процессы производства часто доверяли ювелирам-женщинам. Выделялась группа высококлассных ювелиров, овладевших секретами бугорчатой скани. В этой трудоемкой технике филигранная проволока закручивалась не одинарным завитком, как в плоской скани, а серией завитков, образующих витой конус, объемно выступающий на плоскости изделия. Наиболее опытные мастера работали в Казани, в Старой и Новой Татарских слободах, изредка в аулах. Кроме Казани, очагами ювелирного производства были крупные села, такие как Сабы, Арск, Мендюш, Атня и другие, с прилегающими к ним аулами. Мастера и даже целиком деревни специализировались в производстве определенного

вида украшений (браслеты, наконники, серьги, перстни и кольца). Это нашло отражение в названиях, например аул Чулпычы, где делали исключительно наконники – *чулпы*. В ауле Тенеки Сабийского района специализировались в производстве черневых браслетов, перстней и колец, в с. Мендюш – сканых серег, браслетов и наконников и т.д.

Высокое техническое совершенство, национальные формы украшений с тончайшим рисунком филигрании и мельчайшей зернью снискали произведениям казанско-татарским ювелиров мировую известность. Самобытность была присуща также изящной конструктивной форме украшений, например воротничковым подвескам, поясным застежкам, наконникам, серьгам, браслетам, и сочетаниям драгоценных камней – бирюзы, сердоликов, рубинов, алмазов, горного хрусталя, гранатов, амethystов, топазов, жемчуга, кораллов, имевших символично-магическое значение. Произведения второй половины ХУШ – середины ХІХ в. можно отнести к наивысшим достижениям в области ювелирного дела. Стиль и техника исполнения были настолько самобытны и оригинальны, что они выгодно отличались от украшений соседних и родственных татарам тюркских народов.

Яркая выразительность достигалась характерной технологией плоской и объемной филигрании с узором из одного или двух рядов проволоки, живописной россыпью горошин зерни и контрастностью “полихромного стиля”. Изделия классического стиля отличаются высокой плотностью сканого заполнения и равномерностью его распределения между крупными завиткам и чистотой пайки и отделки узоров. Для украшений второй половины ХІХ в. характерны крупный узор и разреженность сканого заполнения, в бугорчатой филигрании увеличиваются размеры выступающих конусов, вместо самоцветов часто применяется стекло, подивеченное фольгой.

Тем не менее высокие традиции ювелирного дела присущи как уникальным дорогим украшениям, так и дешевым массового производства, формы и декор которых были унифицированы. Поэтому произведения казанско-татарских ювелиров оказали воздействие на творчество и широко бытовали среди башкир, казахов, киргизов, узбеков, являлись частью костюма сибирских, астраханских, касимовских татар, татар-мишарей и кряшен. Некоторые виды украшений – серьги, браслеты, кольца популярны среди чувашей, удмуртов, марийцев и русских. В подражание татарским ювелирным изделиям было налажено производство массовых дешевых украшений в русском селе Рыбная Слобода, существовавшее в виде художественного промысла до 40-х годов ХХ столетия. Мастера делали также литые копии с татарских филигранных изделий, распространяли свою продукцию среди мусульманского населения России.

С конца ХІХ в. наступает новый этап освоения и трансформации ценностей культуры, идущих преимущественно с Запада. Новые эстетические идеи проникли в искусство татарского народа через восприятие им достижений русской и европейской культуры. Их появление было связано с периодом формирования капиталистических отношений в России и созданием нового класса – татарской буржуазии. Капитализм разрушал старый патриархальный быт и вместе с ним рамки этнокультурной изолированности татар. Казань превратилась в крупный российский город и одновременно в центр формирования татарской национальной культуры, охватила своим влиянием все татарское население России. Со второй половины ХІХ в. художественная культура испытала влияние общеевропейских стилей, таких как барокко, классицизм, модерн и эклектика, которые, преломляясь через национальные особенности проявления их в русском искусстве, нашли своеобразную трактовку в произведениях татарских мастеров.

Особенно это характерно для монументальной архитектуры татарских мечетей и жилых домов знати. В их декоративное оформление наряду с формами барокко, ампира и эклектики активно вводились мотивы татарского орнамента. Особенно популярным был стиль барокко с характерной для него округлостью форм, орга-

ничной системой татарского узоротворчества. Например, архитектурно-декоративное оформление первой, построенной в колониальный период, каменной мечети Марджани (1766) исполнялось в стиле русского провинциального барокко. В лепной пластике интерьеров были использованы мотивы татарского орнамента – тюльпан, лотосовидные, стилизованный цветочный букет. Примечательно, что в архитектуре русской Казани предпочтение отдавалось стилю классицизма, в то время как для татар он олицетворял подавляющую государственную власть (*Айдарова*, С. 114).

К началу XX в. в городах России сложились архитектурно-пространственные территории проживания татарского населения. Татары жили в слободах своими кварталами типа мусульманских “махалля”. Застройка была в основном деревянной, одно- и двухэтажные дома, украшенные орнаментальной резьбой. Их декор отличался характерной накладной контурной и ажурной резьбой. как правило, многоцветной окраской. Отдельные здания, как и мечети, строились из камня. Наряду с общими они имели отличительные региональные черты, присущие стилю архитектуры татарских слобод Казани, Астрахани, Касимова, Уфы, Оренбурга, Тобольска, Томска и других городов. Что касается татарского декоративно-прикладного искусства, то оно в наибольшей мере испытало влияние стиля модерн, который привнес в традиционный декор асимметричность, новые контрастные цветосочетания, реально подобные мотивы – натуралистически воспроизведенные изображения цветов, бабочек, птиц, повлиявшие на условно-орнаментальные принципы татарского искусства.

Бурное развитие промышленного капитализма и формирование буржуазных отношений приводит в конце XIX – начале XX в. к двойственным процессам в татарском искусстве. С одной стороны, унифицируется труд мастера в промыслах и ремеслах и одновременно снижается спрос на их продукцию. С другой стороны, возникновение массовых тиражируемых форм и новых видов профессионального искусства, трансформировавшихся в общенациональные, сопровождалось процессом разрушения традиционной культуры, менялись ее содержание и этнические функции. Упадку традиционного искусства сопутствовало исчезновение многих видов украшений, предметов быта, разрушение сложившегося комплекса костюма.

Происходит активное становление общенациональной культуры европейской светской направленности, консолидировавшей этнотерриториальные группы татар. Общенациональная культура формировалась на основе городской культуры татар Поволжья и Приуралья, которая, в свою очередь, сложилась на базе этнокультурных традиций казанских татар национального классического периода (вторая половина XVIII – середина XIX в). Центрами ее развития были Казань и районы Заказанья, поскольку казанские татары создали здесь развитые формы ремесленного производства, художественные промыслы, которые способствовали выпуску массовой, тиражируемой продукции для всех этнотерриториальных групп татар, отчасти для башкир и казахов, обеспечивающей потребности всех слоев мусульманского населения.

В этот период развитие декоративного искусства происходило под влиянием критерия массовости, который привел к постепенному нивелированию художественного своеобразия. Специализация труда в промыслах способствовала упрощению формы изделий, а предпочтения моды, приходящей из Европы, трансформировали выверенные веками традиции. Постепенно исчезали виды искусства, связанные с отживающими формами традиционного интерьера и костюма. Зародился новый стиль, ярко выражающий эстетические вкусы эпохи рубежа веков. Стиль модерна (в Европе известен как *арт нуво*) особенно сильно повлиял на художественную систему татарского декоративного искусства. На смену строгой классической симметрии в декоре приходит асимметрия. В орнаменте получают популярность асимметричные композиции цветочных букетов, например в искусстве золотого шитья так называемый узор золотого пера – *алтын каурый* в декоре женских кал-

факов (см. цветную вклейку). В орнаментальных композициях фон теряет значение составного элемента и присущую ему узорность.

В кожаной мозаике, применяемой в создании узорной обуви, подушек и т.д., на смену гармоничным расцветкам, использовавшим ранее нюансовые оттенки, пришли контрастные дисгармоничные цветосочетания (см. цветную вклейку). Узоры орнамента стали более дробными, композиции упростились, исчезли старинные мотивы, такие, как пальметто- и лотосовидные, облакообразные и др. В татарских *ичигах* доминирующим стало влияние тенденций европейской моды, о чем свидетельствуют декор (появление эклектических композиций), форма (появление подошвы, каблуков), особенности кроя обуви (изменение голенища, появление конструктивных швов).

В ювелирном искусстве под влиянием новой европейской моды, отразившейся на облике всего татарского костюма, появились новые виды украшений – броши, подвесные цепочки, различного рода кулоны, медальоны, платяные булавки и др., а также новые мотивы декора. Это характерные для русских украшений “бантики” (парные лопасти) в серьгах, натуралистично трактованные узоры в виде бабочек, божьих коровок и другие зооморфные и цветочного характера мотивы. В производстве украшений получают распространение низкопробное серебро, золочение, цветные стекла, фольга, эмали. Их формы упрощаются, уменьшаются в размерах и унифицируются. Они соответствуют новому облику одежды – женским облегченным по силуэту платьям полуевропейского типа, сшитым по определенным фасонам с модными деталями. Появляются украшения, полностью составленные из подделочных камней и самоцветов, в облике которых теряется присущее татарскому ювелирному искусству контрастное сочетание пластики металла с многоцветием ограненных камней. Например, на смену серебряным ожерельям приходят бусы из мелких самоцветов, искусственных камней и цветного стекла. Серьги и браслеты также составляются из крупных самоцветов, вставленных в высокие гнезда шатонов. Филигранные декоративные пуговицы заменяются шаровидными и грушевидными бусинами из кораллов и цветного стекла. Новая роль подделочных камней, из которых стали создаваться формы украшений, была обусловлена влиянием произведений русских мастеров, отразивших тенденции европейского ювелирного дела, особенно в период развития стилей классицизма и модерна.

Уровень ювелирного мастерства снижается. Изыскаемые по форме и изготовлению драгоценные изделия уступают место дешевым и модным серийного фабричного производства. Вместе с ними исчезают традиционные виды украшений, уходящие своими истоками в феодальную эпоху – *хаситэ, изу, яка чылбыры*, некоторые виды браслетов, наконсников. Ювелиры приноравливаются к требованиям рынка, выпуск массовой дешевой продукции был необходим для преодоления ими конкуренции со стороны привозных изделий.

Влияние европейской моды внесло изменения в комплект татарского костюма, будь то одежда, обувь, головные уборы или такие составные части, как украшения, аксессуары. Более функциональный крой платья, соотносящийся с фигурой и освобождающий силуэт от многослойности, отказ от камзолов, головных платков, шалей, отдельных громоздких поясных и воротниковых застежек, нагрудников, утяжеляющих деталей, например фрагментов золотого шитья или аппликации, привели к нивелированию этнических, социальных и возрастных особенностей в костюме. Роль национальных стереотипов продолжали выполнять головные уборы – калфаки и тюбетейки, а также обувь – кожаные мозаичные ичиги и туфли, отчасти ювелирные украшения (см. цветную вклейку).

Надо отметить, что производство национальной обуви и головных уборов осуществлялось в рамках художественного промысла и было массовым. Несмотря на то что очаги производства были сосредоточены в Казани и аулах Заказанья, продукция распространялась во все регионы проживания татар в России. Она продавалась в специализированных магазинах, в ярмарочных лавках, распространялась по

подписке и рекламировалась в журналах. Массовый характер получило создание шамаилей, являвшихся символами татарской мусульманской культуры и выполнявших религиозные и оформительские функции в интерьере жилища. Широкое распространение среди татар получило массовое производство таких предметов домашнего обихода, как медные кумганы, подносы, безворсовые и войлочные ковры, которые привнесли общенациональные черты в татарский быт.

Однако не все из традиционного художественного наследия было трансформировано в стереотипные формы общенациональной культуры. В основном это были те виды декоративно-прикладного искусства, которые не получили массового распространения в силу изменившихся эстетических запросов, отказа от сложных ремесленных навыков, удорожавших их производство, и в связи с появлением более дешевой фабричной продукции. Это относится к текстильным изделиям в технике закладного ткачества, к войлочным коврам, к технологии бугорчатой филиграни в ювелирном искусстве и др. Однако именно традиции народного декоративного искусства, как целостность этнических, религиозных, эстетических и других функций, составили ядро общенационального в культуре и оказали влияние на развитие профессионального творчества в XX столетии.

Взаимодействие народного и профессионального искусства рождает в XX в. своеобразные формы национальной художественной культуры. Ее становление происходило на основе традиций татарского классического искусства и школы европейского профессионального изобразительного творчества, музыки, театра и архитектуры. Мусульманские традиции в татарском искусстве также претерпели изменения в сторону универсального для татар европеизированного облика. Была провозглашена концепция творческой личности, наделенной свободой от коллективного сознания мусульманской общины. Изменилось отношение к традициям, к национальной культуре в целом, возникли предпосылки для становления европейского изобразительного искусства и творчества художников, получивших академическое образование в учебных заведениях России, Европы, Турции.

Декоративное искусство татар в XX столетии характеризуется большой динамичностью и заимствованием. Рождается его новое качество, в котором доминирующую роль играет творчество профессионального художника с академическим образованием. В искусстве доминируют индивидуальные концепции. Именно поэтому зачастую можно встретить русского художника, работающего в традициях татарского искусства, или татарского, осваивающего образность языка русского искусства. Примечательной особенностью в творчестве является стремление к поиску национальной формы через традиционные средства художественной выразительности.

Период с 1920-х до середины 1980-х годов отмечен развитием того типа взаимодействия народного и профессионального искусства, который сложился в начале столетия, хотя вместо "высокой" общенациональной культуры татар появилась культура Татарской автономной республики, получившая идеологическую формулу "социалистическая по содержанию и национальная по форме". Процесс укладка традиционного искусства углублялся, в то время как "высокая" культура развивалась в жестких рамках идеологизированной культуры "общесоветского" типа.

Со второй половины 1980-х годов, в период реформирования политического статуса Республики Татарстан в составе Российской Федерации появились новые предпосылки к развитию татарской общенациональной культуры с ее опорой на этнические и мусульманские традиции. Параллельно с ними в пространстве общероссийской культуры проникали новые виды западного массового искусства.

Процессы, происходящие в декоративном искусстве, отчасти можно раскрыть на примере развития современного костюма. Народный традиционный костюм практически исчез в 1920–1930-е годы и существует в настоящее время в виде эстрадно-фольклорного, театрализованного. Отдельные отдаленные реминисценции его

сохраняются в народной среде, в способе ношения головных платков, кроме платьев, характерных цветовых сочетаниях, особенно в сельской одежде. Как вид профессионального искусства костюм существует в форме моделирования современной одежды, создаваемой уникальными и серийными образцами. В нем выявляются две тенденции: одна – развитие традиционных особенностей в одежде, будь то народные традиции или исторические стили, другая – авангардный стиль, рожденный новейшими течениями западной моды. Из наследия татарского национального костюма художники-модельеры используют такие его формы, как шаровары, платья свободного рубашечного покроя, жилеты и декоративные элементы в виде нагрудников к платьям, воланы, оборки, шитые золотом головные уборы и пояса, оgranенные камни или стекло, ювелирные украшения. Однако они стилизуются с учетом моды, диктуемой в основном с Запада (см. цветную вклейку). Хотя эти две тенденции и предполагают синтез нового и традиционного, уникального и массового, однако обе находятся в рамках профессионального типа творчества, как доминирующего в современной художественной культуре.

Современный этап в развитии татарского декоративного искусства связан со взаимодействием профессионального и народного творчества как самостоятельных типов художественной культуры. Традиционное народное искусство продолжает существовать в виде отдельных домашних ремесел для создания необходимых в сельском быту изделий: тканых половиков, ковриков, плетеной из лозы мебели, резных наличников окон, оград, ворот. Особенно популярны домовая резьба по дереву и полихромная раскраска жилища. Изредка в татарских селах встречаются народные мастера-одиоочки, работающие в таких видах традиционного искусства, как войлочное, ворсовое и безворсовое ковроделие, ткачество, вышивка и кружевоплетение, медночеканное ремесло и ювелирное дело. В форме народных художественных промыслов до недавнего времени развивалось производство узорной мозаичной обуви в г. Арске и изделий в традициях русского и татарского узорного ткачества в с. Алексеевском.

Со второй половины 1960-х годов получают активное развитие такие виды профессионального искусства, как декоративные ткани (уникальный художественный текстиль) и ковры, обработка кожи, керамика и фарфор, художественный металл и ювелирное искусство (см. цветную вклейку), моделирование одежды, резьба и роспись по дереву. Среди монументально-декоративных видов искусства надо отметить настенные росписи, мозаику, резьбу по гипсу, текстильные панно. В произведениях художников-прикладников, монументалистов, дизайнеров, оформителей наряду с современными тенденциями, характерными для того или иного периода развития искусства Республики Татарстан и Российской Федерации в целом, находит претворение татарская художественная традиция. Она преемственно развивается как составная часть культуры и является в ней основой национального.

## НАРОДНОЕ ПОЭТИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО

Собрание, издание, в какой-то степени и научное изучение татарского фольклора начинаются с последней четверти XIX в., когда были изданы отдельные сборники с соответствующим научным аппаратом (*Радлов; Паасонен; Балитт; Катанов* и др.) и некоторые научные статьи (*Насыри; Коблов*). В научных публикациях, особенно с начала 1950-х годов, всегда указывалось, где, когда, кем и от кого записано то или иное произведение. Все это дало возможность хорошо представить главные особенности и даже жанровый состав фольклора той или иной этнической группы. Так, например, достаточно убедительно установлено, что для фольклора сибирских татар наиболее характерны эпические сказания – дастаны; для творчества казанских татар – богатырские сказки, книжные дастаны и байты; для мишарей – исторические и обрядовые, особенно свадебные, песни. Однако это не значит, что в творчестве казанских татар нет эпических сказаний или в фольклоре сибирских татар – исторических песен. Речь идет лишь о ведущей форме народного творчества, в данном случае эпоса или лироэпоса, у той или иной этнической группы. Какое бы конкретное произведение ни рассматривалось, мы должны подойти к нему как к одному из характерных образцов татарского народного творчества в целом. Потому что огромная масса произведений фольклора встречается как среди поволжских татар, так и среди представителей сибирских татар. Множество сказок, песен, как традиционных, так и современных, пословиц, поговорок, загадок и т.д., с которыми мы встречаемся в Поволжье, известны и в Сибири.

\* \* \*

Для того чтобы понять особенности национального фольклора, ряд сюжетов, мотивов и изобразительно-выразительных средств, необходимо иметь хотя бы общее представление о татарской мифологии. Правда, эта проблема у нас практически не изучена. Есть лишь отдельные публикации, касающиеся главным образом персонажей так называемой “низшей мифологии” казаиских татар (*Насыри. 1975. С. 44–63; Коблов, 1910*). Тем не менее по собранным в последние десятилетия материалам можно составить общее представление о мифологических воззрениях татар. Мифы татар 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”.

Отголоски представлений о связи людей с животными сохранились, например, в прекрасной волшебной сказке “*Ак буре*” – (“Белый волк”), рассказывающей о превращении волка в молодого красивого джигита. Немало в сказках даниых и о том, как голуби оборачиваются красавицами или прекрасными джигитами. Сюжеты некоторых сказок от начала до конца основываются на семейно-родственных отношениях женщин и зверей. В сказке “*Аю улы Атылэхмэтгэрэй*” (“Сын медведя Атылэхмэтгэрэй”) рассказывается о том, как медведь ловит женщицу и уносит “в свой дом”. Через некоторое время женится на ней и у них рождается сын. В другой 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 пред-

положить, что связанные с тотемизмом представления о тесных взаимоотношениях людей и животных когда-то были широко распространены.

Космогонических же мифов, вернее, их отголосков сохранилось немного. Тем не менее они есть. Так, Земля, по воззрениям татар, представлялась как плоское пространство. Она расположена на рогах громадного быка. В свою очередь этот бык прикреплен к усам огромной мировой рыбы, которая плавает в безбрежном водном пространстве. Таким образом, эти универсальные представления находят отражение и в татарской мифологии. Одновременно Земля считалась центром Вселенной – *Жиһан*. Находящиеся на просторах Неба Солнце, Луна, Звезды, будучи живыми одушевленными атрибутами природы, так или иначе связывались с Землей. Все, что происходит с живыми одушевленными и неодушевленными предметами на Земле, в том числе и с людьми, напрямую зависит от Неба, Солнца, Луны и Звезд. С этой точки зрения татарская мифология как бы продолжает наиболее характерные особенности мифологии Древнего Востока.

Проблема происхождения Земли решалась довольно просто. По данным мифологии, когда-то Вселенная сплошь состояла только из воды. Людей еще не было. Плавающая на воде утка нырнула и на клюве вытащила кусочек глины. В дальнейшем этот кусочек разросся, и образовалась Земля. В археологических находках, относящихся к булгарскому времени, встречаются небольшие скульптурные фигурки уток с шариком в клюве. По представлениям поволжских булгар, Небо, Земля, Солнце и Луна образовались от утиного яйца. С этой точки зрения булгарско-татарская мифология типологически близка к подобным представлениям других народов.

Довольно хорошо известны мифологические представления татарского народа, связанные со звездами. Суть их определяется древневосточными представлениями, идущими от Древнего Вавилона, выражением “родился под счастливой звездой”. Особенно популярны воззрения, связанные с Полярной звездой – *Тимерказык*, Большой и Малой Медведицей – *Жидеган йолдыз*, *Кече жидеган йолдыз*, которые являются воплощениями когда-то живших на Земле эпических богатырей, их коней или богатырских дев.

По данным мифологических сказок, Вселенная состоит из трех миров – подземного (или подводного), земного и небесного (иногда – солнечного, и даже птичьего – *Кошлар патшалыгы*) царств. Эпическая биография сказочного богатыря как бы охватывает все эти миры (см. подробнее: *Урманчев*, 1994.).

Древнейшие представления татар о богах прежде всего связаны с общетюркским, быть может древневосточным, Тэнгри. Первое письменное употребление этого наименования большинством ученых относят к эпохе Тюркского каганата VI–VIII вв. Однако в форме Дингир это слово впервые на письме употребляет в древнешумерской мифологии (IV–III тыс. до н.э.) (*Кramer*, 1991; *Васильев Л.С.*, 1993). И в настоящее время это слово на некоторых тюркских языках употребляет в той же или близкой форме: *Тенгер*, *Тинцир*, *Тенгер*.

В III в. в Иране возникает манихейство, которое позже распространяется от Италии до Китая. Усвоив некоторые традиции зороастризма, в VIII–X вв. манихейство стало популярным и среди тюркских племен и оказывает известное влияние на древнетюркское, тяготеющее к монотеизму тэнгрианство, что довольно хорошо отразилось в древнетюркской “Книге гаданий” начала IX в. (*Стеблева*, 1972). Судя по данным этого источника, здесь Тэнгри выступает не как единственное небесное божество: Тэнгри там несколько, каждый из них выполняет весьма определенную, положительную или отрицательную, функцию.

В V–X вв. культ Тэнгри был широко распространен на территории Малой, Центральной и Средней Азии, современного Казахстана, Южной Сибири, мездуречья Янка и Волги, Нижней и Средней Волги и Приуралья. Возможно, что именно этим объясняется мирное и сравнительно легкое проникновение ислама в Поволжье, Приуралье и в Сибирь. Единственной идеологической силой, которая так или иначе могла противостоять здесь исламу, было тэнгрианство. Однако требования этих



двух религий были настолько близки друг к другу, что они стали взаимодополняющими. Недаром наряду с арабо-мусульманским “Аллах” в тюркоязычном мире сохранилось более древнее обозначение бога – “Тэнгри”.

С IX–X вв. ислам становится господствующей идеологией болгарского общества. Начиная с выдающегося памятника болгарско-татарской литературы – поэмы Кул Гали “Кыйсса-и Йусуф” (первая четверть 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 образов тех жанров, которые как таковые сформировались ранее ислама, подвергнуты его влиянию намного меньше, чем письменная литература. К таковым относятся обрядовая поэзия, пословицы и поговорки, загадки, сказки, мифологические рассказы и народный эпос. Именно эти жанры донесли до нас наиболее значительные данные о языческой мифологии татар, одним из представителей которой выступает многоголовый Див, или Див-пэри, по происхождению связанный с зороастризмом и его священной книгой Авестой. Хотя Див в татарской мифологии выступает как злое чудовище, иногда сохраняются отголоски более ранних, чем Авеста, представлений о нем. Так, в сказке “*Дутан батыр*” белый Див изображается как помощник героя. Не менее показательно и то, что иногда стаи дивов помогают герою (по велению чудесной его жены или невесты) за ночь построить великолепный дворец, чудесный сад, невиданный мост и т.д.

Другим, более зловещим персонажем татарской мифологии является Аждаха, генетически тоже связанный с Ажи-Дахака иранской мифологии. Аждаха, по данным мифологии Авесты, 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), 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 следующая 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 – обитатель, а в известном смысле и хозяин леса, существо с волосатым телом, с одним рогом, с очень длинными пальцами, с помощью которых может защекотать человека до смерти.

Другим, гораздо более зловещим существом изображается *Убыр*, иногда выступающий в ипостаси кровожадной старухи *Убырлы карчык*. Он “проникает” в тело человека и “занимает” место его души.

Татарская мифология довольно богата всевозможными духами – хозяевами различных стихий, которые обозначаются общим термином *Ия*: *Су иясе* – Хозяин воды, *Су анасы* – Мать воды, *Су кызы* – Дочь воды, *Иорт иясе* – Хозяин дома и др. Чаще всего они выступают хозяевами, нередкое властелинами тех стихий, сооружений, помещений, к которым они относятся.

\* \* \*

Собрание и публикация народных сказок, являющихся одним из наиболее своеобразных и богатых жанров татарского фольклора, привлекали внимание многих ученых и писателей (*Радлов*, 1872; *Федзханов*; *Яхин*; *Васильев М.А.*, 1924; *Разин*, *Ярми*, 1946, 1956). Шло и научное изучение (*Ярми*, 1967. С. 83–109; *Ярми*, *Жамалетдинов*, 1977. С. 7–25; *Жамалетдинов*, 1978. С. 5–22; *Жамалетдинов*,

1981. С. 5–18). Наиболее полно представлены сказки в первых трех томах много-томника “Татар халык ижаты” (“Татарское народное творчество”), которые снабжены солидными вступительными статьями и полным научным аппаратом (Татар халык ижаты. Әкитләр. Т. 1–3).

Сказки считаются одним из самых долговечных жанров фольклора: возникшие в первобытной древности, они до сих пор остаются одним из самых активных жанров прозаического фольклора. Наиболее ранней жанровой разновидностью являются сказки о животных: “*Төлке белән Буре*” (“Лиса и Волк”), “*Торна белән Төлке*” (“Журавль и Лиса”), “*Хэйләкәр Төлке*” (“Хитрая Лиса”) и др. В татарском фольклоре их немного.

Основное место в прозаическом фольклоре занимают волшебные сказки, среди которых немало прекрасных произведений довольно большого объема: “*Ак буре*” (“Белый волк”), “*Алтын кош*” (“Золотая птица”), “*Серле дага*” (“Таинственная подкова”) и другие. Следует подчеркнуть, что волшебные сказки татарского народа сохраняют в своем сюжете, персонажах и художественных средствах более ранние мифологические воззрения, нежели сказки о животных. Главным героем волшебных сказок обычно выступает младший сын, которому оказывают помощь его сказочные помощники: домашние и дикие животные, птицы, деревья, реки; нередко – чудесные предметы. Главными противниками его изображаются многоголовые Дивы, Аждаха, Змеи и др. Иногда, хотя и весьма редко, противниками героя могут быть изображены и коранические персонажи: Иблис, Шайтан, Джинн.

Среди волшебных сказок много богатырских, в самих названиях которых, в обозначении имени героя присутствует слово *батыр* (“богатырь”): “*Айгали батыр*”, “*Таңбатыр*”, “*Турай батыр*”, “*Камыр батыр*”, “*Дутан батыр*” и т.д. Главными героями в них выступают эпические богатыри, во многом напоминающие героев тюркских героических сказаний. В них присутствуют в основном те же сюжеты и мотивы, которые широко представлены в тюркоязычном дастанном эпосе: мотив бездетности (“Старик рыбак”, “Камыр батыр”); богатырские подвиги малолетнего героя (“*Айгали батыр*”); его эпическое значимое имя (*Таңбатыр* – Богатырь-заря, *Кичбатыр* – Богатырь-вечер); ложное геройство малолетнего богатыря (“Камыр батыр”); первоначальное одиночество героя (“Дутан батыр”), добывание особого богатырского коня со значимой кличкой (“Дутан батыр” – *Тель Конгыз*; “Золотое яблоко” – *Алты колачлы ала бия*); пребывание героя в подземном царстве и др. Как видим, в богатырских сказках сохраняются главные особенности волшебных сказок. Но в них все-таки больше дастанно-эпического, нежели сказочного.

В бытовых сказках сюжет, композиция и художественные особенности намного проще и доступнее: “Друзья познаются в беде”, “Кто работает без платы”, “Ум и счастье”. Возникновение и формирование их относятся к позднему средневековью. Этим и определяется их довольно простая проблематика. Она ставит и решает каждодневные бытовые вопросы. В ней нет традиционных объемистых зачинов и концовок, практически отсутствуют повторы. Сюжет их прост и ясен и состоит обычно из двух-трех эпизодов-мотивов; все они проходят только на земле. Большое место занимают диалоги, состязания в остроумии, игре слов. В них немало острой сатиры, но чаще мягкого юмора.

\* \* \*

Кроме рассмотренных, к древнейшим относятся и афористические жанры. Их соби- рание, научное изучение и публикация особенно активизируются в последние десятилетия, о чем свидетельствует выход в свет фундаментального трехтомника “*Tatar халык макальләре*” (“Татарские народные пословицы”) (Исәнбәт. 1959, 1963, 1967). Через 20 лет вышел академический том пословиц, подготовленный Х.Ш. Махмудовым (Махмудов, 1987). Буквально в последние годы завершено принципиально новое исследование по афористическим жанрам татарского фольклора (Махмудов, 1995).

Публикация, толкование тюрко-татарских пословиц имеют более чем тысячелетнюю историю. В создании и распространении пословиц в древности известную роль сыграли вожди родов и племен, шаманы, народные певцы-импровизаторы – чичены. В отдельных случаях появление пословиц бывает связано с конкретными событиями и фактами.

Что же касается общественных функций пословиц, то они весьма широки и разнообразны. И самое важное среди них – обеспечение гармонии во взаимоотношениях людей. Они словесно оформляли обычное право и требовали его соблюдения. Немалое значение имели пословицы в сохранении информации и передаче ее следующим поколениям. Велика была роль пословиц и поговорок в нравственно-этическом воспитании людей, особенно молодежи. Самые древние образцы жанра связаны с первобытной языческой мифологией. Скажем, в них говорится о поклонении огню: “Не суй нож в огонь”, “Пусть самочувствие огня будет добрым”. С этими же воззрениями связаны пословицы о почтительном отношении к Небу, Солнцу, Луне, Звездам. Существенное место в афористическом фольклоре татар занимает образ общетюркского Тэнгри, а также многочисленные образцы афористических произведений о персонажах языческой мифологии татар: “Бичура и пэри – друзья”, “Шурале боится воды”. Интересны пословицы, показывающие как представителей господствующей элиты (ханов, эмиров, султанов, биев и т.д.), так и обслуживающих их слоев населения (крестьян, особенно рабов): “Страна не бывает без верховной власти, улус не бывает без хана”; “Единственная забота раба – убежать”.

С середины XVI в. афористические жанры начинают звучать по-новому: в них появляются такие слова, как “царь”, “чиновник”, “бай”, “бояр”. “бедняк”, “нищий”. Вместе с тем продолжают активно бытовать или возникают новые их образцы, связанные с насильственной христианизацией населения края. Значительное место занимают пословицы и поговорки о тяге татар к книгам, образованности и культуре. Продолжается активная творческая жизнь жанра и в наше время.

На протяжении многих лет в афористических жанрах татарского фольклора было принято выделять лишь три вида – пословицы, поговорки и загадки. Интенсивное изучение их в последние десятилетия дало возможность определить следующие разновидности: крылатые слова, приметы, поверья, гадания, заговоры, благопожелания, проклятия, готовые ответы, дразнилки, скороговорки, острословия, эпические формулы и некоторые другие. Каждая из этих разновидностей имеет характерные, присущие только ей особенности. Крылатые слова, например, по происхождению восходят к творчеству отдельных выдающихся государственных и общественных деятелей. Приметы связаны с каждодневной трудовой деятельностью крестьян. Гадания же основываются на представлениях, историко-этнографические основы которых пока что не выяснены. Благопожелания, пожалуй, являются одной из самых своеобразных форм афоризмов. Особенность их заключается в том, что они произносятся только в строго определенное время и в сугубо определенных обстоятельствах. Впрочем, сказанное в не меньшей степени относится и к проклятиям, для произнесения которых тоже необходимы известные условия. Интересно и то, что иногда благопожелания и проклятия объединяются в одном предложении: “Любимому – благопожелания, нелюбимому – проклятие”. Свою обрядность имеют заговоры, о которых в свое время подробно писал К. Насыри. На древних обрядах и обычаях основываются клятвы. Также с глубокой древности идут готовые, стандартные ответы, которые так или иначе связаны с табу слов. Дразнилки, скороговорки, считалки связаны с детским фольклором. С более ранними жанрами фольклора соотносятся эпические формулы, источниками которых являются народные сказки и дастаны. Устойчивый характер имеют обращения к Солнцу, Луне, Звездам, явлениям природы.

Специфическую группу составляют загадки, которые внешне, по рисунку стиха, с одной стороны, близки к пословицам, а с другой – отличаются от них своей двучастностью: в них всегда должен быть и соответствующий ответ. Происхождение

загадок относится к глубокой древности – к тому отдаленному периоду, когда основной хозяйственной деятельностью людей была охота, которая требовала соблюдения строгих обрядов, в том числе и табу, т.е. запрета определенных слов – наименований животных, орудий охоты, обозначения тех или иных действий. На этой основе формировались словесные и краткие, легко запоминаемые описания различных животных и зверей, орудий охоты и др. Примерами подобных табу могут служить следующие загадки: о змее – “Под землей – намащенный прутик”, “Есть у меня плеть, но держать ее невозможно”; о зайце – “У седого козла нет бороды” и т.д. Много загадок, связанных с конкретными условиями жизни человека и общества. Содержание загадок в целом широко и разнообразно. В них так или иначе отражаются все стороны жизни человека, начиная от атрибутов первобытной мифологии и завершая телефоном, телевизором, спутниками, космическими кораблями и т.д. Загадки в наше время распространяются главным образом через книги, сборники, в какой-то мере через периодическую печать и функционируют в основном в детской аудитории.

\* \* \*

Татарский фольклор до недавнего времени рассматривался только по жанрам. Современный уровень изучения позволяет проанализировать его по конкретным и хорошо известным периодам истории татарского народа.

Первое место среди жанров фольклора болгаро-татар в IX–XIV вв. занимают произведения народного эпоса и стоящие близко к ним легенды и предания, прежде всего прозаические повествования о строительстве г. Булгар. Такие произведения в свое время были распространены довольно широко и позже попали в источники различного характера. Некоторые предания связывают основание г. Булгар с именем Александра Македонского, о чем сообщается в книгах различных ученых (Шпилевский. С. 24, 40). Несмотря на то что К. Фукс в свое время назвал подобные произведения “басней”, они характерны не только для творчества болгаро-татар, но и для фольклора народов, скажем, Кавказа (Артамонов, 1962. С. 122). Разрушение же г. Булгар обычно связывается с именем Аксак Тимура (Тамерлана).

В некоторых легендах факт строительства этого города перекликается с именами пророков ислама. Как говорится в одной из них, между двумя сыновьями Яфеса – Гази и Тюрком происходит жестокая война. После поражения Гази откочевывает в сторону Булгара и там живет (Шпилевский. С. 23–24). В том же источнике приводится и предание о тех же событиях, но уже с несколько иным содержанием. Якобы, второй сын Яфеса, Гомари, занимается охотой и переезжает к реке. Здесь у него рождаются два сына. Одного он нарекает Болгар, другого – Бергас. Они оба строят города и называют их своими именами.

Среди легенд есть и такие, которые рассказывают о принятии ислама. По сообщению Абу Хамида ал-Гарнати, в Булгар приезжает один мусульманский купец, который неплохо знает 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. Этим возмущается царь хазар и начинает войну против Булгара. Однако принявший ислам болгарский царь при помощи Аллаха побеждает. А ученый человек, продолжает ал-Гарнати, называется у них “балар”. Поэтому и страну назвали “Балар” – “Ученый человек”. Позже это слово начало звучать по-арабски “Болгар” – “Булгар” (Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... С. 31). О существовании страны и города на Волге под названием “Булгар” арабские ученые-путешественники знали, конечно, и до прибытия сюда ал-Гарнати. Впрочем, об этом он сам пишет и добавляет, что эту легенду прочитал в книге болгарского историка “История Булгара”.

Вариант той же легенды приводится и в книге путешественника XII в. Андалуси. В ней сообщается, что последователи пророка (Мухаммеда), прожившие здесь

три года, распространяют среди населения ислам, строят мечети, разъясняют народу суры Корана. Занимаются и врачеванием. После трех лет двое из них возвращаются в Медину. А Зубаир бин Джада, после того, как вылечивает дочь болгарского царя Туйбуку, женится на ней и остается в Булгаре. Основная идея всех этих легенд и преданий такая: ислам в Булгаре был принят в результате святых деяний мусульман-арабов, нередко современников и прямых последователей пророка Мухаммеда.

Эпос болгарского периода в более или менее полном виде, к сожалению, не дошел до нас. О разнообразии и богатстве его мы можем судить лишь по отдельным легендам и фрагментам эпических сказаний. Ибн-Фадлан приводит подробное сообщение об одном из сказочно-мифологических богатырей-великанов: “Такин (еще прежде) рассказывал мне, что в стране царя есть (один) человек (муж) чрезвычайно огромного телосложения” (Путешествие Ибн-Фадлана... С. 75). Далее он рассказывает о том, как подобные 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, он якобы непременно умирает; если же увидит беременная женщина, то тут же разрешается выкидышем... Сам Ибн-Фадлан не видел такого живого великана. Вместе с болгарским царем ему удалось увидеть лишь его огромные кости. Все приведенные данные о вождском великане так или иначе отражаются в эпических сказаниях ряда народов. И это дает возможность предположить, что в данном случае мы, возможно, имеем дело с фрагментами некогда бытовавшего героического сказания.

Очень близкое описание болгарского богатыря дает Абу Хамид ал-Гарнати: “И видел я в Булгаре человека из потомков адитов, рост которого больше семи локтей, я доставал ему до пояса. Он был сильным: брал заколотую лошадь, и ломал ее кости, и рвал кожу и сухожилия быстро, в одно мгновение, я не мог бы разрубить ее с такой скоростью и топором. А царь Булгара изготовил для него кольчугу, которую он возил с собой на войну на повозке. А шлем у него из железа вроде большого котла. Он сражался такой огромной дубиной из крепкого дуба, которую не сможет поднять сильный мужчина, а она в его руках была как палка в руке одного из нас”. Сообщая, что подобные богатыри были из племени адитов, путешественник пишет: “И есть в их земле (Булгаре. – Ф.У.) кости племени Ад, ширина одного зуба – две пяди, а длина его – четыре пяди; а от головы его (т.е. великана) до плеча – пять ба (примерно 2 м. – Ф.У.), а голова его, как большой котел, и их там много” (Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... С. 30, 47).

В книгу ал-Гарнати проникли своеобразные отголоски образа богатырской девы. Путешественник описывает сестру упомянутого богатыря так же, как и его самого, хотя и в бытовом плане: «И была у него сестра его же роста, я видел ее в Булгаре много раз. И сказал мне в Булгаре судья Йакуб ибн Нуман (имеется в виду предполагаемый автор “Истории Булгара”. – Ф.У.): “Ведь эта высокая женщина-адитка убила своего мужа, которого звали Адам, а был он из сильнейших мужчин Булгара. Она прижала его к своей груди и сломала ребра, и он сразу умер”» (Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... С. 61). Это значит, что как представления об эпических богатырях-великанах, так и легенды и предания, а быть может, и самостоятельные сказания об их деяниях, были хорошо известны в древней Булгарии. На всех тюркских, в том числе и на булгаро-татарском, языках их называли *алпыт-илп*. Это отразилось и в поэме “Кыйсса-и Йусуф” Кул Гали (начало XIII в.), и в известном слове М.Кашгари. Однако наиболее раннее употребление этого слова в памятниках письменности относится к енисейскому периоду истории тюрков (VI–VIII вв.).

Что же касается собственно легенд и преданий, то следующая значительная группа их связана с разрушением г. Булгар, а конкретно – с именем Аксак Тимура (Тамерлана). Интересна следующая версия одной из таких легенд, которая явно сложилась в антибулгарской среде. В ней говорится о том, что якобы в Булгаре не соблюдаются каноны ислама, не проводятся пятничный намаз и исламские праздни-

ки. Восстановление здесь исламских порядков Аллах якобы поручает Аксак Тимурю. Поскольку простым увещаниями невозможно было восстановить все необходимое, Аксак Тимур разрушает г. Булгар, отрезает головы 12 везилям хана, девушек и женщин уводит в плен и раздает своим военачальникам, казнит 36 ученых, народ Булгара разгоняет по разным странам. В другой версии той же легенды нет ни слова о разрушении г. Булгар Аксак Тимуром. Там говорится о том, что знаменитый полководец держал город в осаде в продолжение семи лет. И лишь после этого ему удалось взять его штурмом.

Кстати, в легендах о защите независимости города и страны немалую роль играли и богатыри-алпы, о которых речь шла выше. Возможно, именно поэтому их образы в фольклоре сохранялись очень долго. Так, после болгарских времен образы богатырей попадают в известную “Казанскую историю”, написанную в 1564–1565 гг. в Москве; здесь уже названы и конкретные имена этих богатырей, одним из которых является князь Аталык.

Эти легенды доходят до XX в. Так, один из ее вариантов был опубликован археографом С.Вахидовым (Вестник... С. 62). До сих пор известно татарскому народу имя богатыря Алпа. Такая большая и продолжительная популярность легенд и преданий о волжском великане должна была способствовать возникновению и распространению эпического сказания о нем. Таковым является сказочный дастан “Алпамыш”. Сказание об Алпамыше – один из величайших памятников мирового фольклора и основано на широко распространенном сюжете о возвращении мужа. Сюжет этого произведения относится к весьма отдаленному прошлому и генетически, по мнению академика В.М. Жирмунского, связан с “Одиссеей” Гомера (VIII–VII вв. до н.э.). Татарская версия его сохраняет древнейшие мотивы, включая эпический дастанное имя богатыря, мотив неуязвимости, богатырского сватовства, жестокой расправы с претендентами на руку жены богатыря – богатырской девы Сандугач, воинской защиты интересов своего рода и семьи, чередование стихов и прозы. Развитие татарской версии дастана было связано с судьбами рассматриваемых выше легенд о волжском богатыре и народных сказок, которые бытовали в основном в среде простого народа. С этим же связан процесс демократизации образа Алпа и модернизации ряда мотивов татарской версии сказания “Алпамыш”.

Среди пословиц может быть выделен целый пласт образов, возникновение которых относится к болгарскому периоду. Во-первых, те, в которых говорится о родине, о стране в целом. Впрочем, такие пословицы и поговорки широко известны до настоящего времени: “*Идел йорт – имин йорт*” (“Страна Идели – добрая страна”); “*Болгар йорты – Идел йорт*” (“Страна Булгар – страна Идели”). Во-вторых, связанные с образом Алып: “*Алып алыйшы танышмас*” (“Алып не знакомся без боя”). Когда в фольклоре речь идет о богатырях, подразумевается, что у них должны быть и богатырские кони: “*Алып анадаң туар, аргамак биядән туар*” (“Алып рождается от матери, аргамак – от кобылы”); “*Атның бары толпар булмас, конынң бары шоккар булмас*” (“Не всякий конь станет тулпаром, не всякая птица – орлом”). Как видим, от всех приведенных примеров достаточно ясно веет духом эпической древности.

В этот период довольно четко обозначается двоякое отношение как к представителям господствующих групп, так и к простым людям: “*Колның рәхәте тамагы туйганда*” (“Радость раба, когда он сыт”); “*Хан хақына этенә илтүфат*” (“Из-за хана – внимание к его собаке”). Немало дошло до нас пословиц и поговорок, непосредственно связанных с хозяйственной деятельностью древних булгар: “*Кәрван кичәр, ут калыр*” (“Караван откочет, огонь останется”); “*Кәрван күчсә, кәрвансарай урынында*” (“Караван кочует, караван-сарай на месте”).

Наконiec, значительная часть тюрко-татарских пословиц и поговорок дошла до нас в письменных памятниках тех лет: в книге Махмуда Кашгари “Диване лугатит-тюрк” (“Словарь тюркских языков”, XI в.) представлено немало пословиц, связанных с боевыми действиями: “*Көч (илбасар) ишектән керсә, закон (тәртин)*

*төнлектән чыгып китәр*” (“Если сила (завоеватель) заходит через дверь, закон (порядок) выходит через дымовое отверстие”); *“Бәхет булса, бөтен ыру жылыяр, дошман һөжүм итсә, бөтен халык кузгалыр”* (“Если будет счастье, весь род соберется, если нападёт враг, поднимется весь народ”). Немало интересных образов жанра дошло до нас и в книге Иосифа Баласагуни (1019–1021 – ?) *“Кутадгу белег”* (“Знание о счастье”). Среди пословиц, представленных в этой книге, важное место занимают пословицы и поговорки с глубоким философским смыслом: *“Берен берен мең булыр, тама тама күл булыр”* (“По одному набирается тысяча, капля за каплей – появится озеро”); *“Сүстән үзгә тәңре мөңез бирмәс”* (“Бодливому быку Эзгири не даст рогов”).

Многие из загадок, связанных с первобытной мифологией, широко бытовали, очевидно, и в древней Булгарии. Говоря об этом, ученые обычно обращают внимание на загадки о замке: *“Кечкенә генә эт – өрми дә жибәрми дә”* (“Маленькая собачка не лает и не пускает”). Самое интересное здесь то, что среди археологических находок периода Волжской Булгарии встречаются замочки в форме собак. Следует указать и загадку об Алып: *“Чичән дауда беленер, алып яуда беленер”* (“Чичен познается в состязаниях, Алып – в бою”). Широко распространенный в древневосточной мифологии мотив о первочеловеке-пророке Адаме попадает в Библию, Коран и в татарский фольклор: *“Тумады, үлдә”* (“Не родился, умер”). Кроме того, есть загадки о пророках Сулеймане, Мухаммеде, об ангеле смерти Газраиле, о Коране, мечети, о принадлежностях письма (*Исанбәт*, 1970. Б. 7–95; *Мәхмүтов*, 1987. Б. 5–33).

Если обрядовая поэзия, сказки, афористические жанры в рассматриваемый период продолжают свое творческое развитие, то другие фольклорные жанры переживают период возникновения и развития. К таким относятся байты и исторические песни. Слово *бәт* (байт) арабского происхождения и обозначает двухстрочную строфу. Позже оно становится обозначением отдельных произведений и целого жанра татарского народного творчества. Байты относятся к лирикоэпическим жанрам фольклора. Они создаются в период или после важных исторических событий (войны, крестьянские восстания) или после каких-либо исключительных происшествий (внезапная смерть, гибель). Поэтому их содержание связывается с конкретными историческими, чаще всего трагическими, событиями, а образы имеют прототипов.

Специфическим элементом композиции байтов является наличие устойчивого зачина с религиозным элементом или зачина с указанием даты случившегося события. Такие же или подобные формулы, по крайней мере указание даты смерти и обращение к Аллаху, нередко написанные в форме стихов, мы видим и во многих эпиграфических памятниках, которые относятся к периоду Волжской Булгарии и Казанского ханства. Почти буквальное совпадение типичных формул, распространенных в байтах, с суфийскими двустушиями на эпитафиях наводит на мысль, что такие выражения оформились именно на основе многовековой практики сочинения стихов для надмогильных камней.

Для байтов характерно повествование от первого лица. Такой прием связан с весьма глубокими традициями. Известно, что повествование от первого лица часто встречается, если не сказать господствует, в памятниках енисейской письменности тюрков (*Малов С.Е.*, 1952). Не оттуда ли идет повествование от первого лица, от имени умершего или погибшего в татарских байтах? О древности происхождения байтов можно судить и на основе некоторых конкретных примеров. Известно несколько вариантов произведений под названием *“Шәһри Болгар бәтләре”* (“Байты города Булгар”). В них рассказывается о величии г. Булгар, о его славе во всей Европе, о прекрасных дворцах и храмах города и страны, о широком развитии образованности и культуры. Но все прекрасное и благородное в жизни Булгара осталось в прошлом. Город полностью разрушен завоевателями и лежит в развалинах. Таким образом, байт довольно точно воспроизводит исторические события, связанные с жизнью древнего Булгара.

К наиболее ранним образцам жанра относится своеобразный и оригинальный как по содержанию, так и по форме, полностью основанный на достаточно древних мифологических представлениях “*Сак-Сок баете*” (“Байт Сак-Сок”). Он рассказывает о том, как за какую-то шалость в отсутствие отца мать прокляла своих двух семилетних детей. Наутро они превратились в птиц Сак и Сок и улетели. Отныне они должны жить в дремучем лесу, не встречаясь ни с родителями, ни друг с другом, пока над ними тяготеет проклятие матери, т.е. до скончания веков, до Судного дня – *Кыямат*. Байт этот является классическим образцом жанра. Именно поэтому он до сих пор популярен в народе.

Вопрос о наличии исторических песен в жанровом составе татарского фольклора теоретически решен и подкреплен конкретными материалами лишь в конце 60-х годов XX столетия. В них главное место занимают эпическое начало и событийный сюжет. На первом месте стоят героические мотивы. Дошедших до нас конкретных примеров исторических песен немного. Но они есть. Например, “*Болгар шленец кызлары*” (“Девушки страны Булгар”), которая рассказывает о плененных и уводимых из родных мест девушках. Другая песня с таким же эмоциональным звучанием: “*Болгар ятималары*” (“Булгарские сиротки”), рассказывает о том, как родители, доведенные от нищеты до отчаяния, вынуждены продавать в далекие страны собственных детей. Впрочем, эта тема идет с глубокой древности, отражается в целом ряде древневосточных письменных источников, в том числе и в Библии.

В исторических песнях булгарского периода рассказывается и о некоторых других событиях и фактах: о международных торговых отношениях – “*Болгарданмы киләсез*” (“Идете ли из Булгар”), о разрушении г. Булгар захватчиками и превращении его развалин в место поломничества: “*Шәһре Болгар*” (“Город Булгар”).

Приведенные данные свидетельствуют о том, что во времена Волжской Булгарии фольклор переживает довольно насыщенный период развития. Если о продолжении многовековых традиций обрядовой поэзии и народных сказок мы можем судить лишь по косвенным данным, то о развитии легенд, преданий, дастанов, афористических жанров, байтов и исторических песен можно говорить на основе конкретных произведений и вполне надежных письменных и археологических источников.

\* \* \*

Целый ряд фольклорных произведений периода Золотой Орды является общим достоянием тюркских народов. Наивысшего развития достигают фундаментальные жанры татарского народного творчества – эпические сказания-дастаны, среди которых выделяются следующие разновидности: 1) ранний героический или сказочно-мифологический эпос – “*Тулак һәм Сусылу*” (“Тулак и Сусылу”), “*Иир Тюшлюк*”, “*Алтанн Саин Суме*”); 2) героические сказания – “*Ак Кубек*”, “*Идегей*”; 3) лироэпические сказания о любви типа “*Кузы Курпач белән Баян-сылу*” (“Кузы Курпач и Баян-сылу”); 4) книжный эпос – “*Тахир – Зәһрә*” (“Тахир и Зухра”), “*Сәйфелмөлөк*” (“Сайфульмулюк”), “*Йосыф китабы*” (“Книга о Иосифе”) и др.

В героико-мифологических сказаниях обычно речь идет о взаимоотношениях, нередко резких столкновениях представителей разных мифологических миров. Одна из главных проблем – создание семьи. Герой дастана “*Тулак и Сусылу*” сталкивается с представительницей подводного царства. Сначала их взаимоотношения складываются трудно: Сусылу оказывает сильное сопротивление. Но эпический герой должен быть сильнее – он заставляет ее выйти за него замуж. Однако сказание, особенно в некоторых башкирских вариантах, завершается трагически: и Сусылу и Тулак погибают, что, возможно, объясняется влиянием более поздних романтических сказаний типа “*Тахир и Зухра*”.

Если в дастане “*Тулак и Сусылу*” речь идет о столкновении земного человека с представительницей подводной стихии, то в дастане “*Иир Тюшлюк*” герой переживает ряд приключений в подземном царстве, откуда, по мнению академика В.В. Рад-



лова, идет в него имя – “Подземный герой”. Это сказание имеется в творчестве разных тюркских народов: кроме татарского, в казахском и киргизском. Основу сюжета его составляет богатырское сватовство – сначала на земной девушке; позже, когда герой попадает в подземное царство, он вынужден жениться на дочери змеино-го хана и добыть в качестве жены дочь хана Барса Килмьяс. Известно, что Барса Килмьяс – остров в Аральском море. Об этом острове и о горе на нем у народов Средней Азии существует ряд мифологических легенд и преданий, в которых остров изображается соответствующим своему названию – “Пойдешь – не вернешься”. В дастане получает известное отражение и культ женщин: многое в нем совершается по воле женщины, да и главный герой перед каждым своим важным шагом советуется со всезнающей старухой.

Такими особенностями характеризуется и сказание “Алтаин Саин Суме”, сохраняющее в своем сюжете целый ряд традиционных мотивов. Первое место среди них занимает мотив бездетности старика со старухой. Сыи у них, как обычно, рождаются после соответствующих молитв и жертвоприношений. Так же архаичен и не совсем понятен мотив, по которому старик со старухой решают убить единственного долгожданного сына. Спасает от гибели героя его конь. После этого богатырь, естественно, уходит из родного дома. Но здесь выясняется, что богатырь не имеет имени. Отец нарекает именем Алтаин Саин Суме взрослого богатыря. В сказании определенное место отводится и богатырским подвигам героя и его двойника Эне Сольма, в том числе борьбе против известного в тюрко-монгольском мире Йильбегена, которого богатыри побеждают. Завершается сказание, в соответствии со своим мифологическим характером, торжественными свадьбами обоих богатырей.

Происхождение этих героико-мифологических повествований связано с глубокой древностью. Но они окончательно оформились и достаточно активно бытовали именно в период Золотой Орды, когда их создатели и носители, представители различных племен и народов, переживали общие исторические судьбы.

В своем развитии народный эпос все более тесно соприкасается с конкретной историей. Это ясно видно при изучении произведений собственно героического эпоса, о чем свидетельствуют дастаны “Ак Кубек”, особенно – “Идегей”. Сохраняя некоторые особенности мифологического эпоса, дастан “Ак Кубек” довольно близко соприкасается с эпохой Золотой Орды. Весьма своеобразно представлен в дастане мотив “чуждесного рождения”, когда герой отказывается от появления на этот свет обычным путем. Это дает возможность сопоставить его с многочисленными произведениями, начиная с раннесредневековых тюрко-монгольских сказаний, с древнеиндийской “Ригведой” и древнеегипетской прозой. Однако главное в сказании – продолжительная борьба богатыря с ханом и его сыном. Несмотря на целый ряд тяжелых боев, богатырь во всех случаях побеждает. Одновременно этот дастан является отражением следующего этапа в развитии народного эпоса. Дело в том, что если в более ранних сказаниях происходили столкновение и борьба героя с представителями иной стихии, с чудовищами в прямом смысле слова (Змей, Иилбеген), то здесь противником героя оказывается чудовище в человеческом образе – сын хана Мангуш. Известно, что Мангуш (Мангус, Мангас) – популярный персонаж тюрко-монгольской мифологии, страшное чудовище, против которого воюют эпические богатыри. И этого чудовища в образе сына хана богатырь побеждает. Однако в конце сказания он и сам погибает, что, возможно, является отражением реальных событий первой трети XIII в. – времени монгольских завоеваний. Приурочить этот дастан к указанной эпохе помогают и некоторые другие, более конкретные данные. Так, краткое содержание его с теми же персонажами представлено в книгах ан-Нувайри (1279–1333) и Ибн-Халдуна (1332–1406). Это дает возможность сказать, что данный сюжет в ту эпоху не только был в тюрко-монгольских степях, но и дошел до далекого мамлюкского Египта.

Как отмечалось выше, многие произведения, особенно эпические сказания золотоордынского периода, являются общим достоянием ряда тюркских народов. К

такowym относится и прекрасное сказание “Идегей”, которое представлено в творчестве поволжских (письменные версии), сибирских и крымских татар, ногайцев, каракалпаков, туркмен, башкир, узбеков (под названием “Тулум бий”). Такая широкая распространенность дастана связана с несколькими очень важными обстоятельствами: во-первых, он отражает трагический период в истории Золотой Орды – эпоху начала ее распада; во-вторых, персонажам дастана выступают крупные исторические деятели – Шах Тимур (Тамерлан), Тохтамыш и Идегей. Его сюжет основан на конкретных исторических событиях Золотой Орды конца XIV – начала XV в., которые вполне естественно входят в традиционный эпический сюжет о несправедливо изгнанном богатыре. Острый конфликт между Тохтамыш-ханом и его первым эмиром в дастане укладывается в семейно-бытовые рамки и в то же время не так далеко отходит от реальной действительности. Как и в самой истории Золотой Орды, в дастане Идегей изгоняет хана из страны и впоследствии расправляется с ним. Все главные герои в конце сказания погибают, что является предвестником будущего распада Золотой Орды.

“Идегей” – выдающийся памятник татарского героического эпоса. Это единственный дастан в эпическом наследии татарского народа, полностью сложенный стихами.

Формирование и дальнейшее развитие лироэпических сказаний относятся к следующему, более позднему историческому периоду. Классическим образцом такого характера произведений в тюркском эпосе является прекрасный как по форме, так и по содержанию дастан о трагической любви “Кузы Курпяч и Баян-сылу”, национальные версии которого представлены у казахов, алтайцев, телеутов, уйгуров, башкир. У сибирских, главным образом барабинских, татар он широко бытовал вплоть до 70-х годов XX столетия. Рассказывая о глубоко трагической любви Кузы и Баян, дастан сохраняет в своем содержании немало архаических черт: сватовство еще не родившихся детей; занятие охотой и скотоводством; острые межродовые столкновения; непримиримый конфликт между родительской властью и глубокими чувствами любящих друг друга Кузы и Баян; их трагическая гибель из-за непримиримости этих столкновений; мотив цветов на могиле. Хотя сказание окончательно оформилось в период Золотой Орды, оно сохранило в себе ряд глубоко архаичных черт.

В среде татар получили широкое распространение дастаны книжного происхождения: “Книга Иосифа”, “Сайфульмулюк”, “Лейла и Меджнун” – и др. Письменная версия сказания “Тахир и Зухра” была хорошо известна уже в XV в. по поэме Сайяди “Дастан Бабахана”. Далее она попала в народную среду, и возник ее народный вариант, очень близкий, во многих случаях буквально перекликающийся с названным выше сказанием “Кузы Курпяч...” Здесь представлены тот же мотив бездетности, договор Ал-хана и Гюль-хана о сватовстве еще не родившихся детей, неожиданная гибель отца Тахира и отказ отца Зухры выдавать свою дочь за сироту, первая встреча Тахира и Зухры во время учебы в школе, их страстная любовь, преследования Тахира, идущий с древнеегипетской мифологии мотив отправления Тахира в корзину по морю, трагическая гибель героя и героини... То есть все здесь происходит почти так же, как и в дастане “Кузы Курпяч...” Однако есть и принципиальные различия между этими сказаниями: если в первом из них речь идет в основном о кочевой жизни, связанной с охотой и скотоводством, то в “Тахире и Зухре” отражаются городские условия жизни: герой и героиня впервые встречаются в школе, там и начинается их взаимная привязанность, перерастающая в глубокую любовь.

В период Золотой Орды продолжается формирование баитов. Об этом свидетельствует один из классических образцов жанра “Ханэкэ-солтан бэме” (“Баит Ханэкэ-султан”), связанный с широко известной в тюркоязычном эпосе проблемой “завоеванной женщины”. Содержание баита перекликается с судьбой плененной и уводимой из родных мест девушки, которая раньше жила в прекрасных условиях.

Но теперь она лишена всего этого, взята в плен; ее уведут из родных мест в дальние края. Есть предположение, что в данном случае речь идет о судьбе одной из дочерей хана Тохтамышша, которую взял в плен Идегей. Впрочем, этот сюжет имеет определенное отражение и в самом дастане “Идегей”. Отметим также, что именно в связи со своей трагической судьбой дочь Тохтамышша под именем Каныкей (по татарски – *Ханэка*) впоследствии становится одним из самых популярных персонажей тюркского героического эпоса.

Надо полагать, что и афористические жанры фольклора в эту эпоху широко бытовали в массах. Интересно отметить, что в литературном памятнике 1303 г. “Кодекс Куманикус” представлено 46 загадок, которые близки к современным загадкам многих тюркских народов, в том числе и татарского.

\* \* \*

Татарский фольклор периода Казанского ханства проникнут во многом трагическим пафосом. Судя по сохранившимся в письменных источниках материалам, довольно интенсивное развитие получили легенды и предания, дастаны, баиты и некоторые другие жанры татарского фольклора. Первое место среди них как хронологически, так и по значимости занимают легенды и предания о строительстве г. Казани. В них речь идет о том, что место для строительства столицы ханом было избрано неудачное – на горе, в связи с чем приходится оставлять старую столицу – *Иске Казан* и строить ее на новом месте. Нередко строительство столицы связывается с именем Аксак Тимура. После разгрома Волжской Булгарии два ханских сына, Алтынбек и Галимбек, уходят на север и строят новую столицу – г. Казань. В некоторых легендах отражаются и общеизвестные эпические сюжеты – строительство города там, где упадет стрела. А в ряде случаев встречаются и анахронизмы. В одной из легенд рассказывается, что хан посылает трех своих вельмож выбрать место для будущей столицы и велит первого встречного человека, по древнему обычаю, закопать под стены будущего города. Этим первым человеком оказался сын хана. Испугавшись последствий, вельможи закапывают собаку. Узнав об этом, хан якобы предрекает, что в будущем город попадет в руки собак. Однако указанная легенда могла появиться лишь после взятия Казани Иваном Грозным. А так называемая “строительная жертва” в виде собаки была известна уже в древней Булгарии, о чем свидетельствуют кости собаки, обнаруженные в одной из крепостных стен г. Биляра.

Следующая группа легенд о Казани связана с темой завоевания ее Иваном IV. Как рассказывается в одной из легенд, Иван Грозный не знает, как и за что ему напасть на Казань и завоевать ее. Один из подданных царя как будто сказал ему: “Пошли меня в Казань, я там устрою такой переполох, что ты вынужден будешь прибыть в Казань, чтобы защитить меня. Заодно и завоеешь ее”. Он прибыл в Казань и попросил у хана разрешения занять в городе место “с овечью шкуру”. Хан, конечно, не стал мелочиться. Подданный царя скупил на базаре все шкуры, расстелил их и занял довольно большую территорию. Местные жители подняли шум. Тогда, чтобы защитить своего подданного, царь Иван прибыл в город с войском и завоевал его.

Некоторые легенды и предания тех лет связываются с судьбами конкретных исторических деятелей. Так, в предании “*Свембикэ*” (“Сююмбике”) московский царь, увидев портрет царицы, влюбляется в нее и отправляет послов в Казань просить ее выйти за него замуж. Сююмбике наотрез отказывается. Тогда царь идет войной на Казань, чтобы силой увезти царицу. Семь лет осаждает город и в конце концов захватывает его. Видя, что московский царь может увезти ее насильно, Сююмбике поднимается на башню Ханской мечети, бросается вниз, и конечно, погибает. После этого случая минарет мечети стал называться *Свембикэ манарасы* – Башня Сююмбике.

Сохранилась небольшая легенда и о верховном сеиде Казани Кулшерифе, который, как в ней рассказывается, сражаясь за свободу и независимость своей страны с оружием в руках, погиб на одном из минаретов Соборной мечети.

Во времена Казанского ханства продолжалось развитие и народного эпоса. Среди эпических сказаний этого периода ведущее место занимает известный в татарском и башкирском фольклоре дастан “Джик Мэрген”. В нем речь идет о борьбе эпического богатыря против хана и его жестокой власти. Однако до начала освещения эпической биографии богатыря дастан рассказывает о его бабушке *Тузгак эби*: вокруг нее собрались девять сыновей со своими семьями. Сыновья ее прославились смелостью и богатырством, что явилось отражением довольно древних общественных отношений, когда во главе рода стоит старая и мудрая женщина. Как-то сыновья ее пышным пиром отметили удачную охоту. После обильной трапезы все уснули. И в это время по традиции народного эпоса напал на них хан. Все были перебиты. В живых остается лишь самая младшая из снох *Тузгак эби* с сыном, которая вскоре тоже погибает. Остается в живых – лишь ее младший внук, который и становится главным героем сказания. Далее в дастане представляются общеизвестные эпические мотивы: одинокое детство и юность героя, чудесный сон, загробные дары давно погибшего отца (конь и оружие), наречение именем взрослого богатыря и определение главной задачи – непримиримая борьба с ханом, что и происходит в дальнейшем. Однако в дастане появляются мотивы, которые выходят за рамки традиций тюркского героического эпоса: видя, что все его богатыри погибли, Джик Мэрген сдается в плен к хану. Однажды допущенное отступление от героической традиции требует своего продолжения: за удачную охоту хан отпускает пленного богатыря на свободу, что никак не укладывается в рамки традиций героического эпоса. Тем не менее, несмотря на определенные противоречия в развитии сюжета, “Джик Мэрген” является весьма своеобразным памятником периода Казанского ханства.

Намного интереснее многочисленные версии и варианты дастана “Чура-батыр”, который имеется в творчестве поволжских и крымских татар, казахов (несколько стихотворных вариантов), ногайцев и некоторых других народов. “Чура-батыр” – конкретно-исторический дастан, содержание которого во всех национальных версиях связано с жестокой борьбой, вернее, войной за сохранение свободы Казани и Казанского ханства. Есть в дастане и хорошо известный в тюркском и иранском эпосе сюжет “боя отца с сыном”, в результате чего и погибает Чура-батыр. Главным героем является сын известного казанского мурзы Нарыка, Чура. Династия Нарыковых, довольно активная, сыграла весьма заметную роль во взаимоотношениях Казани и Москвы. По историческим документам, Чура Нарыков был сторонником группы казанских вельмож промосковской ориентации. В резком противоречии с этим различные национальные версии дастана изображают его как непримиримого борца за независимость Казани и ханства. На этом пути он и погибает. Это и является главным эпизодом сказания, определившим суть его идейного содержания и популярность у многих тюркских народов.

В период Казанского ханства возникает и впоследствии широко распространяется “Баит Казани”, который охватывает период от разрушения Волжской Булгарии, возникновения Казанского ханства и до его падения. Его содержание достаточно глубоко отражает те события, которые завершились исторической трагедией татарского народа, потерявшего свою независимость. Представлен в баите и образ названного выше Чуры Нарыкова, который изображен как “божий человек”, мужественный, бесстрашный борец за свободу и независимость своей родины и народа.

Развивались, разумеется, и другие жанры татарского фольклора: исторические песни (о той же Сююмбике), афористические жанры, которые так или иначе связывались с конкретными условиями жизни ханства. Немалое место в жанровом составе фольклора этого периода занимали такие ранние жанры, как сказки, образцы книжного эпоса, различные виды и формы песенного фольклора татарского народа.

Поэтическое творчество татарского народа второй половины XVI–XIX вв. развивалось в условиях колониального режима, что и определяет его своеобразие. Очень мало известно о фольклоре второй половины XVI–XVII вв. В фольклоре же более позднего времени (XVIII–XIX вв.) на первый план выходит личностное начало, что сказывается в довольно успешном развитии песенно-лирических жанров. Вместе с тем проблемы истории занимают весьма заметное место в таких жанрах, как предания, развитие которых идет достаточно успешно. Большинство их носит драматический, нередко трагический характер. По своей тематике они могут быть рассмотрены по отдельным группам, среди которых основное место занимают предания, рассказывающие о продолжении жестокой политики Ивана Грозного. Так, в предании “Старик Ишембай и его сыновья” рассказывается о том, как дети забыли завещание отца жить в дружбе и как их земли оказались захваченными Иваном Грозным. Кроме того, это предание довольно ясно раскрывает главную причину трагедии Казанского ханства, да и многих других тюрко-татарских государств: отсутствие дружбы и единства как в среде господствующих групп внутри страны, так и во взаимоотношениях их друг с другом в плане международном.

По существу, та же проблема продолжается и в преданиях о завоевании Сибирского ханства, в центре внимания которых стоят образы хана Кучума и Ермака (в преданиях чаще – Ярмак). Известно, что официальная история представляет Ермака завоевателем Сибири, который погиб в столкновениях с Кучумом. Народные же предания рисуют несколько иную картину. В предании “Хан Ахметгирей” рассказывается, в частности, о том, как Ярмак служил у хана Кучума и попросил у него землю “с бычьей шкуру”, но, получив разрешение хана, он присваивает очень много земли. Однако это не приводит ни к какому конфликту. В предании “О названиях курдак, туралы, аялы и бараба” тоже говорится о том, как Ярмак служил у хана Кучума и как получил у него землю “с бычьей шкуру”. Весьма интересно, что, по словам предания, Ярмак относился к бедным людям лучше, платил им больше, чем Кучум. И этот мотив повторяется в нескольких преданиях. Что касается смерти Ермака, то в отличие от официальной истории татарские предания сообщают, что он был убит одним из татарских богатырей.

В весьма многочисленных преданиях о насильственном крещении татар Поволжья разоблачаются жестокие методы его ведения, довольно подробно говорится о бессмысленности такой политики. В 1742–1744 гг. архиепископ Лука Канашевич вел жестокую политику по крещению татар, за что они прозвали его Аксак Каратун (“Хромой в Черной шубе”). В предании “Аксак Каратун” рассказывается о том, что за свои злые деяния он был заточен в Свяжский монастырь, где жизнь его закончилась мучительной смертью из-за того, что его голова “повернулась задом наперед”.

В преданиях о беглецах, о борцах за крестьянское дело – Пугачеве и Бахтияре Канкаеве на первый план также выдвигаются идеи борьбы за социальную справедливость.

В жанровом составе татарского фольклора XVIII–XIX вв. существенное место занимают байты и исторические песни, которые именно в рамках этой исторической эпохи достигают своего расцвета. Байты этого периода делятся на ряд важных тематических групп, каждая из которых нередко объединяет десятки, а иногда и сотни произведений. Среди них – байты о крупных исторических событиях, о войнах, о крестьянских восстаниях и волнениях (“*Рус-француз сугышы бәете*” – “Байт русско-французской войны”, многочисленные варианты байтов о русско-турецких войнах). Но наиболее интересны байты о борьбе за национальную и религиозную свободу. “*Урта Тигәнәле бәете*” (“Байт дер. Урта Тиганали”) рассказывает 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. Она потерпела поражение, так как в назваииую деревню прибыл губернатор Н.Я. Скарятин с батальоном в 500 солдат и жестоко подавил волнения крестьян. О подобных же событиях рассказывают *“Урта длазан баете”*, (*“Баит Средней Елюзани”*) – *“Чынлы баете”* (*“Баит Чанлы”*) и др.

В этот же период складается большое количество баитов о каждодневной тяжелой жизни простых людей: *“Баиты лашман”* (так стали называться приписанные к Адмиралтейству и к горным заводам Урала инородцы), многочисленные баиты солдат, рекрутов, шахтеров. Особую и весьма значительную группу составляют баиты о трагической судьбе татарских девушек и женщин, в которых рассказывается о насильственной выдаче замуж молодых девушек за стариков, о тяжелой, нередко трагической судьбе служанок; о продаже девушек и др. Есть в этой группе произведений и баиты с широким известным мотивом “перемены пола”: *“Жиде кыз баете”* (*“Баит семи девушек”*) рассказывает о судьбе девушек, которые, переодевшись в мужскую одежду, поступили в Каргалинское медресе (около г. Оренбурга) и проучились там 17 (!) лет; *“Кыз солдат баете”* (*“Баит девушки-солдата”*) повествует о Шамсикамар, которая, переодевшись, пошла вместо своего младшего брата служить в армию, попала на фронт, стала командовать тремя тысячами солдат, но в бою погибла...

В XIX в. весьма бурное развитие получили исторические песни. В фольклоре татар-мишарей появляется классический цикл исторических песен о беглецах XVII–XIX вв. *“Шәрүк белый”* (*“Шарук беглый”*), *“Хамидулла качкын”* (*“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 армии и т.д. Исторические песни представлены и в фольклоре сибирских. В частности барабинских, татар, о чем свидетельствует высокохудожественная и популярная в народе песня *“дйтүкэ”*, рассказывающая о трагической любви дочери богача Фатыймы (в песне – *Батыш*) и Айтмухаммета (*дйтүкэ*).

Среди лирических песен можно выделить следующие: о родине – родной стороне, под которыми обычно имеются в виду родной аул и расположенные там реки, озера, леса (*“Алтын алма”* – *“Золотое яблоко”*, *“Ямле Дим буйлары”* – *“Прекрасны берега Демы”*, *“Сакмар”* и т.д.); песни о тяжелых условиях жизни *“Батрак жыры”* – (*“Песня батрака”*), *“Ярлы егет”* (*“Бедный джигит”*); песни о поисках счастья на чужбине: *“Шаулама, камыш”* – *“Не шуми, камыш”*, *“Ямицк жыры”* – *“Песня ямщика”* и др. Особую и весьма многочисленную группу составляют песни о судьбах женщин. Основная же часть народной песенной лирики – песни о любви. Нередко они называются женскими именами: *“Латифа”*, *“Галиябау”*, *“Джамиля-джаим”* и т.д. В песнях этой группы немало нот печали, грусти. В них на первый план выступают мотивы глубокой, преданной и беззаветной любви. Кроме указанных, можно назвать еще тематические группы заставленных песен, песен о дружбе и родстве. Особое место занимают песни, которые включались в тексты писем.

Татарская песенная поэзия очень богата и разнообразна в художественном отношении: многочисленны психологические параллели, художественные образы-символы, связанные с различными явлениями природы, обращения и т.д.

\* \* \*

В духовной жизни общества вплоть до начала 1930-х годов продолжались те традиции, которые сформировались в первые два десятилетия XX в. А в этот период фольклор играл весьма заметную роль. Это было связано с повышенным вниманием к народно-поэтическому творчеству со стороны писателей, поэтов, издателей и ученых. По данным журналиста И.Рамиева, только в 1907-1913 гг. издано 87 фольклорных сборников на татарском языке. Во многих крупных городах России открывались и национальные типографии и издательства, которые прежде всего публиковали фольклорные произведения, среди которых по количеству и тиражу изда-

ний на первом месте стояли образцы тюркоязычного эпоса. Другим важным фактором усиления внимания к национальному фольклору было появление теоретических статей о татарском фольклоре таких крупных представителей национальной литературы, как Г. Тукай, Г. Ибрагимов, Ф. Амирхан. Прошли и весьма интересные дискуссии, в частности о народных песнях.

Бурное развитие революционных процессов в стране в начале XX в. привело к возникновению революционных песен, стоящих как бы на стыке фольклора и письменной, чаще всего самодельной поэзии. Их первые образцы были созданы еще в 70-е годы XIX в.: "Интернационал", "Марсельеза по-татарски", "Варшавянка по-татарски". Все они написаны профессиональными революционерами, имеющими весьма отдаленное отношение к поэзии как таковой. Поэтому было бы странно требовать от них художественного совершенства. Тем не менее нельзя отрицать их популярность в массах, которые приняли всерьез большевистскую агитацию, в том числе и революционные песни.

Весьма активно развивались байты, в которых достаточно ясно передается глубокий трагизм тех событий, которые происходили в стране в 20-е годы XX в. и позже, например байты "Жаек суын кичкәндә" ("При переходе через Яик"), "Гражданнар сузышы" ("Гражданская война"), "Кызыл көрәшчеләр" ("Красные борцы"). Они, естественно, проникнуты большевистским пафосом. Других, надо полагать, тоже было немало, но при господствующей идеологии они просто не могли быть записаны и опубликованы.

Как утверждалось до недавнего времени, в 1930–1980-е годы наблюдалось прогрессивное развитие татарского, да и вообще всего советского фольклора. На самом же деле все было намного сложнее и противоречивее. Продолжали свое довольно активное развитие байты, которые, правда, изображали трагические события, связанные с навязыванием колхозного строя крестьянству, с индустриализацией страны: "Мирсәет бәете" – "Байт Мирсаита", "Комсомолец Рахи бәете" – "Байт комсомольца Рахи", "Тәзкия матур" – "Красавица Тазкия", "Сернокислотный цех бәете" – "Байт сернокислотного цеха".

Годы Великой Отечественной войны (1941–1945) – величайшей трагедии в истории страны и народа – создали особые условия для оживления и развития 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 приобретают песни о любви, в которых говорится о смелости и мужестве любимого, скромности и постоянстве любимой.

Появляется целый ряд байтов, основанных на глубоких традициях жанра и рассказывающих о ходе войны: "Мәскәүне саклау бәете" – "Байт обороны Москвы", "Дошманны жингәч кайтырбыз" – "Вернемся, когда победим врага", "Германия сугыш ачты көтмәгәндә" – "Германия напала неожиданно". Однако художественное развитие жанра в этот период было связано с возникновением *лирических байтов*. Художественного опыта байтов в этот период оказалось недостаточно для раскрытия глубоких внутренних переживаний героя. В связи с этим байты обратились к художественным средствам народных лирических песен и письменной поэзии. Так появились высокохудожественные образцы жанра – "Салих улым" – "Сын мой Салих", "Батыр егет" – "Смелый джигит", "Мин әтине онытмыйм" – "Я не забуду отца", которые воспроизводят глубокие переживания матери, потерявшей сына, горе дочери, оставшейся без отца, мучения солдата, одиноко погибающего на поле брани. Одновременно следует отметить, что байты, связанные с трагическими событиями тех лет, продолжают возникать и распространяться в иарде и в послевоенные годы.

Однако в целом после войны особенности фольклора определялись другими обстоятельствами. 1950–1980-е годы характеризуются расцветом коммунистической идеологии, что, впрочем, резко отрицательно сказалось на развитии как фолькло-

ра, так и фольклористики. Некоторые ученые в угоду господствующей идеологии начали утверждать, что в советское время переживают эпоху расцвета чуть ли не все жанры традиционного фольклора; в связи с этим записываются и публикуются “новые советские сказки”, так называемые “новины” вместо традиционных былин. Придумывается и некий “новый жанр” советского фольклора – устные рассказы, которые объявляются эпосом советской эпохи. Все эти веяния общей советской фольклористики оказали известное влияние и на татарскую фольклористику. Появились специальные статьи об образах Ленина и Сталина в татарском фольклоре. Была напечатана особая “сказка” о них – “Алмаз батыр и Корыч (Сталь) батыр”. Был выпущен специальный сборник фольклорных произведений, посвященных Ленину. Начали публиковаться устные рассказы – *сейлак* как новый жанр советского татарского фольклора.

С конца 1980-х годов идет возрождение религии, в том числе и ислама. В связи с этим и татарское народно-поэтическое творчество переживает весьма сложный и противоречивый период развития. Такие фундаментальные виды и жанры народного творчества, как миф, обрядовая поэзия, сказка, дастан, легенда и предание давно ушли в прошлое и лишь изредка могут встречаться в устах представителей старшего поколения. Тем не менее отдельные фольклорные произведения, в частности такие традиционные исторические байты, как “История Казани”, “Сююмбике”, получили новое звучание. В народной среде и в настоящее время возникает большое количество байтов об отдельных людских несчастьях, которых в нашей жизни больше чем достаточно, что свидетельствует о силе традиции.

Период действительного возрождения переживает такой своеобразный жанр татарского народного творчества, как *монажат* (букв. – обращение с определенной просьбой к Аллаху). Кроме того, это – обозначение жанра татарской письменной поэзии и фольклора, рассказывающего о тяжелых переживаниях в связи с разлукой с родиной, матери с сыном, со смертью близких. Возникнув в глубокой древности, пережив итенисивный путь развития в средневековье, в 1920–1980-е годы мунажаты были забыты: никто их не собирал, не издавал, не изучал. Лишь с конца 1980-х годов они появились как бы из небытия: оказалось, что среди представителей старшего поколения их сохранилось огромное количество. Началось их интенсивное собиание, издание в газетах, журналах, специальных сборниках. Они зазвучали по радио, по телевидению, со сцен. Все это привело к тому, что мунажаты снова заняли подобающее им место в духовной жизни общества.

Глубоко трагической оказалась судьба татарского народного эпоса, особенно его классического образца – дастана “Идегей”, который Постановлением ЦК ВКП(б) от 9 августа 1944 г. был полностью запрещен. Публикация его и научное изучение стали возможны лишь с конца 1980-х годов: он неоднократно издавался на татарском и русском языках как на страницах периодической печати, так и отдельными книгами.

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, поговорки и особенно народные шутки – *мазаклар*, которые, в соответствии с особенностями наших дней, становятся активным жанром современного фольклора.



## НАРОДНАЯ МУЗЫКА

Музыкальное искусство является величайшим памятником духовной культуры и истории народа. Жизнь общества, с ее постоянной изменчивостью, всегда служила движущей силой развития музыки и особенно пения, интонирования. Без пения не обходятся “ни примитивная религия, ни мораль, ни зачатки философии или истории – этой коллективной памяти племени, без него не существует поэзия” (Алексеев Э. С. 9). Вот почему каждая эпоха вырабатывает определенные “звукокомплексы”, которые социально осмыслиются, отшлифовываются народно-музыкальной традицией, становятся типовыми, не уступая по своей насыщенности смысловой словесной семантике.

Временные рамки рассматриваемого материала охватывают почти тысячелетний период, на протяжении которого происходила сложнейшая трансформация (этническая, культурно-историческая, лингвистическая и т.д.) евразийского пространства проживания татар с различными формами ведения хозяйства (скотоводство, земледелие, ремесленное производство, торговля и т.д.). Именно это обстоятельство послужило причиной тому, что уже в Волжской Булгарии сложились различные культуры (языческая и мусульманская), которые развивались параллельно и самостоятельно, а в ряде регионов – синтезируясь между собой. Поэтому утверждение об “однородности и равномерности развития музыки всех татар до середины XVI века” не соответствует истине (Нигмедзянов, 1984. С. 28).

В селах, где основным занятием населения являлись земледелие, скотоводство, повседневный быт подчинялся годовому земледельческому кругу с его сезонной периодичностью. Музыкальный фольклор выполнял здесь преимущественно материально-практическую функцию: “...встречи и проводы времем года, заклинания дождя, величание хлеба, свадьбы и похороны – все связано воедино: природа, хозяйство, люди, музыка, обряд...” (Земцовский, 1975. С. 169). В результате в духовной культуре этой части населения сформировалась своя характерная звуковая семантика музыкального фольклора, отголоски которой сохранились в некоторых регионах проживания татар до настоящего времени.

Христианизация, начавшаяся с XVI в., способствовала консервации некоторых древнейших черт языческой культуры. Отдельные обычаи, календарные песни были переориентированы под влиянием русских календарных праздников: в быт крыштен стали внедряться такие праздники, как Святки, Масленица, Семик, Троица и т.д. Развивалась профессиональная культура, наиболее ярко проявившая себя в литературе дидактического и морализирующего характера, пропитанной идеями ислама. Эти особенности не могли не сказаться на механизме формирования музыкальной семантики интонирования профессиональных (книг, трактатов, учебников и т.д.) и фольклорных произведений. Наиболее четко это проявилось в образовании определенных типов ритмической и ладо-интонационной формульности, исполнительской артикуляции, заметно отличавшихся от музыки язычников.

Среди мусульман Волго-Камья широкое распространение получил суфизм, центральная идея которого состоит в слиянии человека с Богом, в подавлении в себе мирских желаний и потребностей. Такое состояние, по учению суфизма, может быть достигнуто только с помощью “зикра” (от араб. *закара* – упоминание). Суфии в отличие от других сторонников ислама оценили значение музыки и влияние ее на человека, на его эмоции, особенно в сочетании с ритмичными движениями. Уже в ранний период своей деятельности суфии стали включать в свои ритуалы музыку и танцы, чтобы вызвать иступленно восторженное состояние, уводящее молящегося

от этого “грешного мира в мир чистых чувств и любви к Аллаху” (Вамбери. С. 162). Обряды зикра, по-видимому, распространялись и среди болгар-мусульман и среди населения Казанского ханства. С полной уверенностью можно сказать, что в Казани того времени распространялись так называемые *громкие зикры*, включавшие специальные танцевальные, песенные, сольные и ансамблевые инструментальные виды музицирования (*Тримингем*. С. 64). Однако с присоединением Казанского ханства к Русскому государству и в связи с потерей роли Казани как столицы ханства этот ритуал с участием профессиональных музыкантов, певцов, танцоров исчез. До нас дошли зикры, состоящие лишь из бесконечного произношения имени Бога (Аллах акбар), с использованием четок (тасбих) для отсчета повторений.

Почти вся восточная, в том числе и тюркская, поэзия была проникнута суфийскими идеями. В своих произведениях поэты-суфии воспевали мистическую любовь к Богу в образах чувственной любви. По их мнению, только Бог является источником любви, красоты и совершенства. Возвышенную любовь к Богу они отождествляли с реальной человеческой любовью. Когда поэт-суфий писал о пламенной любви к возлюбленной, о страданиях любви или разлуки, он тем самым выражал, свое отношение к Богу, если даже в сочинении нет ни единого слова о нем. Когда суфий восхвалял возлюбленную, тем самым он возносил хвалу боже-ству, а желание соединиться с возлюбленной есть выражение стремления к духовному слиянию с Богом (*Ишмухаметов*. С. 84). Вот почему песенная любовная лирика татар (особенно казанских) носит столь индивидуализированный характер – высокопарные обращения, обилие поэтических сравнений, параллелизмов, эпитетов, метафор и т.д.

С распространением ислама расширяется сеть учебных заведений, где изучаются Коран и богословские трактаты. По примеру арабо-персидских стали создаваться религиозно-дидактические произведения и болгарских авторов. Стихотворная форма этих сочинений располагала при исполнении к напевному произношению, к сказительскому интонированию, что, несомненно, оказывало более сильное эмоциональное воздействие в отличие от простого чтения. Зависимость напева от текста, зафиксированного письменно, стабилизировала ритмику, что способствовало типизации и консервации этих напевов. Этому содействовала также и общность жизненной практики, где религия занимала господствующее положение. Все сказанное явилось причиной формирования четкой знаковости, определенного “стилистического кода”, что облегчало и творчество, и восприятие.

На основе книжных сочинений постепенно формируются уже фольклорные жанры *бетлар*, *монэжтлар*, а также фольклорные варианты сказаний книжного происхождения, которые исполнялись на те же типовые напевы.

Единая мировоззренческая и социальная организация городского населения формировала преимущественно сольную, монодисковую традицию исполнения, ибо пение Корана, богословских произведений предназначалось для слушания, восприятия и располагало к разделению, разграничению функций: исполнитель и слушатель.

Влияние восточной поэзии проявилось не только в содержании, но и в структуре стихосложения. Так, наряду с традиционной системой *бармак* (силлабический род стихосложения, основанный на равносложности стиховых строк с цезурой, разделяющей стих на равные части) тюркского стиха, начинает интенсивно осваиваться квантитативная система стихосложения *аруз* арабо-персидской поэзии (квантитативное стихосложение основано на соотношении ритмических единиц по количеству времени, нужного для их произнесения), которая стала занимать господствующее положение в произведениях болгарских, а позднее и татарских поэтов.

В поэзии книжных и фольклорных сочинений мусульман Волго-Камья самое широкое распространение получили не все виды арузного рукна, а главным образом четыре (1. ~ - - - ; 2. ~ ~ - - ; 3. ~ ~ ~ - ; 4. ~ ~ ~ ~ -), которые реализовывались в напевах

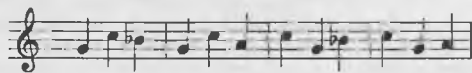
в виде четких метро-ритмических формул, где краткие и долгие слоги соответственно фиксировались короткими и длинными длительностями, образуя песенные типы, стержневыми (тектоническими) элементами которых является ритмическая структура стиха и напева:



На квантитативном принципе музыкально-ритмической организации основаны и языческие напевы Волго-Камья, сохранившиеся в фольклоре татар-кряшен, чувашей, мари, удмуртов, мордвы. Однако квантитативность их напевов имеет чисто фольклорное происхождение и ничего общего не имеет с арузными руками. Невозможность заимствования арузных рукнов в языческих напевах М.Г. Кондратьев доказывает наличием в чувашских песнях ритмических ячеек, состоящих только из кратких элементов (восьмых), например метры из двухвременных ячеек, которые, по его мнению, отсутствуют в арузе (Кондратьев. С. 112).

Однако музыкально-поэтическая речь, как известно, опирается не только на временную (ритмическую), но и на звуковую плоскость, т.е. на ладовую и интонационную. Напевы книжной традиции татар-муршман основаны на ангеми-tonных и пентатонных структурах, преимущественно в объеме квинты, сексты и септими. Причем каждый из этих ладовых пластов представляет собой определенную систему со своими закономерностями интонационного развития, со своим соотношением трихордовых и тетрахордовых попевок, опорных тонов, кадансов и т.д.

В плане интонационного развертывания, реализации этих ладовых форм можно отметить преобладающее значение поступенного, плавного движения. Однако не исключены и смелые квартвые, квинтовые скачки, терцовые ходы и т.д. Если поступенное движение, допускающее распевы отдельных слогов, ассоциируется со спокойной повествовательной речью, то мелодические обороты, содержащие скачки, несомненно, связаны генетически с интонациями возгласов. В напевах книжной традиции они интонируются без распевов: каждый звук соответствует слогу. В рассматриваемых напевах выделяется уже определенный "попевочный словарь". Так, стабильную знаковую получили квартвые триорды с интонированием кварты:



Эти формулы являются одними из древнейших и исконных в музыкальной лексике не только народов Волго-Камья. Они активно использовались и в древнейших напевах восточных славян (Рубцов. С. 31).

Не меньшее распространение в фольклорной практике получили и нисходящие квинтовые триорды с интонированием секунды, кварты и наоборот:



Если первая формула характерна больше для напевов восточных славян, то вторая закрепилась в основном в напевах народов Поволжья и совершенно несвойственна музыкальному языку восточных славян, что подчеркивает и Ф. Рубцов (Рубцов. С. 33). Однако последняя интонационная формула встречается в фольклоре дунайских болгар, что, несомненно, служит информацией для размышления, если учесть этиогенез дунайских и волжских болгар.

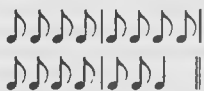
Сформировались в стойкие звуковые “отложения” и кадансовые обороты с нисходящей направленностью к основному звуку, порой с троекратным или двукратным закреплением коиечного тона.

К древнейшему жанру относится *такмак*, тесно связанный с плясками, трудовыми процессами, шуточными припевами, прибаутками и т.д. В пользу древнего происхождения этого жанра говорит широкое бытование его у других тюркоязычных народов, причем не только данного региона (башкиры, чуваша, кряшены, татары-мусульмане), но и у казахов, киргизов (такпак), хакасцев (тахпах), а также использование в нем древней метрической системы *бармак*, известной тюркам еще с доисламского периода.

Непосредственная связь такмака с ритмом движения (пляски, прихлопывания, постукивания и т.д.) заложена, по мнению А.Х. Абдуллина, уже в самом его названии. Поэтому происхождение этого термина он объясняет следующим образом: «...ритмическая острота такмаков достигается путем введения в текст различных междометий, речевых созвучий, передающих движение: “тыпыр-тыпыр”, “тып-тып”. Вероятно, – продолжает он, – слово “такмак” связано с этим явлением» (Абдуллин. С. 75.). Для М.Н. Нигмедзянова “такмак” – синоним рифмовки. Именно в этом он видит природу четкой рифмовки стихов (Нигмедзянов, 1984. С. 108). Пожалуй, ближе к истине в этимологии этого слова стоит В.В. Радлов, который считает, что “такмак” происходит от древнетюркского глагола “так”, что означает “несколько раз сделать, повторять”, с прибавлением аффикса “мак”, который образует от данного глагола имя существительное (Радлов, 1963. С. 453).

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 следующем выражении: *Бу жыр түгел, такмак кына* – это не песня, а лишь такмак.

Функциональная устойчивость такмаков с древнейших времен (связь с движением, пляской) повлекла за собой стабильность слоговой структуры четырехстрочной строфы /8-7-8-7/ с четкой рифмовкой в самых разнообразных видах (авав, аавв, аава и т.д.), с соответствующей ритмической формульностью слогонот:



С точки зрения ладо-интонационного языка в напевах этого жанра также можно выявить определенную знаковость, реализованную в виде ангемитонных ладовых структур (всех видов секстовых и септовых) и определенных “звуко-комплексов”, четко выраженных в кадансовых оборотах с троекратным закреплением тоникального звука с предшествующим восходящим или нисходящим движением.

Таким образом, все эти ритмы и интонации постепенно стабилизировались, обобщались, а затем выкристаллизовывались в определенный “звукокомплекс”, который и формировал музыкальное сознание и традиции народов Волго-Камья.

\* \* \*

После падения Волжской Булгарии городская культура булгар не угасла, а наоборот, со временем получила новый виток развития, ибо завоеватели, “использовали труд и знания, традиции и материальные ресурсы покоренных стран, и это обеспечило быстрый рост их новых городов, ставших за несколько десятилетий

крупнейшими торговыми и ремесленными центрами средневековья” (Федоров-Давыдов, 1964. С. 3). Начиная с хана Берке в Золотой Орде официально был принят ислам. Активизировались переписка книг, литературное творчество, открывались мечети, школы, библиотеки и т.д.

Еще более благоприятные условия для развития духовной культуры (как городской, так и сельской) сложились в период Казанского ханства, в столице которого развивались наука, архитектура, искусство, художественные ремесла. Подлинного расцвета достигает литература, поэзия. Выдвигается ряд крупных писателей, поэтов. С этого периода начинается новая волна взаимопроникновения восточной и татарской культур. Через крымских татар, кавказских мусульман широко распространение среди татар-мусульман получает турецкая литература, поэзия. Именно в то время популярностью пользуется книга “Мухаммадия” турецкого поэта Челяби (1449), которая стала учебным пособием в татарских школах.

Казань продолжает традиции пропаганды и распространения ислама среди народов Волго-Камья: строятся мечети, формируются кадры духовенства. Еще активнее развивается традиция книжного пения: слагаются новые байты, посвященные пережитым трагическим событиям, мунаджаты. Высокого уровня достигает в то время музыкальное искусство, вокальное и инструментальное исполнительство. Об этом свидетельствуют письменные памятники тех лет. Из русских летописей узнаем, что вместе с послами в Москву часто ездили певцы и музыканты (Татар адабияты тарихы... С. 102). С полной уверенностью можно сказать, что различное развитие музыкальной культуры татар Волго-Камья зависело не только от разных религий – языческой и мусульманской. Не было единой духовной культуры и среди мусульманского населения, состоящего из различных социальных “страт” – “феодалной” и “ясачной” (Исхаков, 1997. С. 243). Во многих письменных памятниках средневековья часто говорится о функционировании в быту феодальной знати оркестров, при этом перечисляются музыкальные инструменты: *быргу, тыйбл, кярнэй, барбат, кобуз, кунрагу, куру, най, саз, сурнай, уд, чэчэнэ* и др. (Татары Среднего... С. 444 – 446).

Расцвету искусства в Казанском ханстве не могли не способствовать эстетические вкусы и художественные интересы крупных феодалов, которые порой сами являлись творческими личностями. Известно, что казанский хан Мухаммед Эмин был прекрасным поэтом и уделял большое внимание развитию искусства, приглашая музыкантов, художников, певцов из других мусульманских стран. Сохранились редкие свидетельства о пребывании в Казани крупнейших музыкантов Востока, в частности Шади Гуди, приславшего по просьбе Мухаммеда Эмина (*Дэүләтшин*, 1999. 427(б)). Известный музыкант, имевший многочисленных учеников из разных стран мусульманского Востока, по-видимому, и в Казани также был наставником молодых музыкантов, обучал их особенностям вокального искусства, игре и импровизации на музыкальных инструментах.

Аналогично музыкальной культуре мусульманского Востока в Казани четко устанавливается жанровая дифференциация музыки (народная и профессиональная). Роль профессиональных певцов, музыкантов в быту казанцев была настолько велика, что их образы получают отражение в литературных памятниках того времени. Так, в поэмах Мухамедьяра фигурируют певцы, творчество которых связано с разными социальными слоями общества. И если одни, восхвалявшие и прославлявшие хана, жили в достатке, почестях (поэт осуждал в своих произведениях этих певцов, которые, разум “потеряв и честь”, стремились “в круг великих наглостью пролезть” (Антология... С. 62), то другие, воспевавшие жизнь простого народа, испытывали, по всей вероятности, немалые трудности.

Частое упоминание в источниках тех лет о певцах, музыкантах красноречиво подтверждает развитие устно-профессионального творчества как в вокальной, так и в инструментальной сфере, а также развитие монодичности как доминантного типа мышления мусульманского населения Казанского ханства.

Постепенно напевы книжной традиции, благодаря господству монодической культуры, стали выполнять разные смысловые функции. Если один певец в исполнении книжных и фольклорных произведений предпочитал спокойный тон, сохраняя эпическую бесстрастность повествования, то другой стремился к более эмоциональному исполнению, внося в пение элементы распевности путем ритмической импровизации в рамках канонически стабильных ритмоформул “тюркского аруза”. В результате в одних произведениях эти ритмоформулы выполняли функцию сказительского пения, речевого интонирования (*Нигмедзянов, 1984. С. 85*):



в других – функцию уже лирического высказывания (*Ключарев. С. 67*):



Декламационно-речевая основа в последних уже нарушалась из-за рассредоточения, растягивания отдельных слоговых единиц. Каждый долгий звук ритмически орнаментируется, образуя своеобразные вокализы. Напевы становились все более лиричными, смягчались, постепенно формируя такой песенный жанр, как *озын кэй* (протяжная песня), где мелодия, по меткому выражению И. Земцовского, повествует уже “боль души” и приобретает характер “лирического интонирования”, породившего новое музыкальное мышление, воплощенное “в феномене музыкального развертывания, музыкального развития” (*Земцовский. 1994. С. 19*). Наиболее ярко это, по-видимому, проявилось в песенной лирике мусульманского населения Казанского ханства, а в дальнейшем – казанских татар. Именно мелодика *озын кэй* казанских татар (в отличие от мусульман других регионов) отличается особенной плавностью, текучестью и непрерывностью мелодического развития. В ней совершенно отсутствуют размахистые, резкие интонационные скачки, хотя напев имеет нередко большой звуковой объем (до полутора октав). Все интонационные ходы на большие интервалы “скрыты”, “завуалированы” благодаря орнаментированным распевам, которые являются, по существу, соединительным “мостом” между опорными звуками. Отсюда такая пластичность, гибкость, “узорчатость” мелодической линии. Свободная, распевная, независимая от слова, она начисто уничтожила речитацию, свойственную книжной традиции мусульман. Подобное сольное интонирование импровизационного характера с наличием орнаментированных распевов со сложной метроритмической структурой, по мнению многих исследователей (В. Виора, Б. Барток и др.), явилось порождением пастушеской культуры, пастушеского инструментария (преимущественно духового),

и оно характерно для народов, неразрывно связанных в прошлом со скотоводством отгонного и кочевого типа (Мироненко. С. 73). Эти выводы вполне правомерны по отношению к монголам, башкирам, молдаванам, если иметь в виду их социально-историческое развитие.

Однако природа сольного интонирования протяжной лирики казанских татар иная, ибо развивалась под непосредственным влиянием восточной вокальной мусульманской монодии, с ее ритмической нюансировкой, с ее "диффузно-орнаментированной формой бытия" (Ульмасов. С. 179).

Интересная особенность мелодики песен этого жанра – интонационное единство, которое достигается путем свободной распевно-вариантной разработки основного интонационного ядра, содержащегося в начальной фразе. По существу, *озын кей* казанских татар – вершина музыкальной экспрессии, где распев отдельных слогов является результатом творческой фантазии певца. Подобное исполнение полностью соответствовало лирическим монограммам, которые представляют собой размышления героя о думках и чаяниях народа, его скорбь, надежды, переживания, мечты и т.д. Эти настроения и повлекли за собой неторопливое, замедленное развертывание мелодики. Формулы слогоритмических инвариантов системы "аруз" в своей распевной реализации достигают здесь кульминационного развития, порождая удивительный исполнительский феномен, называемый у казанских татар, *мон* (дословно: тоска, грусть). Однако в исполнении песен этого жанра такое слово означает не характер содержания песни, а его выражение, т.е. умение петь мелодично, насыщать канонизированную в ритмическом отношении мелодию мелизматическими, ориентированными распевками. Сохранилось народное выражение *жырлавының мончы юк* (дословно: в пении отсутствует мон), что означает неумение исполнять распевы, мелизмы, неумение вокализовать слоги текста. Некоторые певцы при исполнении распевов, при вокализации слогов текста достигали, по-видимому, удивительного совершенства. И эта традиция не утратила своей силы по сей день. Примером тому служит искусство таких певцов, как Ильгاما Шакирова, Альфия Афзалови, Хайдара Бегичева, Зили Сунгатуллиной и др. Механика распева мелодии этого уникального жанра казанских татар в исполнении этих певцов удивляет современников своим мастерством, например, в песне *Әллүки* в исполнении Ильгاما Шакирова (нотная транскрипция З. Сайдашевой):

Если вычислить суммарную длительность каждого пропетого слога в этой песне, то выявленный в ней слоговой ритм адекватен тем же элементам аруза, которые

внедрились в тюркскую поэзию еще во времена Волжской Булгарии:



Здесь четко выявляются ритмические единицы аруза от самых мельчайших (например, *сабаб*) до трехсложных и четырехсложных рукнов.

Так, генетическая основа раннесредневековых напевов болгар-мусульман, связанных с интонированием книг, трактатов и т.д., получила новую жизнь в напевах *озын кей* казанских татар.

\* \* \*

Переселение городских жителей в Заказанье (середина XVI в.) усиливает периферийные поселения (Атня, Сабы, Елабуга и др.), превратив их в центры духовной культуры казанцев. Именно здесь продолжают развиваться ремесло, торговля, литература, искусство. В этом немалую роль сыграл ислам, "ставший основой его (народа. — З.С.) национального сознания, идеологической опорой в сохранении национальной самобытности" (Татары и Татарстан. С. 118). Выступление духовенства за догматизацию исламской культуры вызвало определенную тенденцию к фетишизации национальных традиций, к консервации прошлых достижений в области духовной культуры, а не к изгнанию отдельных ее видов. Все прошлое объявлялось священным и неизменным, все новое считалось идущим против Аллаха. Это в какой-то степени способствовало консервации традиционного книжного и фольклорного пения, сохранению древнейших форм и 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 кей*. Так, песни о любви к родному краю характеризуются заметным проникновением пейзажности (особенно сельской) в воспевание красоты лугов, полей, садов, рек и т.д. Большое место в них продолжает занимать также тема дружбы, любви. Но именно с этого времени в лирике казанских татар все больше начинает звучать тема социального неравенства, тяжелого положения угнетенного народа. Любовная лирика продолжила традиции былой городской культуры, ибо поэтика текстов этих песен по-прежнему была насыщена яркой символикой, поэтическими сравнениями, параллелизмами, обращениями, явно идущими от суфийской поэзии.

Результатом дальнейшего развития данного жанра явилось формирование двухчастных песен, содержащих внутри одной строфы стилиевой контраст, где импровизированному изложению с богатой орнаментикой, сложной ритмикой противопоставляются метроритмическая размерность, симметричные формы, умеренное использование распевов. Сочетание в одной песне контрастных стилиевых признаков вызвало некоторые затруднения в жанровом определении этих песен. Все исследователи не рассматривали их как разновидность *озын кей*, а выделяли в самостоятельный жанр, руководствуясь не практическим назначением, а особенностями строения.

Контраст в этих песнях встречается не только между запевом и припевом, но и внутри каждой части, чаще всего в запеве, образуя своеобразную трехчастность.



Интонационное единство достигается здесь иными средствами. Большую роль приобретает не вариантное изменение интонационного ядра, а периодическая повторяемость. И если эти контрастные эпизоды выступают в *озын кей* как часть композиционной формы, то в дальнейшем развитии песенной лирики казанских татар они приобретают самостоятельную функцию, став основой напевов новых жанров.

Группа кряшен продолжила развитие духовной культуры сельских жителей. Источником их доходов служило земледелие, что способствовало сохранению устойчивых традиций общинных порядков, полунатурального характера хозяйства. Это не могло не привести к консервации древних элементов как в материальной, так и в духовной культуре. В пользу такого предположения выступает сохранение в их фольклоре обрядовой системы напевов, с их спецификой артикулирования, ладо-интонационного и ритмического развертывания, а также коллективного многоголосного пения. Причем, как справедливо отмечает исследователь музыкального фольклора кряшен Н.Ю. Альмеева. "христианизация выступает здесь не как фактор возникновения многоголосия, а как фактор сохранения его" (Альмеева, 1989. С. 15).

Специфика фольклора кряшен проявилась, во-первых, в особой экспрессивности тембра, ибо интонировались напевы на открытом воздухе "резким небным звуком, посылаемым в головной резонатор, порой как бы не вокально" (Альмеева, 1997. С. 188); во-вторых, в музыкально-ритмической организации напевов, основанной на квантитативном принципе временной организации, но не имеющей, как уже говорилось, аналогий с арабо-персидским арузом. Особенность напевов кряшен — наличие в них гемитонного пласта, являющегося наиболее архаичным. Несомненно, что этот пласт еще издревле тесно связан с угро-финской культурой. Для него характерен преимущественно квинтовый амбитус. Однако господствующее место в песнях кряшен, как и других народов Волго-Камья, занимает ангемитоника.

С точки зрения интонационного развития, эти два ладовых пласта (гемитонный и ангемитонный) заметно различаются. Особенности интонационной характеристики первого пласта довольно чутко услышаны Н.Ю. Альмеевой. Так, она выделяет здесь характерную напряженность квинтового пространства над основным тоном, мелизматическое колебание надтоникального звука, восходящие "выбрасывания" квинты и кварты, порождающие интонации-кличи и т.д. (Альмеева, 1989. С. 11):



Напевам же ангемитонного пласта, наоборот, свойственна нисходящая тенденция интонационного развития с обилием нисходящих квартовых и квинтовых скачков. Особенно большую роль приобретает здесь типовая для народов Волго-Камья интонация квинтового трихорда, используемая чаще всего в кадансах (Нигмедзянов, 1976. С. 111):



В поэтической лирике крышен в отличие от лирики суфизма с его пылкими обращениями к возлюбленной (или возлюбленному), красочными сравнениями, господствуют эстетические критерии, тесно связанные с их коллективным мышлением, такие, как воспевание духовного богатства людей, дружбы, взаимной поддержки, любви к родному краю, земле и т.д.

Лирике крышен также свойственна распевность, но механика распева иная, чем в *озын кэй* казанских татар, ибо осуществляется она не за счет ритмо-мелодической выкализации слога, а за счет вставных частиц, междометий, возгласов, повторов, дополнительных слогов, гласных и т.д. (Нигмедзянов, 1970. С. 84):

$\text{♩} = 80$

Пи- пе- да ай(ла) у- рдак(ай), ай, (лар)пи- пе- лдей,  
 У- рта- ла- ры(й) я- шел ку- лле- рдэй Не- ча бил,  
 Ми- не и- се- нә тө- ше- реп, тен йо-кы- ны е- ча бул

Большим своеобразием отличается культура крещеных татар, известных как "нагайбаки". Их музыкальная культура вобрала в себя элементы фольклора различных этнических культур: казанских татар, ногайцев, а с середины XIX в. – уральского и оренбургского русского казачества. Весь этот сложный синтез музыкальных напластований фактически образовал музыкальную традицию, которую можно назвать "нагайбакской".

Самый ранний пласт, сохранившийся у нагайбаков старшего поколения, составляет круг формульных напевов, исполняемых во время *жыен* (сходка), свадьбы, поминальных обрядов, рекрутских сборов и т.д. По своему интонированию они в какой-то степени близки к традиционным напевам крышен Татарстана. Однако под влиянием песенного творчества русского казачества в их песни внедрились диатонические лады, особенности "казачьего" многоголосия, а также интонация нисходящего трихорда (в последовании секунды и кварты), характерная для русских песен (нотная транскрипция З. Сайдашевой):

$\text{♩} = 100$

Жы- рлым се- зга, ө- ле, жы- рлым се- зга  
 се- зда жы- рла гыз ө- ле бе- зга  
 Эй, ай- лә- рем,  
 Ой- де, ө- ле, и- пте- шкәй- лә- рем,  
 Се- зда (гә- нә) жы- рла- гыз бе- зга

Любопытно бытование у нагайбаков *байтов*, сложенных по поводу трагической гибели казака или смерти кого-либо. Отличительная особенность их исполнения – наличие инструментального сопровождения: балалайки, называемой у них *думбыра*, либо скрипки – *кубызы*, либо гуслей – *кусла*. Бытуют у них также *такмаки* и инструментальные наигрыши.

Тесные исторические контакты татар-мишарей с мордовским и русским народами не могли не повлиять на формирование их культуры, в том числе музыкальной. Свадьба мишарей сопровождалась песнями. Здесь звучали величальные песни – *кодалар мактау ерлары*, шуточные – *кодалар хурлау*, плясовые – *балдыкай* и т.д. (*Мухамедова*, 1972. С. 200). Бытовал у них и обряд оплакивания невестой своего девичества (*Таң кучат* – утренний петух), который проводился на заре, перед отъездом в дом жениха. Из песен, сопровождавших свадебный обряд, зафиксированы лишь отдельные образцы величальных, застольных и несколько вариантов формульных попевок *Таң кучат* (*Нигмедзянов*, 1970. С. 49), основанных на квартовом трихорде и имеющих большее количество аналогий с мордовскими и русскими календарными напевами (*Земцовский*, 1975. С. 83).

Особенности социально-общественной жизни татар-мишарей наиболее ярко сказались на формировании протяжной песенной лирики – *озын кей*. Единые по стилю мелодики песни этого жанра четко подразделяются по содержанию – лирико-эпические песни социально-бытового характера и любовная лирика.

Тематика песен первой группы довольно 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 конкретные 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. Трагический характер, ярко выраженные новеллистические черты, сюжет текстов приближают эти песни к байтам. По-видимому, это обстоятельство послужило причиной расхождений в определении данного жанра. Одни фольклористы относят их к байтам (*Х. Ярми*), другие – к песням (*И. Надиров*), третьи – к историческим песням (*Ф. Урманчеев*, *Р. Исхакова-Вамба*), а М.Н. Нигмедзянов вводит для этой группы новый термин – “байт-песня” (*Нигмедзянов*, 1970. С. 171). Социальная окраска, тесная связь с суровой действительностью ощущаются и в лирических песнях мишарей, посвященных воспеванию любви. В них полностью отсутствует влияние суфизма.

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 двуступенчатой формой третьего лица, выполняющим как бы функцию своеобразного послесловия, резюме назидательного характера (*Сайдашева*, *Ярми*. С. 24, 34). Эти особенности, присущие эпическим жанрам, сказались в мелодике, в которой наряду с типовыми особенностями протяжной лирики (медленный темп, неперiodические ритмы, слоговая распевность и т.д.) используется и речитация.

Особенно активное развитие получила ладовая сторона мелодики лирических песен со сложной реализацией различных структур. Так, гemitонный пласт представлен в чередовании ангemitонных и диатонических интонационных ячеек, образующих конвергентные связи в виде гибридных ладовых образований, типа:



Не является исключением для песен мишарей и использование диатоники, но не на протяжении всей песни, благодаря чему сохраняется национальный колорит. Не чужды и интонационные попевки с использованием элементов других видов диатоники: особенно эффектно воспринимается неожиданное появление дорийской сексты после ангемитонного развития (Сайдашева, 1979. С. 76):



Удивительным своеобразием и богатством отличается интонационное и ритмическое развитие мелодики *озын көй*. Ритмика их не поддается клишированию и носит импровизационный характер. Распевы чередуются с декламационным изложением. Порой текст учащенно рецитируется на одном звуке, переходя в скороговорку, что усиливает драматическую взволнованность высказывания. Этому способствует и начальное развертывание мелодики в верхней tessiture.

Интонационные характеристики разных ладовых пластов (ангемитонного и гемитонного) также различаются. В ангемитонных напевах ясно выражена тесная связь с древнейшими интонационными инвариантными образованиями в виде кварттовых трихордов (с интонированием восходящих и нисходящих кварт). Особенно “живучей” оказалась известная интонация квинтового трихорда, свойственная народам Волго-Камья.

В силу социально-исторических причин в мелодике песенной лирики данной этнической группы заметны инонациональные влияния. Это сказалось, например, в использовании интонационных попевок, содержащих звуки трезвучий (нисходящих и восходящих), причем в различных вариантах (порой с интонированием восходящих секст, октав и т.д.). Определенную формульность получили интонационные попевки, содержащие септиму и даже септаккорд. Прочно закрепилась в мелодике мишарей и типовая интонация квинтового трихорда (с чередованием секунды и кварты), являющемся как бы “взвитной карточкой” интонирования славян (Сайдашева, 1979. С. 62):



\* \* \*

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 оз. Кабан. Роль этого города как главного центра национальной культуры вновь возрождается. Активизируются ремесленное производство, торговая жизнь.

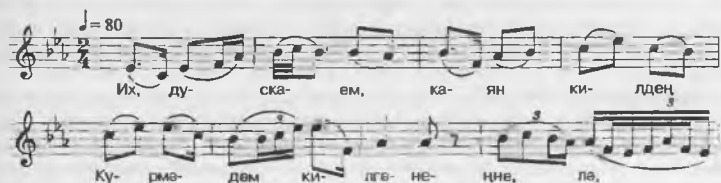
Эти социальные изменения не могли не сказаться на процессе развития песенной лирики татар. *Озын көй* заметно трансформируется: появляются два песенных стиля: *авыл көйләре* (деревенские напевы) и *салмак көйләр* (умеренные напевы), последние заметно отличались от первых и бытовали в основном в городской среде. В татарской этномузыкологии последняя группа песен не получила четкого определения, хотя довольно самостоятельна в жанровом отношении.

Принадлежность этих песен к городской культуре ярко доказывают тексты, опубликованные известным ученым, профессором Н.Ф. Катановым (*Катанов*, 1986). Знакомясь с их содержанием, убеждаешься, что они могли возникнуть только в среде ремесленников, торговцев, которые составили, по существу, социальную среду Казани и других городов на рубеже XVIII и XIX вв. Здесь фигурируют описания изделий ремесленников, процесс их работы, сфера деятельности, а также жизнь купеческой среды. Но основное место в содержании этих песен занимает любовная тематика. Как и в *озын көй*, их текстам свойственна цельность композиции, сюжетность. Они также представляют собой монолог лирического героя. Особенности чувственной поэзии суфиев проявляются здесь еще ярче. В результате лирика в этих песнях носит камерно-интимный характер, что повлекло за собой такую интересную особенность, как название песен собственными именами (чаще женскими): *Фатыйма*, *Тэжирә*, *Зөбәржәт*, *Сажидә*, *Мирфуга* и др.

Отличаются эти жанры главным образом исполнительской традицией. Если в *салмак көй* сохранилась традиция сольного исполнения, то в *авыл көйләре* постепенно в быт входило коллективное исполнение, а с конца XIX в. – с сопровождением гармонии. Не менее важной отличительной чертой *авыл көйләре* является мобильность текста. Поэтому они не имеют определенных названий, связанных с содержанием. Исключение – песни с наименованием мест, где они возникли, например *Арча*, *Сарман*, *Минзәлә* и др.

Активный подъем городского песенного творчества, вовлечение в орбиту песенности широких слоев населения не могли не отразиться на музыкальной семантике песенной лирики. Во-первых, заметно изменился ее характер: на смену задумчивым, порой с оттенком скорби и грусти, протяжным песням с неторопливым, замедленным развертыванием мелодики пришли песни более просветленного характера, с подвижным и активным интонационным и ритмическим развитием. Специфический (и не всем доступный для исполнения) *мон* (как прием украшающей мелзматики) стал редуцироваться. Постепенно утверждается новая семантика этого слова. В настоящее время в этот термин вкладывают другое значение – выразительное пение, т.е. пение “с душой”, с оттенком мягкой грусти. В результате новые жанры заметно демократизировались. На смену широким, сложнориторическим распевам слогов пришло умеренное использование распевов. Свободная импровизационность высказывания стала заменяться метро-ритмической организованностью. Укрепилось и ладоинтонационное развертывание с более целеустремленным ладовым тяготением к конечному тону. Тексты песен этих двух жанров продолжают развивать традиции метрической системы *бармак*, с его равносложностью, четкими цезурами, получившими свое выражение еще в жанре *такмак*. Наиболее ярко эти особенности проявились в *авыл көйләре*, где мы видим ту же ритмическую формульность слогов и типовую интонационную попевку кадансового оборота с трехкратным закреплением тоникального звука. Но смысл этих семантических знаков заметно изменился: остроритмическая пульсация слогов такмаков, связанная с плясками, трудовыми процессами, в этих лирических жанрах стала служить уже метро-ритмической канвой для распевов, ритмиче-

ский рисунок которых зависел от того или иного исполнителя (Ключарев. С. 161):



В жанре *салмак кэй* эта четкая симметричность иногда нарушается благодаря использованию в текстах словесных повторов, обращений.

Немало отличительных черт можно обнаружить и в ладовой сфере поздних лирических песен казанских татар, несмотря на их общее ангемитонное звучание. Главное, что отличает их от старинных *озын кэй*, – господство бестерцовых форм пентатоники, а отсюда и преобладание квартового соотношения.

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 взаимодействия автохтонного и переселенческого фольклора.

К сожалению, исследование музыкального фольклора этих региональных групп татар ограничено пока небольшими публикациями, отдельными высказываниями и требуют своего изучения.

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) сохранились 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, и в ее развитии можно выделить как бы два этапа – первый, охватывающий в основном вторую половину XIX в. и второй, начало которого ознаменовано револю-

цией 1905 г. Если первый этап развития музыкальной культуры характеризуется освоением совершенно новых инструментов (гармонь, фортепьяно, мандолина и др.), возрастанием интереса к песням других народов (русских, украинцев), а также к европейским бытовым танцам, то на втором этапе возникают новые формы бытового музицирования, профессионального исполнительства и творчества.

В татарской части Казани стали появляться в городских садах открытые эстрады, клубы, трактиры, чайные, где постоянно звучала музыка. Особенно важная роль принадлежала литературно-музыкальным вечерам, в организации которых принимали участие татарские писатели и поэты, представители русской интеллигенции. На этих вечерах звучали татарские народные песни и песни других народов в исполнении хоров шакирдов, инструментальных ансамблей. Наиболее талантливые музыканты-исполнители благодаря этим вечерам завоевывали популярность.

Особую роль в музыкальном просветительстве сыграл *Шарык клубы* – Восточный клуб, организованный в 1907 г. При нем был создан национальный оркестр под руководством И. Галиакберова, исполнивший не только татарские народные песни, но и произведения русской классической и бытовой музыки. Активным участником вечеров этого клуба был певец Камиль Мутыгый, известный как исполнитель татарских и башкирских песен.

Большим событием культурной жизни татар было создание в 1906 г. первой профессиональной театральной труппы “Сайяр”. При ней работал инструментальный ансамбль, положивший начало тесной связи музыки с драматическим театром.

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. Сравнительно простая мелодика, несложная ритмика произведений этого нового жанра сделали их более доступными, популярными и массовыми. Распространению городской бытовой лирики помогли публикации сборников песенных текстов с характерными “интригующими” названиями: “*Иң яхшы жырлар*” – “Самые хорошие песни”, “*Менә дигән шәп жырлар*” – “Превосходные, “классные” песни”, “*Татлы жырлар*” – “Сладкие песни”, “*Тәмле-тәмле жырлар*” – “Вкусные-вкусные песни”, а также широкое тиражирование песен на грамофонных и металлических пластинках (Металлические пластинки для механических ящиков “Стелла”, “Мирра” изготовлял мастер Г. Сайфуллин.) Любопытная особенность этого нового пласта музыкальной культуры татар – частая сменяемость мелодий. Такая тяга горожан к обновлению была замечена исследователями уже в то время (*Рыбаков. С. 47; Рахим. С. 6*).

Основу бытовой лирики городских татар тех лет составили как песни с закрепленным текстом, преимущественно на любовную тематику, так и песни с мобильными текстами, когда один напев бытовал с текстами разного содержания и разными названиями. 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 называли своим именем, либо именем заказчика, заплатившего “солидный” гонорар (*Габяши. С. 49*).

Одно из любопытных явлений в бытовой музыке татар – напевы с названиями городов, которые пользовались широкой популярностью в репертуаре инструменталистов: *Төмән, Оренбург, Уфа, Самарканд, Ашхабад, Алма-Ата, Астрахань, Одесса, Петроград-Москва, Порт-Артур* и т.д. Они возникли, по всей вероятности, под впечатлением общения с культурой других народов во время гастролей татарских певцов, музыкантов, театральной труппы “Саяр” в разных городах.

Бытовой песенный пласт того времени обогатила поэзия Г. Тукая. Его стихотворения пользовались такой популярностью, что народ распевал их на мелодии старых песен, названия и тексты которых забывались. Музыкальный быт городских татар того времени знаменуется появлением песен, напевы которых принадлежали музыкантам-профессионалам.

Интернационализация культурной жизни городских татар не могла не проявиться в музыкальной семантике нового фольклорного пласта, что особенно ярко сказалось в ладово-интонационном содержании. Метро-ритмической же основой этих песен и наигрышей послужил древнетюркский *такмак*, используемый уже не для сопровождения пляски, а для веселого, подвижного интонирования песенного напева или музцирования наигрыша на гармонике, мандолине, фортепьяно, которые стали звучать (в быту, на эстраде) в сольном и коллективном исполнении. В отличие от *озын кей* их называли *кыска кей* – дословно “короткий напев” (фольклористы-филологи используют термин *кыска жыр* – короткая песня), подразумевая под этим самостоятельное четверостишие с различной тематикой, не имеющее своего определенного напева и распеваемое как на протяжные, так и на скорые мелодии. Оба термина, *кей* и *жыр*, используются в быту. *Кей* означает “мелодия, напев, мотив”, а *жыр* – “песня, пение, песенный стих”.

Однако в ладово-интонационном плане в этих песнях возникли новые для традиционной песенности казанских татар звуковые образования. Некоторые из них за этот период откристаллизовались, социально осмыслились и послужили основой для формирования интонационного строя татарской профессиональной музыки.

В чем же проявились эти признаки стилистического обновления? В первую очередь – в нарушении привычной строгой ангеитонности, в появлении несвойственных ранее полутоновых образований. Немало песенных напевов и инструментальных наигрышей возникло под влиянием общеевропейской танцевально-бытовой музыки (краковяк, полька, казачок и т.д.). Порой татарские певцы сами изменяли семантику песен из своего репертуара с целью угодить вкусам слушателей других национальностей. Так, популярную песню *Сэфар* (Музафаров. С. 88) Камиль Мутыгый исполнял с интонированием вводного тона (нотная транскрипция З. Сайдашевой):

Бай-лар йортлар са-лды-ра-лар чы-га-рып ба-лго-нна-рын, шул,

Такое активное вхождение “иностраных” элементов в традиционную культуру татар вызвало к жизни новые, совершенно несвойственные казанско-татарскому стилю приемы развития мелодий: восходящие квартовые и квинтовые скачки, движения по тонам трезвучия, диатонические обороты в кадансах и т.д.

Наиболее активно к этим интонационным истокам тянулась городская молодежь, особенно шакирды медресе, которые в то время были основными создателями трагических бантов на семейную или социальную тематику. Некоторые произведения этого жанра интонировались не только на типовые ритмы книжного пения, но и на заимствованные напевы нетрадиционного происхождения. Представляет интерес в этом плане напев байта *Тэфтилэу*, повествующего о трагической истории любви Гайши – дочери генерала Тэфкилева к молодому французскому-губернеру. К сожалению, текст данного байта не сохра-



нился и его содержание нам известно лишь в пересказе Г. Тукая (Тукай. 1975. С. 132–133), но напев его продолжал свою жизнь. Известны записи данного напева с другими байтными текстами, например, *дсир бэте* – бант военнопленного, созданный в первую мировую войну (нотная транскрипция Ш. Шарифуллина):

Музыкальная запись напева «дсир бэте» с татарскими текстами. Запись состоит из четырех стaves нотной транскрипции в 9/8 такте, с темпом  $\text{♩} = 208$ . Под нотами приведены соответствующие тексты: «Ни чэ е- ллар бу би- на- да, Я- лгыз у- ты- ра ба- шым, Бер са- выт су бер те- пе- [...], Не би- рер бе- ным ба- шым».

Особенно широкое бытование этот напев получил в виде инструментально-го наигрыша в репертуаре куранстов (преимущественно у башкир) и скрипачей (у татар-мусульман). Каковы же истоки этого напева, не отвечающего традиционным канонам ритмоформулы и типу развертывания самой мелодики? Композитор Сара Садыкова поведала историю этого напева: в семье генерала Тефкилева часто гостил его компаньон – армянин по национальности, и этот байт о своей трагической любви якобы исполняла (а возможно и сложила) дочь генерала и интонировала его на напев армянской песни “Ласточка”, усвоенный ею, по-видимому, от этого гостя. На самом деле ритмическая конфигурация сложнот и интонационное развитие бантного напева почти полностью совпадают с мелодией этой песни, довольно популярной в прошлом (нотная транскрипция З. Сайдашевой):

Музыкальная запись мелодии армянской песни «Ласточка». Запись состоит из четырех стaves нотной транскрипции в 9/8 такте, с темпом  $\text{♩} = 198$ .

В начале XX в. этот напев уже в переосмысленном виде (с ритмом, приближающимся к “книжным” напевам:  $\text{♩} \text{ ♩} \text{ ♩}$ ) стал основой интонирования стихотворения Г. Тукая “*Өзелгән өмөт*” – “Несбывшаяся надежда”, и с этого времени фактически родилась красивейшая лирическая песня, полная скорбной грусти, с сохране-

нием старого названия *Тәфтиләү* (Музафаров. С. 12):

Әи, мө-ка- тдас, мо-ңлы са- зым!  
Уй на-дың син ник бик аз?  
Син сы-на- сын, мин су-на- мөн,  
ай-ры-ла- быз а- хры-сы.

Любопытно, что данная ритмическая формула послужила основой для распевов городских лирических песен преимущественно жалобно-печального характера, в том числе многочисленных колыбельных, сиротских, солдатских и др. В этом плане представляет интерес напев “Колыбельной” (сохранившийся в нотной транскрипции Антона Эйхенвальда), который на протяжении долгого времени “обслуживал” самые разные жанры:

37 **Andante**

В одних сборниках этот напев представлен в жанре *озын көй*, бытовавшем в солдатской среде первой мировой войны (Ключарев. С. 48; Музафаров, Виноградов, Хайруллина. С. 8), в других – как ностальгическая песня о разлуке с родиной, родным краем (Нигмедзянов, 1976. С. 150). А в годы гражданской войны напев бытовал в жанре походной, строевой песни.

Особенно сильное идеологическое и художественное воздействие на песенную культуру городских татар того времени оказали русские революционные песни. Наиболее популярными стали в то время переведенные на татарский язык “Марсельеза”, “Варшавянка”, “Вы жертвою пали” и др. Шакирды медресе (по примеру русских студентов) создавали различные кружки, товарищества, участвовали в распространении революционной литературы, проводили стачки, создавали новые песни, обличающие самодержавие, призывающие к борьбе, к активным действиям. Новые злободневные тексты пелись преимущественно на старые напевы. Например, песню *Өченче сада* (“Третья сада”, буквальный перевод “сада” – “голос”, здесь применяется в смысле “клича”, “призыва”) шакирды пели на средневековый напев с уже известным ритмом; бытующую по сей день с текстом Г. Тукая как *Тузан тел* – “Родной язык”,

песню *Төрмәдән* (“Из тюрьмы”) – на напев известной лирической песни *Яз да була* (“Весной”). Новый текст в этих песнях не вызывал заметных изменений в мелодике. Однако среди шакирдов бытовали песни, в которых новое содержание влекло за собой переосмысление старого напева. Представляет интерес в этом отношении песня *Икенче сада* (“Вторая сада”), пользовавшаяся особенно большой популярностью. Любопытно, что эта песня бытовала как “Мусульманская марсельеза”, ибо с таким названием записана на дореволюционной граммофонной пластинке. По поводу этого напева существует два мнения. Одни считают, что источником его послужила русская городская песня “Хазбулат удалой” (стихи Амосова), другие, наоборот, полагают, что именно этот напев древнейшего происхождения (о чем красноречиво говорит наличие типовой ритмической формулы пятисложника) подвергся переинтонированию в русской песне (*Файзи*. С. 12).

Не меньшей популярностью пользовалась *Шәкертләр жыры* – “Песня шакирдов” (нотная транскрипция М. Музафарова). Прообразом ее, по всей вероятности, послужила русская студенческая песня “Как в Москве-городке”, известная под разными названиями (нотная транскрипция З. Сайдашевой):



В интонировании шакирдов из живой, веселой песенки она превратилась в песню с ораторской манерой произношения, благодаря затактовым терцово-квартвым зачинам фраз. Полное исчезновение распевов придало четкость, акцентность и даже черты маршевости, несмотря на трехдольность.

Песня же *Беренче сада* (“Первая сада”) отличалась оригинальностью напева, возникшего под влиянием нового времени. Традиционную мелодику этой песни с интонированием ангемитонных трихордов и наличием явных черт книжного интонирования буквально пронизывает призывная, утверждающая интонация восходящей кварты революционных гимнов (“Интернационал”, “Кто кормит всех”, “Беснуйтесь, тираны” и т.д.). Любопытно также совпадение заключительного каданса данного напева с песней “Славное море священный Байкал” (*Музафаров*. С. 62):



В начале XX в. поток революционных песен международного значения захлестнул и быт татар. Появилась необходимость создания своих, татарских песен, ко-

торы 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 песен тех лет явились наиболее популярные напевы городских *кыска кёй*. 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 четкая метрика *кыска кёй*. Вторая группа объединяет песни, в которых старые напевы были значительно изменены. Например, в песнях *Вятка буенда* (“У берегов Вятки”), *Мамадыш* (название города) явно слышны отголоски кабацко-трактирного напева *Кече Маһи*. А песня *Алга, иптәшләр!* (“Вперед, товарищи!”) является видоизмененным вариантом озорного инструментального наигрыша *Абау алла, фу алла* (Файзи. С. 8).

Появление новых жанров татарского музыкального искусства – городской бытовой песни и песни времен революции и гражданской войны – сыграло значительную роль в дальнейшем развитии песенной культуры татар. Они заметно воздействовали на тематику, на образный строй и особенно на стилистику татарских песен устной и письменной традиции.

\* \* \*

После провозглашения 25 июня 1920 г. Татарской Автономной Социалистической Республики (ТАССР) началась кампания культурного строительства. Был создан Народный комиссариат просвещения, в котором функционировал музыкальный отдел. На заседаниях этого отдела регулярно анализировалась работа клубов, театров, концертных групп. Сторонники пролетарской культуры ратовали за новое искусство, отвергая развлекательные, лирические мелодии. В результате, в многочисленных рабочих клубах, открывшихся в то время 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. Столь целенаправленная политико-воспитательная работа среди молодежи, по-видимому, уже в то время вызывала недовольство. На Первом всетатарском съезде клубных работников некоторые выступавшие сетовали на то, что нет совершенно никаких развлечений и предлагали в клубной художественной работе исходить только из того, что “близко массе”. “А близки ей, – говорили они, – различные виды цирковых развлечений, народные песни, чайные, закусочные, где народ чувствует себя свободно и охотно их посещает” (*Вайда-Сайдашева*. С. 64). 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 кёйләре*, *био такмаклары*, проявившийся, в основном, в обновлении текстов. Традиционные темы любви, быта, воспевания красоты родной земли продолжают занимать 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*. Помимо своей традиционной функции сопровождения пляски, этот жанр бытует в виде веселых юмористических куплетов.

Знаменательное явление народно-песенного творчества сельских жителей – рождение в 30-е годы XX в. жанра *дилэн-байлэн уеннары* – хороводно-игровые песни. Формы исполнения этого жанра были разнообразны – тип круговых хороводов с песнями *дилэн-байлэн* и тип парных игр, также сопровождаемых песнями *уен жырлары*. Особенно широкое распространение получили песни круговых хороводов, состоящие 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, в обилии “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 прибегать любители, творения которых постепенно получают все большее признание. Основным источником песен этих авторов послужил преимущественно татарский музыкальный фольклор, особенно такие популярные жанры, как *кыска кей*, *салмак кей*, *авыл кве*. 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. Красноречивое свидетельство тому – лучшие песни С. Садьковой, Ш. Мазитова, Е. Хисамова и др. Среди них большую популярность получила лирическая песня Е. Хисамова *Ак каеннар* (“Белые березы”), созданная в стиле медленной “вальсовой песенки” с простейшим двухголосием. Именно подобные песни русских авторов были широко распространены в песенном быту 50-х годов XX в. Это “Ивушка” Г. Пономаренко, “Грушица” Н. Воробьева, “Уральская рябинушка” Е. Родыгина, которые с удовольствием пели не только русские, но и люди других национальностей.

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. Основным популяризатором песен в те годы по-прежнему остаются концертная эстрада, театральные спектакли, грампластинки, а с 80-х годов – аудио- и видеокассеты, тиражируемые в огромном количестве, а также многочисленные публикации текстовых сборников.

Под влиянием всех этих факторов возникает, по существу, слушательская аудитория нового типа. У современного слушателя музыки появляется широкий выбор – не только восприятие ее по перечисленным каналам, но и пение в быту, участие в художественной самодеятельности и даже сочинение музыки. Однако все эти виды потребления музыки во многом зависят от социально-культурной среды, в которой живет и воспитывается тот или иной ее любитель. Например, сельский слушатель татарской национальности отличается от городского, ибо только в сельском быту сохранились еще элементы традиционного музыкального фольклора. Кроме того,

сельский житель общается на родном языке более активно, чем городской. Поэтому современная татарская песня с 50-х годов XX в. живет в городском быту только за счет молодежи, мигрировавшей из сел. В результате сложились разные социальные группы, с разными ценностными ориентациями в отношении к искусству. Самой массовой формой приобщения к музыке в селе остается музицирование – пение и игра на музыкальных инструментах (гармоника, баян). Поэтому ведущее место продолжает занимать бытовая песня, создаваемая любителями.

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 (*Сайдашева*, 1997. С. 69, 81, 104). В других – эта тема раскрывается в быстрых, веселых, так называемых дорожных, популярных песнях с напористым ритмом в мелодике, передающим чувство радости студенческой молодежи, возвращающейся в родную деревню (*Сайдашева*, 1997. С. 89, 98, 129). Но наряду с обновленными традиционными темами современная народно-бытовая песня обогатилась и новыми, связанными с семейной повседневностью (например, 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 народно-бытовой песни. В этом плане данную сферу можно подразделить, на наш взгляд, на три группы.

К первой группе относятся песни, продолжающие в той или иной степени традиции фольклорной лирики татар, преимущественно в жанрах *авыл кәйләре*, *салмак кәйләр*, *кыска кәйләр*, *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 интонационному и ритмическому обновлению. Третью группу составляют песни, в которых “иноязычные” жанры используются целиком. В отличие от песен профессиональных композиторов жанровый круг народно-бытовых песен 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 назвать народно-бытовыми, ибо они стали таковыми не по возникновению, а по исполнению. В народном исполнении 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 всех этнических групп и регионов 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 поз-

нения 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 ощущимой 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 народно-бытовой песни, наблюдаемый в последние два десятилетия, имеет и обратную сторону: песня стала терять свое "национальное лицо". Сложившаяся кризисная 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 кризисной ситуации видится, на наш взгляд, не просто в возвращении к ним, а скорее в творческом поиске методов использования, переосмысления этих традиций.

## ЧАСТЬ ШЕСТАЯ

# ТАТАРЫ И ТАТАРСТАН: ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ В 80–90-е ГОДЫ XX ВЕКА



### ГЛАВА 18

## ЭТНОСОЦИАЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ И ИДЕНТИЧНОСТЬ СОВРЕМЕННЫХ ТАТАР

Этносоциальные процессы у современных татар развиваются в русле общемировых тенденций, которые, с одной стороны, характеризуются интеграционной направленностью, активизацией межэтнических контактов, а с другой — усилением этнического самосознания и стремлением к национальной самобытности. То, каким образом сочетаются эти тенденции, зависит от конкретных условий существования этнической общности, и в первую очередь от политических, демографических и социальных факторов. Именно с ними связаны тенденции этнического развития, этнические интересы людей, их этническая мобилизация, степень осознания и проявления этнической идентичности.

Татары Республики Татарстан (РТ) представляют собой основное средоточие татарской нации. Три четверти российских татар проживают за пределами республики. Этносоциальные процессы у татарской части населения Татарстана во многом определяют уровень, направленность и темпы развития всего татарского народа.

### ДЕМОГРАФИЧЕСКАЯ И СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРЫ

Демографическая ситуация, в том числе и такие ее показатели, как уровень рождаемости и смертности, имеет негативные тенденции, хотя они нарастают более медленными темпами, чем в России в целом. Естественный прирост населения с середины 1990-х годов сменился его убылью. Причем для русских в Татарстане естественный прирост составил в 1998 г. минус 4,5‰ (на 1 тыс. человек населения), для татар — минус 0,6‰. Минусовый прирост характерен также для татар, проживающих за пределами Татарстана. Среди основных причин снижения рождаемости следует отметить и влияние демографической волны (снижение численности женщин детородного возраста, рожденных на рубеже 60–70-х годов XX в., характеризующихся более низким уровнем рождаемости), и сознательное ограничение количества детей из-за нестабильных социально-экономических условий. Тем не менее среди татар рождаемость в 1,4 раза выше, чем среди русских. Благодаря этому доля молодых возрастных групп у татар больше, чем у русских, а это, в свою очередь, определяет несколько меньшую (в 1,13 раза) смертность среди татар. В результате естественный прирост татарского населения выше, что приводит к постепенному увеличению доли татар в Татарстане.

На изменение численности татар влияет и механический прирост населения. 1990-е годы ознаменовались усилением притока татар-мигрантов из стран бывшего Советского Союза в Татарстан, в соседние республики и области с компактным проживанием татарского населения. В большинстве своем иммигранты — уроженцы



этих мест (или их потомки), некогда выехавшие за их пределы по разным причинам и затем вернувшиеся на свою историческую родину. По данным государственной статистики, каждый четвертый татарин, прибывающий в Россию из ближнего зарубежья, выбирает новым местом жительства именно Татарстан. С 1992 по 1998 г. миграционный прирост (положительное сальдо внешней миграции) среди татар составил около 93 тыс. А с 1995 г., по оценкам специалистов, доля татар среди населения республики составила 51% (по материалам последней переписи населения (1989), татары составляли 48,5%, русские – 43,3, чуваша – 3,7, остальные 4,5% приходились на представителей других национальностей).

Татарстан относится к числу наиболее урбанизированных регионов России. Городское население составляет 73,5%, сельское – 26,5%. С 1993 г. наблюдается прирост сельского населения как за счет внешней, так и за счет внутренней миграции. Но существует заметная диспропорция в уровне урбанизированности основных национальностей республики. Среди татар в 1989 г. 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, составляют 65,5% сельского населения республики (Итоги Всесоюзной ... 1989 г. Т. 2. С. 8–12). Этнодемографическая структура республики имеет историческое объяснение, но тем не менее ее нельзя считать оптимальной в силу различных социально-экономических, культурно-бытовых условий жизни горожан и сельчан. Это различие может переноситься, а подчас и переносится на почву межэтнических отношений.

В 1980-е годы, обогнав по миграционному оттоку из села все российское Нечерноземье, республиканская миграция поглощала ежегодно население одного-двух сельских районов (*Мустафин. С. 54, 57*). Много проблем породили политика ударных молодежныхстроек и отсутствие продуманной миграционной политики. Опыт строительства городов Нижнекамского территориально-промышленного комплекса свидетельствует о более низком уровне приживаемости представителей нетатарской национальности, особенно среди приехавших из других регионов. Так, только в 1976 г. в Набережные Челны прибыло более 43 тыс. человек, в том же году более половины уехали из города. В основном это русские, подчас приехавшие с крупных молодежныхстроек страны, обладающие большой миграционной подвижностью. Наличие среди русских большого числа новожителей республики, незнакомых с этнокультурной спецификой татарского населения, ориентация части из них на дальнюю миграцию, с одной стороны, и психология маргиналов с определенной закомплексованностью и неудовлетворенностью, характеризующая значительную долю татар – выходцев из села, с другой стороны, являются факторами, дестабилизирующими ситуацию в молодых городах республики.

Дисбаланс в этнической структуре городского и сельского населения на фоне обучения в высших и средних специальных учебных заведениях исключительно на русском языке predetermined диспропорции в образовательной и социально-профессиональной структурах в пользу русской части населения. К концу 1980-х годов ситуация начала выравниваться, но этнические различия все же заметны (табл. 11, 12).

Среди татар было на 17% меньше промышленных рабочих, на 11% меньше служащих и на четверть больше колхозников. Среди горожан доля занятых преимущественно физическим трудом больше у татар, чем у русских (72,4 против 64,3%), а занятых преимущественно умственным трудом больше у русских (35,7 против 27,6%) (Современные межнациональные... С. 12, 14). Но и среди работников физического труда татары отстают от русских по уровню квалификации. Так, среди рабочих КамАЗа высококвалифицированных (5-го и 6-го разрядов) среди татар почти вдвое меньше, чем среди русских (25,5 и 47,4%), тогда как малоквалифицированных (1-го и 2-го разрядов) – в 1,8 раза больше. Среди специалистов с высшим образованием в народном хозяйстве республики соотношение русских и татар в 1989 г. было 53,4% и 38,9% (Современные межнациональные... С. 14–15).

Таблица 11

Образовательный уровень населения Республики Татарстан (1989 г.), %

	Удельный вес населения в возрасте 15 лет и старше (образование)					
	высшее и среднее (полное, неполное)	высшее	незаконченное высшее	среднее специальное	среднее общее	неполное среднее
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 12

Доля татар и русских в составе отдельных социально-профессиональных групп (СПГ) в Татарстане (1989 г.), %

СПГ	Город		Село	
	Татары	Русские	Татары	Русские
Руководители высшего звена	44,0	48,6	72,4	18,5
" среднего звена	37,8	53,9	69,1	21,0
Специалисты высшей квалификации	36,3	56,4	71,5	26,0
" 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
" 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 той или иной национальности и долей лиц, занятых умственным трудом. В университетах, медицинских, технических, творческих вузах в основном 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 на процесс формирования татарской национальной интеллигенции. Значительная ее часть (по материалам этносоциологических исследований в 1970-е годы – на 3/4, а в 1990-е – на половину) – это интеллигенция в первом поколении. Но и внутривекольная мобильность у татар происходит более сложным и длительным образом. Анализ материалов опроса 1990 г. показывает, что среди руководителей высшего звена 40% татар начинали свою трудовую деятельность в качестве работников физического труда, среди русских их доля составила 26%. Заметны этнические диспропорции и среди научной интеллигенции. По данным на 1987 г., татары и русские составили 34,9 и 56,2% научных работников Татарстана, тогда как доля этих национальностей в составе занятого населения достигла соответственно 48,3 и 42,9%. Причем научные работники-татары преобладают в общественных и гуманитарных науках, в естественных науках представительство татар и русских приблизительно одинаковое. Значительно меньше татар в технических отраслях (Современные межнациональные... С. 45–46).

Активные урбанизационные процессы, сопровождавшиеся интенсивными межэтническими контактами, проводимая Советским государством языковая политика привели к сокращению сфер функционирования татарского языка. Увеличилась доля лиц с родным нетатарским (чаще русским) языком. По материалам переписи 1989 г., 16,8% татар в СССР считали родным язык другой национальности. В Татарстане их доля составляла 3,4%, в том числе 5% среди городских татар. Обучение в школах республики шло в основном на русском языке. К концу 1980-х годов на родном языке обучалось 12% учащихся республики, главным образом, в сельских, чаще в малокомплектных, школах. В городах республики татарских школ к этому времени почти не осталось, в столице Татарстана функционировала лишь одна татарская школа. Снизился уровень знания татарами родного языка. Доминирующим в семейно-бытовой сфере городских татар стало использование двух (татарского и русского) языков. Двужычие, объявляемое целью и достижением государственной политики, практически оказалось односторонним. По данным переписи 1989 г., 77,2% татарского населения республики и 85,3% татар-горожан свободно владели русским языком. И лишь 1,1% русских – татарским языком. Доля лиц, владеющих татарским языком, среди удмуртов была равна 13,1%, среди мордвы – 9,9, башкир – 6,3, чувашей – 3,5% (Итоги Всесоюзной... 1989 г. Т. 2. С. 14–19).

В 1990-е годы в обществе происходило осознание важности татарского языка как гаранта существования и развития национальной культуры и нации в целом и необходимости обоюдного двужычия как условия формирования благоприятных межэтнических отношений.

После принятия Декларации о суверенитете и Конституции РТ, где 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", предусматривающие 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 1997/98 г. – 1256. 48% школьников-татар учатся на родном языке, и около 63% детей в детских садах воспитываются на татарском языке. В вузах республики, где преподавание ранее шло исключительно на русском языке (кроме специальных факультетов и отделений татарского языка), введены факультативные занятия по татарскому языку. В некоторых вузах на татарском языке читаются отдельные курсы, а в педагогическом, строительном и сельскохозяйственном институтах набираются татарские группы, которые полностью обучаются на родном языке.

В рамках реализации закона о языках разработан ряд учебно-методических пособий, разговорников, словарей. Лишь за 1994–1995 гг. издано 13 разновидностей словарей тиражом 10–15 тыс. каждый, рассчитанных на работников просвещения, здравоохранения, городского транспорта и пассажиров, юристов, предпринимателей, работников сельского хозяйства и др. В 1995 г. изданы три разновидности татарских букварей для первоклассников, два учебника по истории Татарстана и татарского народа. Среди татарской литературы, выпускаемой Таткнигоиздатом, значительное место занимают циклы "Духовное наследие", "Литературное наследие", художественные и научные произведения современных авторов, в том числе научно-популярные, освещающие более широко историю татар (книги М.Ахметзянова "Татарские родословные", С. Х.Алишева "Казань и Москва: межгосударственные отношения в XV–XVI вв."). Произведения подобного плана занимают большое место на страницах таких литературных журналов, как "Мирас", "Татарстан", "Армак", молодежный журнал "Идель", выходящих на русском и татарском языках.

Таблица 13

## Компоненты этнической идентичности, %

	Татары РТ			Татары РТ	
	Город	Село		Город	Село
Язык	76,9	71,1	Черты характера. психология	21,4	9,5
Культура, обычаи, обряды	66,8	50,7	Общая государственность	18,1	10,9
Родная земля, природа	50,8	41,2	Внешний облик	6,6	3,8
Религия	33,5	44,6	Что-то другое	1,6	24,6
Исторические судьбы, прошлое	21,7	8,5	Ничего не объединяет	1,1	–

Тем не менее существует множество проблем. Одна из них – 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 годы в республике закрылись многие клубы и библиотеки, сократились штаты в учреждениях культуры.

Как показывают этносоциологические обследования, основная часть татар считают, что язык является главным признаком этноса. Ответы респондентов на вопрос: “Что роднит Вас с людьми Вашей национальности?” – дали следующий разброс мнений (табл. 13). Эти компоненты, или структурообразующие, этнической идентичности одновременно являются факторами этнической идентификации, влияющими на ее формирование, содержание, развитие.

В реальной ситуации, особенно в городах республики, лишь русское население имеет возможность использовать свой язык полнокровно и многофункционально в любой сфере жизнедеятельности. В условиях политики языковой русификации значительно сократились социальные функции татарского языка. Развивалась тенденция вытеснения его в сферу семейно-бытового общения, зачастую в форме смешанной русско-татарской речи. По материалам исследования 1990 г. около 87% татарской части Казани свободно владели русским языком, тогда как татарским – не более 60%.

В исследовании 1994 г. вопрос о языковой компетенции стоял следующим образом: “Каким языком Вы наиболее свободно владеете?” Около четверти татар в возрасте 18 лет и старше в городах республики в качестве такого языка указали русский (табл. 14).

Но при этом ситуация в разных возрастных группах существенным образом различается (табл. 15).

Таблица 14

Язык	Наиболее свободное владение языком, %	
	Город	Село
Татарский	29,8	85,6
Русский	24,1	1,9
Оба в равной степени	46,1	12,5

Таблица 15

Язык	Наиболее свободное владение языком в разных возрастных группах (городские татары), %		
	18–29 лет	30–49 лет	50 лет и более
Татарский	23,3	24,3	44,8
Русский	39,6	23,7	7,6
Оба в равной степени	37,1	52,0	47,6

Эта тенденция языковой ассимиляции подтверждается и материалами опроса молодежи РТ в 1999 г., когда из татар-горожан лишь 12% указали, что наиболее свободно они владеют татарским языком, 44% – в равной степени татарским и русским, 45% – русским.

Языковая компетенция, безусловно, влияет на речевое поведение. Однако существенным фактором вплоть до середины 1990-х годов был также психологический дискомфорт, испытываемый даже знающими татарский язык в русскоязычном окружении. Так, в исследовании, проведенном в 1990 г. среди ученых Татарстана, около 15% татар назвали основным фактором, препятствующим общению на татарском языке, неодобрительное восприятие окружающими (Языки, духовная культура... С. 171).

К середине 1990-х годов ситуация несколько изменилась. Сейчас татары свободнее пользуются национальным языком, татарская речь слышна практически повсюду. Изменения проявляются и в повышении доли лиц татарской национальности, признающих татарский язык родным. Так, по материалам выборочной (5%) переписи населения, проведенной в 1994 г., их доля вывысилась с 96,6% в 1989 г. до 97,8% (в том числе с 95 до 96,7% в городах республики) (данные Госкомстата РТ). Шире стал использоваться татарский язык в семейно-бытовой и производственной сферах (табл. 16, данные исследования 1994 г.).

Таблица 16  
Языковое поведение татар, %

	На работе	Дома	Чтение газет
На татарском языке	14,1	48,4	12,6
На русском языке	48,4	22,0	42,6
На обоих языках	37,5	29,6	44,8

Языковая ориентированность татар, особенно городских, в сфере средств массовой информации (печать, радио и телевидение) в большей степени направлена на русский язык. Это объясняется не только недостатком языковой компетенции или большим объемом информации на русском языке, но, очевидно, и тем, что она более социально значима (Исхакова З.А. С. 9).

Активная пропаганда татарского языка, определение Конституцией РТ двух языков как государственных, принятие закона о языках и программы его реализации заметно повышают статус татарского языка как среди татарской, так и среди русской части населения. По материалам исследования 1994 г., более 90% татар и 70% русских хотят, чтобы их дети владели татарским языком. Взвешенный характер этих государственных акций является фактором стабилизации межэтнических отношений. Тем не менее следует отметить, что часть представителей татарской творческой интеллигенции считают, что наличие двух государственных языков декларирует лишь формальное их равноправие, камуфлируя фактическое неравенство.

Возможно, одним из путей развития реального языкового паритета в республике является необходимость знания татарского языка наравне с русским для работающих в органах государственной власти и сфере услуг. По крайней мере в ходе молодежного обследования 1999 г., в городах и селах РТ выявилось, что 77% городских и 90% сельских татар считают обязательным владение обоими государственными языками для государственных служащих и для работников сферы услуг. Более 40% татар (43,3% в городах и 40,5% в селах Татарстана) считают всестороннюю поддержку языка в числе мер более всего необходимых для возрождения татарского народа (данные исследования 1994 г.).

## НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ

Другим, вторым по значимости компонентом этнической идентификации является культура, включая обычаи и обряды. Уровень ориентации на собственную национальную культуру – один из важных показателей этнокультурной и этнической устойчивости. Однако по данным исследования 1990 г., к татарской художественной литературе, в большей степени к современной, нежели к классике, проявляли интерес лишь около трети читающей татарской публики в городах республики. Около половины отдавали 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, что только “те нации, которые располагают развитым фондом национальной культуры, имеют больше возможностей оказывать культурное воздействие... При менее развитом культурном фонде нация активно воспринимает инонациональную культурную информацию” (Арутюнян, Дробижева. С. 277.).

Важнейшей причиной происходившей переориентации национально-культурных интересов татар являлось 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 играют и другие явления, так или иначе связанные с языковым фактором: язык обучения в школе, языковая среда.

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 (табл. 17, данные 1990 г., городские татары).

Языковая среда, особенно периода социализации личности, является фактором, определяющим направление национально-культурных интересов. В этом плане интересно сравнение двух наиболее крупных городов Татарстана – Казани и Набережных Челнов. По данным этносоциологического исследования 1990 г., ориентация на национальную литературу, музыку, причем как на профессиональную, так и на народную, значительно выше (в 1,5–2 раза) в Набережных Челнах, татарское население которых на 3/4 горожане в первом поколении, выходцы из татарских сел республики, нежели в Казани, основная часть населения которой воспитана в условиях превалирования русских школ и дошкольных учреждений, давних и тесных контактов с русским населением города.

Таблица 17

Чтение художественной литературы в зависимости от языка обучения, %

Читают художественную литературу	Язык обучения			
	русский	начальные классы (на татарском)	1–8 кл. (на татарском)	татарский
Русскую классическую	36,5	39,3	33,3	24,9
Татарскую классическую	12,5	25	44,4	49,8
Русскую современную	58,6	39,3	35,2	34,3
Татарскую современную	23,4	44,6	42,6	52,7

Национально-культурные ориентации в разных возрастных группах на 1990 г.  
(городские татары РТ), %

Ориентация на	Возраст, лет						
	18–19	20–24	25–29	30–39	40–49	50–59	60 и более
Татарскую классическую литературу	15,4	12,0	19,7	22,2	39,2	46,4	55,5
Современную татарскую литературу	35,9	32,6	40,2	39,3	32,6	38,4	40,7
Татарскую народную музыку	41,9	28,4	45,0	52,2	69,4	84,3	86,2
Татарскую эстрадную музыку	18,6	30,5	41,4	45,8	42,4	28,6	21,0

Интерес татарской молодежи к национальной культуре – художественной литературе, народной и профессиональной музыке – явно ослабевал до начала 1990-х годов (табл. 18), но затем стабилизировался, а в чем-то приобрел обратный характер.

Реальное изменение ситуации можно ожидать в будущем. Пока же наблюдаются лишь небольшие шаги по созданию новых музеев, в том числе национальных, по увеличению выпуска татарской художественной литературы, проведению разнообразных фестивалей, дней национальной культуры народов, проживающих в РТ, по пропаганде их культуры СМИ, на радио и телевидении.

Обычаи и обряды как элемент национальной культуры, воспроизводимые в каждом последующем поколении, также служат важным компонентом национальной идентичности и фактором ее развития. Сюда относятся и народные праздники (*Сабантуй*, *Нардуган*), и различные формы молодежного времяпрепровождения (*кычке уен*, *аулак өйи*), и остаточные формы общинных взаимоотношений (различные помочи – *өма*), и обычаи в межпоколенных и внутрисемейных взаимоотношениях. Часто в качестве национальных воспринимаются религиозные обычаи, обряды, праздники.

Религия как компонент этнического сознания была названа не более чем третью респондентов в городах и около половины – в селах. Хотя одновременно в ходе ряда исследований был зафиксирован достаточно высокий уровень религиозного сознания. По данным исследования 1989/90 г., до двух третей респондентов отнесли 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 и 92% сельчан отнесли себя к верующим, либо скорее к верующим, чем к неверующим.

Рост религиозного сознания наблюдается во всех социальных группах татар. Традиционно считалось, что общий уровень религиозности населения складывается главным образом за счет престарелых и лиц, занятых неквалифицированным физическим трудом. Для этих социальных групп действительно характерен наиболее высокий уровень религиозного сознания. Так, среди городских татар старше 60 лет в 1990 г. к верующим отнесли себя 63,3% опрошенных, к колеблющимся – 19%. В 1994 г. верующими назвали себя 84% лиц данной группы. Но и среди молодежи значительна доля лиц с выраженным религиозным сознанием. В 1990 г. 20,4% молодых горожан в возрасте 20–24 года отнесли себя к верующим и 36,7% – к колеблющимся, в 1994 г. верующими себя назвали 53% татар-горожан в возрасте до 25 лет и 61% – в группе 25–29-летних. В 1999 г. к верующим отнесли себя 70,2% татар республики в возрасте 15–29 лет.

Не является барьером для распространения религиозности и высшее образование. В 1990 г. около двух третей студентов (64,4%) отнесли себя к более или менее религиозным: 20% считают себя верующими, 44,4% – колеблющимися. Среди специалистов с высшим образованием верующих 20,4%, колеблющихся 31,7%. Неверующими себя считали лишь 22,3% студентов и 38,7% специалистов.

Проведенный в 1995 г. опрос различных групп элит также показал достаточно высокую долю лиц, считающих себя верующими: более 72% среди рабочей элиты, 62% среди художественно-творческой, 34% среди политической. В последней группе имеется значительное число колеблющихся и лиц, затруднившихся ответить на вопрос об отношении к религии (до 22%).

Тем не менее столь резкое за последние годы увеличение числа людей, признающих себя верующими, нельзя однозначно интерпретировать как стремительный подъем религиозности, как показатель глубоких изменений в мировоззрении современных татар. В значительной степени это реакция на измененные с середины 80-х годов XX в. государственной идеологии, когда жесткий идеологический контроль сменился ориентацией на демократические нормы, в том числе и в вопросах вероисповедания. Другим фактором, определившим изменение отношения к религии в массовом сознании является специфика переходного периода, переживаемого обществом. В условиях социальной и экономической нестабильности, неуверенности в будущем, разочарованности в прежних идеалах, засилия массовой культуры люди пытаются найти в религии моральную опору и надежду на улучшение жизни, духовно-нравственное совершенствование. Еще один фактор, усиливший обращение татар к исламу, – все более учащавшиеся попытки различных политических сил превратить православие в государственную религию России, неприязненно воспринимаемые представителями других этноконфессиональных групп.

Налицо и внешние проявления процесса “реисламизации” татар. Особенно заметно изменение отношения к исламу стало проявляться с 1989 г., когда в Татарстане широко прошли торжества, посвященные 1100-летию (по хиджре) официального принятия ислама предками татар – волжскими булгарами и 200-летию учреждения Духовного управления мусульман Европейской части и Сибири. В апреле 1991 г. впервые на территории Казанского кремля, у башни Сююмбике, был проведен праздничный намаз – молебен в честь Ураза-байрам (Айт-аль-Фитр). Стали обычным явлением выступления священнослужителей по республиканскому радио и телевидению. На территории республики ныне функционирует более 800 мусульманских общин (в начале 1989 г. их было лишь 18). Общинам возвращаются здания возведенных до революции мечетей, строятся и новые. При мечетях открываются курсы арабского языка и основ ислама, мектебы, медресе. Подготовка духовных кадров ведется как в медресе и исламских институтах республики, так и за рубежом – в Турции и арабских странах. Выпускаются разнообразная религиозная литература, предметы мусульманской символики, атрибутики, пользующиеся спросом у населения.

По материалам исследования 1989/90 г., религиозные обряды проводили: *никах* – 71,5% татар-горожан и 81,3% сельских татар, состоящих в браке; *исем кушу* – соответственно 60,3 и 77,5% из числа лиц, имеющих детей; *суннат* – 45,7 и 66,8% опрошенных, имеющих сыновей. О еще большей ориентированности на религиозные обряды свидетельствует вербальное поведение, показывающее отношение к ним в более “чистом” виде, нежели зависящее от многих обстоятельств непосредственное их проведение. Так, отвечая на вопрос, нужно ли проводить тот или иной обряд, лишь 8,3% татар-горожан и 12,5% сельчан считают не нужным проведение обряда *никах* (в том числе среди молодежи противников 13,8%, среди лиц старше 60 лет – 4,6%). Против проведения *суннат* высказались 11,7% опрошенных городских и 8% сельских татар. Даже в группе респондентов в возрасте 20–24 года 37% считают проведение этого обряда обязательным, а 23,5% – желательным. Среди лиц с высшим образованием такой точки зрения придерживаются соответственно 40,3 и 26,4% опрошенных. Отношение к обряду *суннат*, помимо его символично-знаковой



функции приобщения к умме, подкрепляется и его рациональностью с точки зрения медицины и личной гигиены.

В течение многих веков вследствие способности ислама приспосабливаться к местным условиям и традициям, с одной стороны, и к освящению и регламентации всех сторон жизни своих последователей – с другой, произошло тесное переплетение культур, быта народа и религии. Сегодня значительное число людей воспринимают их в неразрывном единстве. Мусульманские праздники, обычаи, обряды считаются органической частью этнической культуры, им придается значение этнической традиции. Не случайно около половины опрошенных в 1990 г. татар-горожан (47,1%) в числе национальных праздников назвали религиозные, а более 80% отметили соблюдение религиозных обычаев, обрядов, праздников, причем не только верующими, но и неверующими.

В целом процессы, происходящие в развитии религиозности у татар, аналогичны таковым 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 верующим, соблюдающие обязательные для истинного мусульманина принципы ислама: шахада, пятикратный намаз, ураза, закят и садака, хадж. Из опрошенных в 1990 г. татар-горожан домашнее моление совершали 8,4%, в том числе среди лиц, признавших себя верующими или колеблющимися, – 15,4% опрошенных.

Известно, что ислам не требует обязательного посещения мечетей и они не играют роли аналогичной церкви в православии, но коллективная молитва в исламе считается более богоугодной, где бы она не совершалась: дома, на площади или в мечети. Тем не менее привлекает внимание активность молодежи, особенно студентов, в посещении мечетей. Так, по данным исследования 1990 г., мечети посещали 4,3% горожан, а среди верующих и колеблющихся – 7,9%; этот же показатель у студентов достигал 12%. К концу же 1990-х годов каждый пятый из опрошенных в 1999 г. в ходе молодежного республиканского обследования бывал там по религиозным праздникам, каждый десятый – по семейным событиям, половина из них – никогда. Вероятно, в современных условиях мечеть воспринимается ими как явление национальной культуры, как знаковый элемент, подчеркивающий самость индивида как представителя своего этноса. Не исключается при этом и влияние определенной моды, поведения друзей и сверстников православного вероисповедания.

Основой религиозной веры у современных татар чаще является их внутреннее самоощущение. Не случайно более 75% респондентов в городах республики в 1990 г. ответили: “Внутренне считаю себя мусульманином”. Очевидно, в современном религиозном восприятии догматические, институциональные нормы относятся к числу второстепенных. Большое значение приобретают нравственно-этическая сторона ислама и его роль в качестве компонента национальной культуры и этнообразующей составляющей.

Некоторые идеологи татарского национализма в исламе видят надежду на возрождение татарского народа, его культуры, нравственных устоев. Эта позиция разделяется многими татарами. По их мнению, в условиях утери национальной государственности, языка и культуры только благодаря исламу татары смогли сохраниться как общность. Именно поддержку религии около половины сельчан (48,8%) и около трети горожан (30,7%) назвали необходимым условием (среди перечисленных экономических, политических, экологических, моральных, этнокультурных) для возрождения татарского народа (данные исследования 1994 г.). Таким образом, имеющая место среди татар “реисламизация” – проявление не столько религиозных чувств, сколько этнонационального самосознания, своеобразного “религиозного национализма”.

Среди основных этноинтегрирующих факторов татары называют также родную землю, ее природу. Представление о родине часто имеет множественный характер: одновременно родиной называют 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 называют родиной свою страну, будучи в других регионах страны – свою республику, в республике – место своего рождения и проживания. По данным исследования 1997 г., проведенного в столице Татарстана Казани, своей настоящей родиной считают место (город, село) своего рождения 74,3% казанцев-татар, свой город – 65,1%, Татарстан – 65,7%, Россию – 22,9%; почти 30% опрошенных назвали также бывший Советский Союз.

В системе множественной этнотерриториальной идентичности место рождения, детства обладает для людей особой притягательной силой. Не случайно так много татарских песен посвящено родному дому, родной деревне, родной природе. Уехавшие из родных мест, а часто и их дети стараются посетить свою “малую родину”, известить могилы предков, встретиться с родными или просто с людьми, кто помнит их или родителей. В последние годы в Татарстане получил широкое распространение феномен землячества. Были образованы землячества отдельных районов республики: Азнакаевское, Буинское, Тюлячинское, Чистопольское и др. Основное направление деятельности землячеств – встречи, общение, взаимопомощь в различных жизненных ситуациях. Появление земляческих союзов можно рассматривать как всплеск на волне роста этнонационального самосознания его локальных вариантов.

Существенными компонентами этнической идентичности являются также представления об историческом прошлом народа и связанные с ними понятия об общей государственности: в структуре этнической идентичности их назвал каждый пятый горожанин и каждый десятый сельчанин в Татарстане. Многими болезненно воспринимается негативный образ татар, некогда сложившийся в русской и советской историографии, художественной литературе, а также навязанная прежней идеологией интерпретация “татаро-монгольского ига”. Не случайны и движения в дореволюционной и современной жизни татар, которые ставили своей целью возрождение самоназвания своих далеких предков – “булгары”. Правда, современные булгаристы – сторонники движения Булгар-Аль-Джадид – крайне малочисленны: во время последней (1989) переписи населения 118 человек в Казани записали свою национальность “булгарин”, а родной язык – “булгарский”.

## ВНУТРИТАТАРСКИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СТАТУСЕ

Рост потребности в групповой идентификации прослеживается в усилении не только 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”), однако налицо всплеск субэтнического сознания (мишарей, казанских татар, татар-кряшен), чему свидетельством появление своих национально-культурных обществ и газет. Примером подъема субэтнического сознания служит деятельность образованного в 1990 г. в Казани “Этнографического культурно-просветительского объединения кряшен”. Цель этого объединения организаторы видят в содействии возрождению, сохранению и развитию национальной самобытности кряшен. Активно работает общество кряшен в Набережных Челнах, здесь же издается газета “*Кергешен сузе*”. В кряшенских селах функционируют церкви, где службы ведутся на татарском языке. Кряшенской общине выделена одна из церквей Казани – Тихвинская, выполняющая функцию объединения представителей этой субконфессиональной группы.

По материалам исследований середины 1990-х годов более 50% обследованных городских татар отмечали, что они никогда не забывают, что они татары; 57,1% считают, что современному человеку необходимо ощущать себя частью своей национальной группы. 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), с 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 – *шажәрә*. Некоторые *шажәрә* даже издаются частным образом небольшими тиражами, предназначенными главным образом, для своих родственников.

Исторические труды, художественная литература, даже музыкальное искусство в последнее десятилетие уделяют большое место тем или иным событиям исторического прошлого татарского народа, особенно периоду взятия Казани в XVI в.

По инициативе Татарского общественного центра ежегодно, начиная с 1990 г., 15 октября в Казани на Площади Свободы проводится митинг, завершающийся народным шествием к башне Сююмбике и молебном возле нее в честь погибших защитников города при завоевании Казанского ханства в 1552 г. Этот день стал своего рода символом памяти о потерянной государственности. Особым ростом этнонационального самосознания отмечено время после принятия в 1991 г. Верховным Советом республики Декларации о суверенитете и Конституции Республики Татарстан в 1992 г.

Эти акты воспринимались многими татарами как восстановление утраченной государственности.

Так, значительная часть респондентов при исследовании 1994 г. ответила, что республика должна быть суверенным государством. В вопросе же о степени суверенности их взгляды расходились: 42,5% татар считали, что республика должна быть суверенным государством в составе Российской Федерации, а 38,2% при этом заявляли, что республика должна иметь право выхода из Федерации.

В республиканском исследовании 1999 г. ответы на вопрос “Какое развитие Татарстана Вам представляется наилучшим?” распределились следующим образом (табл. 19).

С позиций, связанной с политическим статусом республики соотносится гражданская идентичность татар республики. Татары в большей степени чувст-

Таблица 19

Распределение ответов о политическом статусе РТ, %

	Татарское население республики	
	Город	Село
Как республики в составе РФ	22,1	8,6
Как суверенного государства в составе РФ	54,6	61,6
Как независимого государства вне России	15,6	13,2
Другой ответ	1,8	3,3
Затрудняюсь ответить	5,9	13,2

вуют себя гражданами Татарстана, но наряду с этим значительная часть татар идентифицируют себя с гражданством обоих государственных образований. По данным исследования 1994 г., более половины опрошенных (59%) татар-горожан чувствовали себя больше татарстанцами, около трети (31,9%) – в равной мере татарстанцами и россиянами и лишь 3% – больше россиянами. К концу 1990-х годов татарстанская идентичность усиливается, причем особенно заметно в молодежной среде. Так, по исследованиям 1999 г., только татарстанцами или в большей степени татарстанцами себя чувствовали 65% горожан, 71% сельчан среди опрошенного взрослого населения и 84% всей обследованной татарской молодежи республики.

Татарстан, как и все татарское сообщество, сейчас стоит перед проблемой: как сочетать в своем развитии неизбежность модернизации, связанной с мировыми интеграционными процессами, развитие общероссийской идентичности и стремление сохранить свою этничность, этнокультурные особенности. Решение этой проблемы во многом зависит от правильности тех политических решений, которые будут предприняты как на уровне Федерального центра, так и на республиканском.

## ТАТАРСКОЕ НАЦИОНАЛЬНОЕ ДВИЖЕНИЕ 1980–1990-х ГОДОВ

В результате политических репрессий 1920–1930-х годов национальное движение татар было подавлено. Тем не менее уже в 1950–1960-е годы тенденции этнокультурного возрождения были достаточно заметными (Исхаков, 1997. С. 34–37). Однако в постсталинский период национальным движением в Татарстане не были сформулированы программные документы общенационального характера. Отсутствовали и полноценные организации национального типа. Причиной этому несколько. Во-первых, интеллигенция, обезглавленная в 1920–1940-е годы, 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 явно стали проявляться, особенно в молодых городах, различия в социально-профессиональном продвижении татар и русских (Современные..., 1981. С. 12–38). 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 Татарстана в союзную республику и даже написан соответствующий проект конституции. Начиная с 1960-х годов в Татарстане формировалась национальная партийно-советская номенклатура. Этому процессу явно способствовало и длительное пребывание в должности первого секретаря Татарского обкома КПСС таких деятелей из татар, как Ф.А. Табеев (возглавлял обком в 1960–1979 гг.). 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% (Исхаков, 1993. С. 31).

Таким образом, с середины 1950-х по конец 1970-х годов постепенно складывалась та парадигма национальных требований, которая в полную силу проявилась с началом эпохи горбачевской перестройки. Основу этих требований 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 начала 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, где

говорилось о тяжелом положении татарского языка и культуры, о невозможности поддерживать нормальные контакты с Татарстаном. В июне 1988 г., принимая послание Казахского филиала АН СССР в адрес XIX конференции КПСС, татарские ученые включили туда такие пункты, как требование преобразования Татарстана в союзную республику. В это время в республиканской прессе проходили дискуссии по этнической истории и этноимаму 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. 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, 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 (герб, флаг).

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 “Татарин-89”. Но возвращение ислама, во-первых, происходило в рамках лишь одной парадигмы общественной мысли (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, проведенным 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 малозаметной. 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 Татарского общественного центра (ТОЦ), которое через семь месяцев на съезде оформилось в организацию с программой общенационального характера. Возникшие в Казани Культурное общество им. Ш. Марджани, Клуб любителей булгарской истории "Булгар-Аль-Джадид" вошли в состав ТОЦ на правах его секций. В 1990 г. образовались "Этнографическое культурно-просветительское объединение кряшен". 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 центрального 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 (выборы депутатов в Верховный Совет СССР в 1989 г. и в Верховный Совет Татарстана в 1990 г.).

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".

## ТАТАРСКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ И ЕЕ РОЛЬ

На формирование этнической элиты татар как социальной группы, на ее характеристики большое влияние оказали слаборазвитость их городской жизни, отсутствие традиции феодальной знати (*Исхаков. Феномен... 1997. С. 3*). Незрелость светских институтов компенсировалась деятельностью духовной элиты. Именно из

среды мусульманского духовенства появляются такие общественные деятели и ученые, как Ш. Марджани, Х. Фаизханов, Р. Фахретдин, К. Насыри, пытавшиеся сформировать светскую этническую идентичность поволжских, уральских, сибирских, астраханских мусульман, объединив их под общим названием “татары”.

В буржуазную эпоху начинает появляться слой татарской светской интеллигенции. Ее представители – выходцы из купеческого сословия и духовенства. Европейская модернизация оказала сильное влияние на все российское общество второй половины XIX – начала XX в. Татары, и прежде всего их элита, пытались выстроить стратегию своего развития в быстро меняющемся мире. Появление новых социальных групп (буржуазия, интеллигенция, студенчество-шакирды) обогатило спектр социальных интересов. Актуализация западных и светских ценностей, приобщение к политической деятельности влияли на самосознание татар. Различия в позициях по отношению к реформам находили отражение в конкуренции идентичностей татарского общества – традиционной мусульманской и национальной татарской (Хабутдинов, 1997).

Советский период связан с количественными и качественными изменениями в среде национальной интеллигенции. Несколько факторов определили эти изменения: нарушилась преемственность с дореволюционной элитой, часть которой эмигрировала, а другая часть была репрессирована; представители татарской советской интеллигенции рекрутировались преимущественно из бедных слоев населения; формирование интеллигенции проходило на базе общесоветской “высокой культуры”.

Сосуществование доминирующей “высокой культуры”, основанной на русской культуре и русском языке, и усеченной национальной культуры, ограничивающейся объемом неполного среднего образования преимущественно в сельской местности, привело к тому, что воспитание и образование сельских и городских татар резко различались. Это обстоятельство обусловило и различие характеристик разных профессиональных групп интеллигенции. Татары в республике, по данным 1967 г., были лучше представлены в таких отраслях, как искусство и управление, и хуже – в науке и здравоохранении (Социальное и национальное... С. 21). Преимущественное владение татарским или русским языком, культурная ориентация на Запад или на исламский мир Востока, размежевали нацию на две крупные когорты, каждая из которых сформировала свою собственную элиту. По сути, у татар образовались разноязыкие и разноориентированные элиты, существующие параллельно и слабо связанные друг с другом (Современные межнациональные... Вып. 1. С. 124).

В современном Татарстане выходцы из сельской местности составляют костяк политической элиты: в руководстве РТ они достигли 73% (Мансурова. С. 52; Фарухшин. С. 76). По данным исследования татарской творческой интеллигенции 1989–1990 гг., из общего числа опрошенных писателей 56% – выходцы из села. Статистический анализ книги “Кто есть кто?” в Республике Татарстан (1996. Вып. 2) показал, что научная и творческая интеллигенция представлена на 61% выходцами из села, на 39% горожанами. Гуманитарная и художественная интеллигенция, являясь носительницей национального литературного языка и сохраняя, с известными оговорками, духовную преемственность с дореволюционной татарской интеллигенцией, в основном сориентирована на воссоздание культурной среды, сформированной в начале века. Преобладающее же число татар, играющих ведущую роль в инженерном деле, технике, в точных и естественных науках, – коренные горожане. Их профессия не требует или почти не требует глубоких знаний татарского языка (Современные межнациональные... Вып. 1. С. 125). Воспитание в условиях города способствовало слабой выраженности этических ориентаций в личностной структуре ценностей.

Национальная интеллигенция в Татарстане имеет более сходный с русской интеллигенцией полиструктурный состав, чем во многих других республиках. Это сходство проявляется в том, что у татар значительна доля производственной интеллигенции: по данным переписи 1989 г. – 44,7% (у русских 49,8%). В 1980-е годы произошло



увеличение доли административно-управленческой интеллигенции в составе титульных народов республик в сравнении с русскими, а также художественно-творческой интеллигенции, преподавателей вузов, работников печати. К началу 1990-х годов доля занятых в партийно-государственном аппарате в республике у татар была более чем в 1,5 раза больше, чем у русских, так же как и доля художественно-творческой интеллигенции. По подсчетам исследователей, доля татарской интеллигенции по сравнению с 1960-ми годами выросла в 2 раза (Дробижева, Аклаев. С. 254).

Идеологии современного татарского национализма, авторами и пропагандистами которых явились уже упомянутые отряды интеллигенции, создавались в недрах национальных движений и свое выражение получили в программах и резолюциях таких партий и объединений, как Татарский общественный центр, "Иттифак", "Милли Меджлис", движение "Суверенитет". Однако самым широким каналом по масштабам воздействия на массовое сознание стали республиканские СМИ, и в первую очередь пресса. Именно с ее страниц звучала эмоциональная публицистика, излагались идеи и программы национальных движений, обсуждались актуальные проблемы политической и культурной жизни. Характерная черта периода – интенсивное взаимодействие редакций газет и журналов с читательской аудиторией. Эффекту и широте воздействия способствовало появление новых периодических изданий: журналов "Идель", "Армак", "Мирас", "Гасыр авазы", "Салават күпере", газет – "Суверенитет", "Алтын Урда", "Независимость", еженедельника – "Мәдәни жомга".

В постсоветский период заметно выросло количество различных республиканских изданий. Если в 1985 г. выходило 147 газет и 14 журналов, то к 1999 г. число газет составило 293, из них 47 – на татарском языке, 37 – на татарском и русском. 206 – на русском, 3 – на языках народов Поволжья. Из 88 наименований журналов 16 изданий – на татарском языке, 10 – на татарском и русском, 62 – на русском (Данные Министрства по делам информации и печати РТ на 01.01.1999 г.).

Возрос объем вещания республиканских электронных СМИ, в частности ГТРК "Татарстан": на радио – с 4 до 9 часов в сутки, на ТВ – с 3 до 6 часов. В 1996 г. удельный вес передач на татарском языке на радио составил 71,2%, на ТВ – 45,8% (собственное вещание – 54,4%) (Справка о деятельности ГТРК "Татарстан", подготовленная к парламентским слушаниям "О работе электронных СМИ в РТ в Госсовете РТ" – 1997 г.).

Татарская интеллигенция, используя республиканские средства массовой информации, формировала "поле" дискуссий. Его наиболее актуальными темами стали: суверенитет, национальная история, культура и язык, ислам, современное состояние татарской нации, отношения с Россией в прошлом и настоящем. Суверенитет, будучи категорией из сферы политики, приобрел в Татарстане в период подъема национализма статус национального символа, а следовательно, и этнически окрашенной ценности.

Республиканская пресса, транслируя весь спектр вырабатываемых политиками идей, формировала общественное мнение. Наиболее ярко борьба политических идей проявилась во время поворотных моментов социально-политических трансформаций после принятия Декларации о суверенитете, в период конституционного конфликта с Федеральным центром до подписания межправительственного Договора о разграничении предметов ведения между РФ и РТ.

На страницах газет звучали голоса политиков, деятелей науки и культуры. Например, главный режиссер Татарского театра им. Г. Камала М. Салимжанов сказал, что он понимает политический, а еще больше экономический суверенитет в том смысле, что каждая территория должна быть самостоятельна в своих делах. Духовный суверенитет он назвал национальной самоизоляцией, которая неминуемо ведет к гибели культуры ("Вечерняя Казань". 1990. 1 дек.). Значимость исторического и этнокультурного факторов подчеркнул писатель и народный депутат Р.Валеев. Определяя будущее общество Татарстана как "гражданское общество и разноэтничный народ республики", он отметил, что Татарстан – наша древняя и единствен-

ная земля, и татары не только имеют специфические права, но и несут специфические обязанности перед другими нациями, ответственность за единство гражданского общества (“Вечерняя Казань”. 1991. 25 окт.).

Во взглядах класса предпринимателей были представлены обе интерпретации суверенитета. Безнациональная – как рынок и демократия, когда “на основе консолидации всех политических сил должна создаваться база для политической и экономической стабильности”, о чем заявил президент Союза предпринимателей ТССР К. Шайдаров. К тем, кто акцентировал внимание на национальной составляющей, относились братья Кашаповы (“Комсомолец Татарстана”. 1991. 16 авг.).

В периоды довольно острого противостояния между Татарстаном и Федеральным центром ощущалась массовая поддержка позиции национальных движений и национальной интеллигенции, которая выражалась как в митингах и манифестациях, так и в читательских откликах в прессе. Это свидетельствовало о достаточно сильном влиянии татароязычной республиканской прессы на общественное мнение татароязычной части населения республики. Требования суверенитета подкреплялись апелляциями к историческому прошлому. Историки, археологи, этнографы публиковали неизвестные ранее исторические данные о государственности татар, о памятниках культуры народа, о национальной символике. Писатели и публицисты акцентировали внимание читателя на древности и развитости культуры народа, описывали прошлое предков, их нравственную чистоту. Читательская аудитория высказывала желание узнать правдивую историю татарского народа, писала о необходимости научного доказательства болгарского происхождения татар. Эти устремления были обоснованы тем, что в советский период история татар трактовалась в соответствии с идеологическими установками и носила тенденциозный характер.

С начала 1990-х годов усилились выступления интеллигенции, поддержанные общественностью, о необходимости создания правдивой истории татар. “Без воссоздания полной истории народа нет нации”, – утверждал ученый этнолог Д. Исхаков (“Мадэни жомга”. 1995. 28 июля). С середины 1990-х годов ученые подключаются к разработке концепции истории татарского народа. В 1996 г. создается Институт истории в системе Академии наук Татарстана, на базе которого проведен цикл научных семинаров, посвященных концептуальным вопросам истории, выработке методологических принципов татарской исторической науки. Первыми итогами изысканий стали монографии Д. Исхакова “Проблемы становления и трансформации татарской нации” (1997), “От средневековых татар к татарам нового времени” (1998) и брошюра Р. Хакимова “История татар и Татарстана: методологические и теоретические проблемы” (1999).

В сфере образования проблема заключалась в том, что до 1970-х годов в республике не было учебника по истории татар для средних школ\*. Первый вариант, написанный в середине 1970-х годов и используемый в школах в качестве дополнительного учебного пособия, и второй, появившийся в начале 1980-х годов, имели отдельные разночтения, но в целом не различались.

Оба варианта школьных учебников по истории ТАССР трактовали татарскую историю в духе признания Золотой Орды хищническим паразитическим государством, прогрессивности для народов Поволжья присоединения к Русскому государству. Учебники включали сугубо региональную историю (в рамках ТАССР), никаких исторических или пространственных связей татар с другими тюркскими или исламскими народами и государствами не указывалось. Отсутствовала история Золотой Орды: в обоих вариантах сразу же за главой о завоевании Волжской Булгарии монгольскими ханами в 1236 г. следовала глава о возникновении в 1438 г. Казанского ханства.

Время критики официальной истории татар приходится на 1988–1989 гг., когда в прессе развернулась дискуссия о языке и оценке исторического прошлого татарского народа. На этом фоне и начинает меняться учебная программа. Была раз-

\* Эта часть, посвященная учебникам по истории татар, написана И.Л. Измайловым.

работана и дополнительная программа для школ “История и культура татарского народа”, которая имела ряд недостатков. Так, на изучение Булгарии и Казанского ханства отводилось по два часа, а история Золотой Орды по-прежнему отсутствовала вовсе. Первые постсоветские учебники были достаточно паллиативны и отражали компромисс между общефедеральными и республиканскими учебниками, различными силами в обществе и т.д. Одно из таких изданий содержало очерки по истории и культуре (театр, музыка, изобразительное искусство и литература) татар. Раздел по истории (автор Р.Г. Фахрутдинов) был, однако, не систематизированным изложением прошлого татарского народа, а популярным изложением отдельных его эпизодов.

Тогда же началась работа над общей концепцией учебников и учебных пособий по истории Татарстана и татарского народа. В ее рамках изданы “Рассказы по истории Татарстана” на татарском (Казань, 1993) и русском (Казань, 1994) языках. Новизна учебника в том, что авторы, выйдя за рамки истории собственно республики, создали труд, начиная с древности (гунны) и средневековья (Тюркский каганат, Булгария, Золотая Орда, Казанское ханство) вплоть до современности. В нем впервые было написано о Золотой Орде (хотя и с оговорками) как неотъемлемой части истории татар. впервые (с 1944 г.) сказано об Идеее как персонаже татарской истории, изложена история Казанского ханства и дана характеристика историческим деятелям (особенно подробно рассказано о Сююмбике), негативно оценено завоевание Казани и подчеркнута борьба народа за свободу. Были и другие новшества (возвращены из забвения личности татарских политиков и общественных деятелей начала XX в. – С. Максуди, Ю. Акчур, Г. Исхаки; описаны история создания и роспуска республики “Идел–Урал штаты”, голод 1921 г.).

Р.Г. Фахрутдинов подготовил учебник “История татарского народа и Татарстана” (Казань, 1995). Начало этнокультурной истории татарского народа автор прослеживает с тюркских каганатов, а ключевым моментом истории считает Золотую Орду, которую, идеализируя, видит развитым средневековым государством с богатой культурой, а татарские ханства, возникшие после ее распада, – самостоятельными государствами, заложившими этнокультурные традиции различных групп татар. Завоевание Поволжья и Сибири Россией он оценивает как величайшую трагедию татарского народа, когда были разрушены его культура и государственность.

Другие учебники этой серии по истории Казанского края XVI–XVIII вв. и Татарстана в XX в. создали цельную (отсутствует только история XIX – начала XX в.) картину исторического пути татарского народа. Разумеется, разные учебники и разные авторы по-разному трактуют отдельные концептуальные положения серии (например, средневековая история (Ч. 1) более подходит под историю народа, а история XVI–XVIII вв. – это история Казанского края). Тем не менее подготовленная серия создает историко-политическую и учебно-педагогическую реальность, которая вступает в противоречие с федеральными учебными программами, поскольку трактовка ключевых проблем истории татарского народа недвусмысленно противоречит российским учебникам.

Борьба за государственность Татарстана имела в своей основе совпадение интересов властной элиты, стремившейся к политическому суверенитету, и национальной интеллигенции, которая в обретении суверенитета видела способ обеспечить приоритетное развитие татарской культуры. Такое совпадение интересов влиятельных групп привело к актуализации отношения к российскому государству как государству-колонизатору и активизировало использование символов, включающих в себя память о большой государственности татарского народа. К ним относятся День памяти погибших защитников Казани при завоевании Казанского ханства Иваном Грозным, напоминание о святых Булгарах. В качестве примера можно привести статью писателя М. Юныса “Уста руи”, где инструментальная функция символа выражена наиболее ярко: “Под этими камнями (в Булгарах. – С.Л.) похоронена эпоха наших дедов, живших свободно. И если мы сегодня, борясь за независимость, ие

сумеем сплотиться... то наши зародившиеся надежды тоже будут похоронены под этими руинами" ("Татарстан яшьләре", 1993. 13 мая).

Памятник покорителям Казани в 1552 г., расположенный в центре города, воспринимался национальной интеллигенцией как символ неравноправия татарского народа. На взгляд Председателя Всетатарской ассоциации деятелей культуры "Мадәният" Р. Ягфарова, выходом в данной ситуации могла бы стать установка "на самом видном месте Казани памятника ее защитникам. Это станет основой для равноправия двух народов" ("Ватаным Татарстан", 1996. 1 нояб.). Писатель С. Шамси предлагал превратить памятник в музей с экспозицией, воссоздающей события 1552 г. (Шамси С. "Памятник"?// "Идель", 1990. № 8. С. 49).

Подъем национального самосознания вызвал в среде интеллигенции потребность дать оценку современному состоянию нации, выделить ее характерные особенности, нарисовать портрет своего народа. Оценочная шкала приводимых характеристик достаточно широка: – от положительных, комплиментарных до отрицательных. Вот наиболее часто повторяющиеся этнические автостереотипы о своей общности.

С одной стороны, татары – трудолюбивые и чистоплотные; склонные к индивидуализму; нация, имеющая древнее происхождение; нация, имевшая высокий уровень грамотности и развитости национальной культуры; народ, сохранивший чувство государственности и исторической правоты. С другой стороны, татары – народ с рабской психологией, покорный завоевателям; народ равнодушный к своей судьбе; народ без чувства солидарности и взаимовыручки (Сагитова. С. 136).

В период национального подъема отрицательные характеристики выполняли инструментальную функцию. Прослеживалось стремление активизировать аудиторию, побудить ее к определенным действиям, реабилитирующим чувство национального самоуважения. Наряду с этим вводились и отрицательные образы ираода-соседа. Например, писательница Б. Рахимова в статье "Соседи" писала: "Известно, что татарский народ славен как народ активный, работающий, созидательный. Но все чаще в наш народ проникают... такие пороки, как лень, пьянство, безразличие" (Рахимова Б. С. 53). Правда, подача смягчалась фразой, что эти пороки "в наш народ проникают не от соседа, не от соседства, а от "подселения", что было связано с деятельностью государства, ведущего политику "подселения".

Доминирующим в публикациях этого направления явился "мотив жертвы", подмеченный Р. Хакимовым в статье "Человечество и этнос" ("Идель", 1990. № 8). Более чем в трети всех публикаций звучала эта тема. Причем чаще она встречалась при оценке социально-экономического положения и в статьях, посвященных восстановлению исторической памяти. "Какие же плоды мы имеем от соседства с русскими?" – вопрошает автор публикации "Соседи", и сам же отвечает: "Государства – нет. Язык – в упадке. Нет ни национальной армии, ни национального баика, иаша религия, можно сказать, только что оправилась от долгой клинической смерти. Что касается образования – всего 7% татарских детей обучается на родном языке. Славный некогда град Казань... представляет собой... настоящие развалины. Вместо нефтяного богатства нам достались его издержки: химизация, загрязненность почвы, землетрясения, спривоцированные нещадной и вульгарной эксплуатацией наших природных богатств, иаконец, чувство опустошенности в нас самих" (Рахимова Б. С. 53).

Эти болезненные темы продолжают существовать в сфере межэтнических отношений. Их анализ помогает определить содержание этнических установок среди той части татарского населения, для которой этничность воспринимается как личностная ценность. Это – негативное восприятие русификации татар, умаление роли татарского народа в истории России, наличие негативных стереотипов по отношению к ним со стороны государства, осуждение незнания русскими татарского языка. Вместе с тем специфическая особенность этнических установок татар по отношению к русским – отсутствие негативного заряда, а также агрессивных и враждебных проявлений. Здесь не наблюдается убежденности в превосходстве над "чу-

жими". Скорее можно говорить о компенсации чувства второсортности, утвердившегося в силу политических, социальных и исторических причин. Поэтому обостренное этническое самосознание у части татар можно определить как составляющую процесса восстановления личностной ценностной структуры, каковой в данном случае является чувство достоинства (Сагитова. С. 139).

Иллюстрацией может послужить публикация писателя и иеродного депутата Татарстана Т.Минуллина под названием "Кодекс татарина", напечатанная в преддверии II конгресса татар в июле 1997 г. Он призывает татарскую молодежь гордиться своим народом, его языком, культурой, избавиться от чувства ущербности: "Татарин! Помни, ты не хуже ни одного народа на земле! В истории народа есть достойное место и для тебя. Не верь тем, кто чернит твою историю!" Подчеркивая миролюбивый характер народа, он одновременно предупреждает, что в случае опасности надо быть готовым "выйти на площадь борьбы, если кто-то начнет ставить под сомнение наше национальное" ("Татарстан яшьләре". 1997. 22 июля).

Другая тема, вокруг которой осуществлялась этническая мобилизация, – язык народа. Развитие дискуссии по проблемам национального языка началось с обсуждения факта сужения сферы его действия. Затем обсуждение коснулось его этикоконсолидирующей функции: "Пока жив родной язык – жив народ". Проблема сохранения и развития национального языка стала тесно увязываться с необходимостью его защиты со стороны государства. Выход виделся в принятии закона о языках, в котором статус языка титульной национальности должен быть поднят до статуса русского языка. Это положение стало центральным в программах национального движения. Две лидирующие партии – ТОЦ и "Иттифак" выступали за признание государственного статуса за двумя языками – татарским и русским (Современные национальные процессы. Вып. 2. С. 13–15, 21). Последняя допускала установление государственного двуязычия как временное явление на период проведения Татарстаном демографической политики, направленной на превращение его в моionoциональное татарское государство (Ислам в татарском мире... С. 303). Были и сторонники немедленного превращения татарского языка в единственный государственный язык Татарстана. (Такие предложения звучали со стороны лидеров радикального крыла национальных движений. После принятия Декларации о суверенитете эту позицию продолжала поддерживать Исламско-демократическая партия.)

Обсуждение проблем, связанных с сохранением и развитием национального языка, начатое гуманитарной и творческой интеллигенцией, представителями национального движения, вылилось в требования о необходимости разработки законодательных мер. Языковые требования нашли поддержку местных властей, и в июле 1992 г. был принят "Закон Республики Татарстан о языках народов Республики Татарстан".

Наиболее эмоциональным оказалось обсуждение закона об образовании на татарском языке. Основная "ось" напряжения пролегла между восприятием национальной элитой имеющейся системы образования, ориентированной в основном на русскую культуру, и стремлением создать ей противовес в лице национальной школы, утверждающей этнические ценности татар. Основными недостатками русскоязычной школы для татарских детей были названы: воспитание детей, забывающих свою нацию; привитие им "русской психологии". Утверждалось, что якобы плохое знание русского языка татарскими детьми закладывает в них комплекс неполноценности. Что языковой фактор повлиял на качественные характеристики нации – среди татар много неквалифицированных работников ("Татарстан яшьләре". 1994. 16 июля).

Содержание деятельности национальной школы рассматривалось в основном через призму сохранения нации: "Своя государственность, свой язык, свое образование помогают сохранить нацию"; "Просвещение – это наша идеология. Армия и иалоги могут быть общими (с Россией – С.Л.), но образование должно быть свое" ("Ватаным Татарстан". 1993. 28 мая, 13 авг.). В соответствии с этим подходом наме-

тились черты национальной школы: учебный процесс должен основываться на идеях государственности, национального пробуждения и национального роста ("Ватаным Татарстан". 1993. 18 мая).

В связи с возрождением этнических ценностей и выработкой подходов к созданию своей национальной школы возникла проблема изменения существующей графической системы. По данному вопросу развернулась широкая дискуссия в прессе. Этот факт предопределил деление татарской интеллигенции на сторонников введения того или иного алфавита. Предложение о возврате к арабской графике – неизменная позиция Булгарского национального конгресса. Считая, что арабская графика (существовала у татар до 1927 г.) более близка к фонетике и традициям татарского языка, его представители выдвинули еще один аргумент: "...национальному самосознанию наиболее приемлем возврат к арабской графике, открывающей каждому доступ не только к Корану и исламской культуре, но и к литературным и историческим первоисточникам" ("Республика Татарстан". 1997. 19 марта).

Сторонники перехода на латинскую графику подчеркивали возможность сближения с народами родственной культуры, в первую очередь с Турцией. включения в западную компьютерную систему, овладения технологиями развитых стран, повышения престижа татарского языка. Не последнюю роль играл фактор становления новой идентичности, включающей в себя попытку утвердить свое отличие от русской культуры. На совещании в Академии наук РТ в феврале 1997 г., где обсуждались вопросы перехода на латинскую графику, лидер "Иттифака" Ф. Байрамова заявила: "Здесь не только о языке поставлен вопрос. В первую очередь нам нужно, чтобы наша нация, наша политика отошли от России" ("Татарстан яшьләре". 1997. 22 февр.).

Основными доводами сторонников кириллицы (введена в 1939 г.) являлись русскоязычные вузы, в которых трудно будет обучаться тем, кто закончил школу на латинской графике, а также основанное на кириллице все информационное пространство России ("Татарстан яшьләре". 1997. 1 апр.).

Официальную поддержку получили сторонники латинизации алфавита. В результате совместной работы ученых Татарстана, тюркских республик СНГ и Турции в период с 1991 по 1998 г. был выработан новый вариант унифицированного тюркского латинизированного алфавита для тюркских народов, состоящего из 34 букв (Мухаметдинов Р. С. 246–248). Предполагалось начинать изучать латинскую графику первоклассниками с 1998/99 учебного года, а к 2007 г. планировалось охватить все классы средней школы. Однако лишь в октябре 1999 г. Госсовет РТ принял "Закон о восстановлении татарского алфавита, основанного на латинской графике". Закон получил неоднозначную оценку со стороны интеллигенции. Многие видят в утверждении нового алфавита влияние Турции. Причем одни интерпретируют этот факт как угрозу своей самобытности. Другие находят в этом большое преимущество: восстановление прерванных связей с родственным народом и его культурой. Для них Турция – тюркское государство, сумевшее наиболее удачно совместить ценности модернизации и ислама.

Прослеживается определенная динамика в постановке задач по возрождению национального образования. Если в период с 1989 по 1992 г. татарской интеллигенцией поднимались вопросы о введении уроков татарского языка в русскоязычных школах, об открытии в каждом среднем и высшем учебном заведении республики кафедр татарского языка, то с 1994 г. стали обсуждаться проблемы, связанные с необходимостью открытия татарской высшей школы и придания ей статуса государственной. Так, например, преподаватель Технологического университета, Р. Галиуллин, писал: "...пока не откроются национальные государственные университеты с техническим уклоном, татарский язык останется в униженном положении" ("Ватаным Татарстан". 1997. 7 марта). Я. Абдуллин показал значимость преемственности всех звеньев образовательной системы – от детского сада до аспирантуры, каждое из которых должно способствовать воспитанию в национальном духе ("Ватаным Татарстан". 1997. 31 янв.).

Отстраненность культуры и языка от модернизационных процессов в советский период привела к усеченному развитию культуры татар. Национальная литература была представлена в большей мере деревенской прозой. Другие направления и жанры не развивались. Все это привело к не востребованности национальной культуры у городских русскоязычных татар и у молодежи. Писатели, оценивая современное состояние культуры, видели причины этого явления в ее отсталости и неконкурентоспособности. А. Хаиров в статье «Манкурт, или "потерянная нация"» писал: «Если экономическая культура нации узнается по совершенству экспортируемой техники, то духовная – по экспорту литературы... Пропась, допустим, между современной татарской литературой и американской очевидна. Можно ли сравнивать "Белые цветы" и "Над пропастью во ржи"? Я не берусь!.. Все большие и маленькие литературы представляют одно целое, что-то вроде реки. Татарская литература – это литература первичных, полуязыческих символов, находится далеко от фарватера, в затоне, где под водой идет тихая, размеренная жизнь, один старый сом хвалит другого, а подслеповатая щука (читай, критика) скрипит стершимися зубами» («Идель». 1989. № 5. С. 40).

Другой писатель, З. Хаким, пытался рассмотреть проблему с точки зрения психологии: «Теперь ответьте на вопрос: воспитывает ли наша литература, искусство и сегодняшний уклад жизни чувство собственного достоинства в подрастающем поколении татар? Нет! ...тут есть и ответ, почему в театрах, концертных залах, на национальных мероприятиях нет молодежи... Юность биологически тянется к свету, ей нужен простор и поэтому она не вмещается в залы, где звучат меланхолия, тоска по деревне и однотипные песенки о "сандугач" ("соловей"), "сагындым" ("соскучился") и т.д., молодым наплевать на то, кто виноват в сегодняшней действительности татар, им скучно слушать постоянные жалобы на судьбу и проклятия в адрес русских. Молодежь тянется к сильным, уверенным, обладающим потенциалом на будущее... Молодым не интересна татарская культура, в ней они чувствуют душевный дискомфорт» («Идель». 1996. № 12. С. 3).

Такая оценка не замыкалась на внутренней критике, а стимулировала интеллигенцию предпринимать деятельные меры для улучшения сложившегося положения. Так, группой интеллигенции была разработана Концепция развития национальной культуры, которая была принята на Учредительном съезде Всетатарской ассоциации деятелей культуры и искусств 16 июня 1992 г. под эгидой ТОЦ. В концепции отмечались причины упадка национальной культуры: нарушение культурно-этнической преемственности, отсутствие культурно-информационной связи этнического ядра нации с многочисленной диаспорой, изоляция национальной культуры от общемирового культурного потока, утрата нескольких поколений дееспособной интеллигенции, сужение сферы функционирования татарского языка, а вслед за этим – снижение языковой компетенции у значительной части татар.

Авторы концепции, имея в виду опыт буржуазного развития национальной культуры в конце XIX – начале XX в., убеждены, что возрождение татарской культуры возможно. При выборе модели культурного прогресса они исходили из необходимости сохранения самобытности своей культуры и выработки ценностей, способствующих адаптации нации к меняющимся условиям перехода индустриального типа общества к информационному. Во многом самобытность национальной культуры связывается с общетюркскими и общемусульманскими компонентами культуры цивилизации Востока. В то же время, авторы не отказываются от культурных ценностей Запада, считая, что татары в равной мере принадлежат к восточной и западной цивилизациям. Они также не отрицают наследия, созданного татарской интеллигенцией в советский период.

В концепции учитываются условия развития современных татар: возрастание доли квалифицированных и высококвалифицированных групп, усложнение социально-профессиональной структуры, что приводит к усилению разнообразия культурных запросов. В связи с этим подчеркивается необходимость развивать как эли-

тарные, так и массовые формы культуры. Говоря о ведущей роли художественно-творческой и научной интеллигенции в развитии национальной культуры, авторы обращают внимание на ее качественный состав, характеристики которого зависят от воспитания, социальных механизмов отбора, обучения и создания условий для творчества. Отсюда – требования к государству гарантировать свободу творчества, охранять интересы и права творцов духовных ценностей. В концепции разработаны направления развития всех отраслей культуры: гуманитарная наука, художественное, музыкальное и литературное творчество; театральное искусство, архитектура и градостроительство; средства массовой информации, периодическая печать, народное творчество и народные промыслы (Суверенный Татарстан... Т. III. С. 97–128). Многие положения Концепции вошли в республиканские программы развития культуры, подготовленные Министерством культуры РТ (Основные направления развития татарской культуры в РТ. Казань, 1997; Республиканская программа развития культуры в РТ на 1998–2001 годы. Казань, 1998).

### 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 “Всетатарская 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 в усилении кризиса в национальном движении и ухудшающееся социально-экономическое положение. 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 годов. 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 представляется абстракцией, 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 деятельности, уменьшило возможности роста политических деятелей, тем более что этот процесс жестко контролировался Москвой. Во-вторых, до недавнего времени выражение национальных интересов татар политическими лидерами Татарстана было невозможно вообще. В-третьих, из-за этнического состава населения республики превращение лидера национального движения в общереспубликанское было затруднено существенными разногласиями между татарской и русской общинами по вопросу о путях дальнейшего развития Татарстана. В роли общереспубликанского лидера в 1990-е годы выступает Президент Татарстана М.Ш. Шаймиев – в октябре 1995 г. ему выразили доверие 49,7% опрошенных (в июле 1993 г. – 43%, в декабре 1994 г. – 46,4%) (*Толчинский, Комлев, 1995. С. 23–24*). Первые лица республики – Президент, Премьер-министр, некоторое время и Председатель Государственного совета (до выборов его Председателем русского В.Н. Лихачева) – все татары, в первой половине 1990-х годов в массовом сознании выступали и как национальные лидеры. Поэтому возникает вопрос о роли и месте татарской номенклатурной элиты в современных общественных процессах. Объективно этот социальный слой может стать выразителем национальных интересов. Но данная группа в Татарстане практически не реформирована и продолжает оставаться достаточно закрытым слоем.

### 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. Этот проект начал готовиться по распоряжению Совета Министров СССР от 31 августа 1988 г. и был “легализован” в законах “О государственном плане экономического и социального развития” СССР и РСФСР на 1989 г. В 1989 г. проект появился в двух вариантах – официальном и неофициальном. Первый из них имел такие названия: “Основные положения концепции перехода Татарской АССР на региональный хозрасчет, самофинансирование и самоуправление”; “Об отработке в Татарской АССР механизма хозяйствования на основе самоуправления и самофинансирования” (был представлен в декабре 1989 г. на рассмотрении сессии Верховного Совета Татарской АССР); “О проведении в Татарской АССР экспериментальной отработки механизма хозяйствования на основе самоуправления и самофинансирования” (заголовок документа, утвержденного весной 1990 г. Советами Министров СССР и РСФСР).

Второй вариант, разработанный группой ученых-экономистов, назывался “Основные положения концепции перестройки управления социально-экономическим развитием Татарской АССР на основе самоуправления и самофинансирования”. Он был вложен в качестве дополнительного варианта в пакет документов, вынесенных в декабре 1989 г. на сессию Верховного Совета ТАССР (*Исхаков, 1997. С. 56*). Согласно опубликованным в сентябре 1989 г. в республиканской прессе “Основным положениям концепции перехода Татарской АССР на региональный хозрасчет, самофинансирование и самоуправление”, Совету Министров Татарской АССР давалось право “формировать республиканское (местное) хозяйство из предприятий, организаций, учреждений, продукция и услуги которых предназначены в значительной степени для удовлетворения потребностей населения”. Речь идет, как видно из текста, о “государственной собственности Татарской АССР”, которую и планировалось “расширить” за счет “объектов, находящихся... в вышестоящем подчинении”.

Отмечалось, что Татарская АССР “самостоятельно разрабатывает с учетом национальных особенностей (интересов) и утверждает Государственный бюджет республики”. Совету Министров республики разрешалось самостоятельно определять состав и структуру органов управления республиканским хозяйством, численность работников и расходы на их содержание.

Показательно также, что в указанном документе содержится и понятие “национальный доход Татарской АССР”. Наконец, в проекте присутствует положение о создании “единого республиканского органа Государственного банка СССР с развитой сетью собственных коммерческих и кооперативных банков” (в проекте, вынесенном в декабре 1989 г. на сессию Верховного Совета республики, он назван “Татарским республиканским Банком Госбанка СССР”).

Итак, в 1989 г. руководство Татарстана основной упор делало на “экономический суверенитет”, избегая вопроса о политическом его аспекте. Правда, в разделе “Политический статус и экономическая самостоятельность Татарской АССР” документа есть 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. Положение не спасало и то, что разработчики проекта высказались за то, что политический статус республики определялся “свободной волеизъявлением народа”.

Подобные колебания сторонников официального курса объяснялись тем, что по вопросу о статусе Татарстана среди политической элиты республики единства тогда 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 суверенитета 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” (№ 12). 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 урезан-

ной 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. ("Вечерняя Казань". 1989. 16 нояб.). Основной водораздел между радикалами и консерваторами прошел 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 территориями". Роль консерваторов в принятии урезанного варианта проекта "регионального хозрасчета" Татарстана они показали в своей публикации ("Вечерняя Казань". 1990. 2 марта).

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" (Курчаков, Хакимов, С. 16). 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. Такое же противоречие содержалось 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 было опубликовано 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 Татар-

стане 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" ("Советская Татария". 1990. 8 авг.). 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 – 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 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". Именно так оценил происходящее в Татарстане французский политолог Жан-Робер Равио, заявивший, что правящая элита Татарстана выбрала путь конструирования весьма искусственной "нации", базирующейся на общности экономических и социальных интересов (Равио).

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 вни-

мание при проведении политики нациеобразования фактор культуры, который не может не включать этническое измерение. Но в послании Президента РТ М.Ш. Шаймиева Государственному Совету (1996) был подчеркнут поликультурный характер татарстанского сообщества, что говорит о продолжении линии правящей элиты на формирование гражданской нации.

## ТЕНДЕНЦИИ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ

Спад национального движения после 1992 г., ставший особенно явным с 1994 г., привел к необходимости поиска новых парадигм развития татарского общества. Так как национальное движение к середине 1990-х годов перестало быть реальной политической силой – во время выборов в Госсовет республики в 1995 г. оно смогло провести единственного депутата от “Иттифака” – его лидеры в основном занялись идеологическими конструкциями. В итоге если до 1993 г. радикальное (партия “Иттифак”), Милли Меджлис, молодежное объединение “Азатлык”) и умеренное (в основном Всетатарский общественный центр – ВТОЦ) крылья национального движения идейно были достаточно близки, различаясь тактическими действиями, то затем их идеологи начали вырабатывать отличающиеся друг от друга взгляды на проблемы татарского общества. Основной водораздел между радикалами и умеренными начал проходить по линии определения роли ислама в общественной жизни: если идеологи Милли Меджлиса и близких к нему групп полагали, что религия должна быть всеобъемлющей, причем принятой татарами безоговорочно, то сторонники ВТОЦ призывали считать ислам скорее духовной силой, призванной служить национальным интересам. Фактически, таким образом, начали формироваться фундаменталистское, точнее, традиционалистское и евроисламское (джадидистское) направления идеологических течений. Несмотря на базовые отличия, оба направления, разрабатываемые национальными идеологами, едины в выдвигании на передний план исламских ценностей.

Основные взгляды сторонников Милли Меджлиса (включая и иттифаковцев) определились в программном документе, в завершенном виде получившем в 1996 г. название “Татарского канона” – *Кануннамэ* (Социальная... С. 142). К нему примыкает еще ряд документов: “Семейный кодекс” – *Гаилэ кодексы*, “Татарская махалля” – *Татар махалласе*, “Некоторые концептуальные основы татарской национальной школы” – *Татар милли мәктәбенәң кайбер концептуаль нигезләре*, Духовно-общественное медресе “Амирхания”. В этих документах разрабатывается позиция, которую один из лидеров радикалов – Ф. Байрамова определила как “фундаментальную” (Социальная... С. 144). Но фундаменталистской она может считаться не только из-за этого определения, но и исходя из анализа содержания указанных выше документов.

Основная цель татарских фундаменталистов – одержание победы в “Большом джихаде”. Последний будет происходить в духовной сфере или на небесах. Как отмечают лидеры, через просвещение (как богословское, так и светское) в результате укрепления духовного потенциала татарской нации эта нация вначале сформируется как духовный проект. Затем Аллах якобы наделит татар собственным государством. Строительство нации ими видится и как народное дело, идущее снизу, путем использования органов национального самоуправления. Эти органы функционируют на основе *махаллә*. Местные органы самоуправления объединяются в Милли Меджлис, который принимает национальные законы. Указанные законы должны быть выше государственных. Глава Татарстана также подчиняется татарскому народу. Татарский народ – это этнические группы татар вкуче с другими национальными группами, живущими в Татарстане. Интересы всей татарской нации отражает Милли Меджлис. Сама татарская нация образуется на основе соглашения татарских племен – *кабилә*, состоящих из родов – *ыру* и живущих по правилам, установ-

ленным “Татарским каноном”, опираясь на национальные управленческие структуры. Так как реальных племен и родов у татар нет, идеологи радикалов предлагают их конструировать по такому принципу: 7 поколений родственников образуют род, а 14 поколений – племя. Естественно, в эти структуры входят только “канонические” – *кануни* татары (Татар Кануны...; *Дмирхан*, 1997 (а,б)).

Идеологи умеренного крыла национального движения предложили несколько иную идеологическую позицию. Правда, им не удалось создать целостную систему своих взглядов программного характера. Такая попытка, предпринятая в 1998 г., полностью провалилась: новая программа, вынесенная на VI съезд ВТОЦ (3 апреля 1999 г.), отличается бессодержательностью и эклектичностью (Татар милли харакате...). Поэтому идейные позиции сторонников умеренного течения национального движения развивались вне программных документов ВТОЦ усилиями отдельных идеологов. Для сторонников этого течения характерны, во-первых, больший акцент в различиях между Западом и Востоком и, во-вторых, критический подход к “евразийскому проекту”. Так, один из идеологов и бывших лидеров ВТОЦ – Ф. Уразаев следующим образом пытается сформулировать те особенности, которые отделяют Запад от Востока. Он полагает, что основу западной демократии образует “западная психология”, управляющая через “сознание” и “противоречия”; на Востоке же действует “духовное начало”, опирающееся на принципы самоуправления. Это духовное начало, конечно же, ислам, о чем достаточно отчетливо высказывается другой идеолог ВТОЦ – Р. Сафин, полагающий, что ислам надо принимать как “некую философию, историческое наследие, доставшееся от предков, как модель и духовную силу нации”.

Обсуждая проблему Евразии, они отметили и ряд проблем, существующих на этом пространстве, т.е. фактически в России. По их мнению, славяно-тюрко-мусульманское единство “в условиях империи невозможно”. Кроме того, еще одним камнем преткновения в реализации “евразийского проекта” является состояние русского народа, который сегодня “не может... полностью играть свою историческую роль”. Несмотря на то что татары “не против дружбы с православием... оно не готово к этому”. Как полагают эти авторы, для тюрко-мусульманских этносов назревает необходимость выступить объединяющим началом в евразийском пространстве. Другим направлением размышлений идеологов ВТОЦ было стремление осмыслить особенности собственно исламского пространства Евразии. Так, Р. Сафин пишет, что “у каждой нации должен быть свой ислам” или, что “ислам должен быть приспособлен к географо-климатическим условиям нации”. Ему вторит Ф. Уразаев: “Каждая нация выбирает ту религию, которая подходит ее менталитету”. Фактически речь идет о “татаризации” ислама, о том, чтобы “татарский ислам” стал “неразрывным” среди других мусульманских народов. В конечном счете этим исламом оказывается джадидизм, основной принцип которого, как полагает Р. Сафин, звучит так: “религия должна служить нации”. В татарском обществе он выделяет “борцов за нацию” трех направлений: ориентирующихся на Восток, на Запад и на “русских демократов”. Как он считает, для “государственников”, куда относятся сторонники умеренного крыла национального движения, есть только одно направление ориентации – на Запад (Татарская нация... С. 59–99).

Политическая элита Татарстана также стремилась выработать общую для республики идеологию. Кроме идеи суверенитета, основу ее составляли экономическое благополучие и общность социальных интересов. Но такие важные составные элементы этой идеологии, как экономическое процветание и единство социальных интересов, оказались во многом несостоятельными (*Исхаков*, 1995. С. 49; Суверенитет... С. 71–72). Идеологи государственного национализма в поисках “среднего” пути, способного устроить как татар, так и русских, в последние годы обратились к идее формирования в Татарстане “национального капитала”. Основу этой идеи составляет тезис о возможности развития республики по восточному образцу, предполагающему активное участие государства в экономической жизни. При этом под-

черкивается, что национальный капитал, не имея этнического “лица”, все же “объединен приоритетностью задач по развитию своего народа (нации), поддержанию и развитию материального и духовного благосостояния”. Хотя сторонники рассматриваемого подхода и используют понятие “национальная культура”, они не вкладывают в него этнического смысла, тем самым как бы обеспечивая равенство разных этнических групп в сфере экономики (*Бахтияров, Курчаков*). Рассматривать Татарстан как особую “корпорацию”, или “сообщество”, по мнению Р.С. Хакимова, приходится потому, что “Центр потерял инициативу общественных преобразований... не имеет политической воли для продолжения реформ”. Поэтому “ответственность за выработку российской политики должны нести сами регионы” (*Хакимов. 1999*).

Похоже, в теории “национального капитала” или в отношении к Татарстану как к особой “корпорации” (сообществу), мы имеем дело с дальнейшей модификацией идеологии государственного национализма в республике. Ряд ее аспектов был достаточно детально проработан в последние годы Р.С. Хакимовым и изложен в 1997 г. в программной статье “Россия и Татарстан: у исторического перекрестка” (*Хакимов. 1997*). В ней, в очередной раз констатируя стремление многих российских идеологов утвердить в общественном сознании идею “русской” или “евразийской цивилизации”, автор сосредоточил свое внимание на ее критике. По его мнению, говорить о “славянско-тюркском единстве... могут только очень наивные люди”, ведь сторонники евразийства неправославную часть населения Евразии рассматривают как “потенциально православный мир”. К тому же следует учесть, что “православие – важнейший признак этнической самоидентификации русских”, а Россия и “сегодня чувствует себя исключительно православным государством”. В то же время татары – “островок исламской и тюркской цивилизации”.

Такой кардинальный вопрос, как взаимодействие православия и ислама, в России остается нерешенным. Татарам не подходит и другой основополагающий принцип идеологии евразийства – соборность (коллективизм). Р.С. Хакимов считает, что “личностное начало и свободомыслие” находятся в татарском джадидизме на первом месте. Кроме того, русская культура потеряла для татар свою привлекательность. Наконец, он признает несостоятельную попытку “ограничения” татар рамками “русской цивилизации”, ссылаясь на “неразделенность судьбы”, утверждает, что татары не примут “изоляции”, потому что в мире существуют “тюркская” и “исламская цивилизации”. А в ближайшие годы, предсказывает он, в мире и в России следует ожидать усиления мусульманского и тюркского факторов. Татарам нецелесообразно отказываться от участия в деятельности этих миров.

Далее, из-за слабости и неприспособленности русской культуры к новым реалиям Татарстану нужен и “прямой выход на европейскую культуру”. Появившиеся в России общественные тенденции “антизападной направленности” для татар просто неприемлемы. Резюмируя свои заключения, Р.С. Хакимов пишет, что принцип “неразделенности судьбы” в татарском случае может сработать, если выдвигаемые русскими общественные ценности, будут привлекательны для татар, чего не наблюдается. Основные выводы автора: 1) “русской цивилизации” не существует, есть только “русская православная цивилизация”. А то, что выдается за первую, это “всего лишь государство... территория”, удерживающие народы вместе. Реальностью является “мусульманская цивилизация”; 2) татары – восточный народ, но по системе образования, развитой экономике, нормам поведения они “ближе к Европе, чем к Востоку”. Да и жизнь “толкает татарстанское общество в объятия Европы”. В итоге оказывается, что по ориентированности на Запад, на западные ценности идеологи государственного национализма и умеренные националисты оказываются в одном лагере и в состоянии непримиримого противостояния с радикалами, перешедшими на ориентацию в другом – “восточном”, точнее, исламском направлении.

Таким образом, третья волна татарского национализма в XX в. завершилась на данном этапе субнационализмом. Это промежуточная форма между стремлением национального движения к полной независимости и сопротивлением русских и их элиты в Татарстане, и в масштабах всей Российской Федерации такому курсу. Фактически основным проводником политики субнационализма (на местном политическом жаргоне – “центристской политики”) выступает правящая политическая элита республики. Она выбрала путь конструирования государственной нации на основе паритетного национализма. Но именно необходимость сохранения баланса между интересами татар и русских делает существующий политический режим недостаточно демократическим, ближе к популистскому варианту национализма. Кроме того, слабая политическая структурализация местного сообщества, позволяет развиваться государственному национализму в Татарстане лишь как “бедной” демократии. Однако такое положение не может быть длительным, и в перспективе в республике на основе складывания партий “этнического” и других типов следует ожидать перехода к демократическому национализму. Правда, основным условием этого перехода является признание существования в Татарстане двух ведущих субнациональных единиц (русские и татары) в процессе строительства татарстанской гражданской общности.



## ПОСЛЕСЛОВИЕ

**Р**ассматривая современных татар, мы сталкиваемся с рядом важных явлений. На этнические и социальные процессы влияет множество параметров, среди которых одну из ключевых играет государство. “То, что государства создают нации, а не наоборот, стало уже академическим трюизмом, – пишет Валерий Тишков, – но государства также создают и этничность, то есть этнические общности, из имеющегося в доступности культурного и социального материала” (Тишков, 1997, С. 71.). Татарстан является государством (в соответствии с Конституцией Российской Федерации), находящимся внутри другого государства, а потому этнические процессы внутри него испытывают самые различные воздействия как республиканского, так и российского масштаба.

Этнический фактор был ведущим при объявлении суверенитета республики в 1990 г., и он, бесспорно, сохраняет свое значение как мотив поведения политических партий и государственных структур и сегодня. Значение татарского языка и в целом культуры татар со временем, несомненно, будет расти. Вместе с тем в республике складываются новые отношения и новые ценности. Выступая на сессии Государственного совета в феврале 1996 г., Президент Татарстана Минтимер Шаймиев сказал: “В соответствии с Конституцией РТ мы строим полиэтничное, поликультурное сообщество, в котором приоритетным является гражданство, а не этническая принадлежность” (Татарстан на пути политических и экономических реформ: Итоги и перспективы: Доклад Президента РТ М.Шаймиева на сессии Государственного совета//Республика Татарстан. 1996. 8 февр.). Задача формирования полиэтничного сообщества со своей структурой ценностей станет, по всей видимости, определяющей в развитии суверенитета республики.

Период с 1990 г. оказался переломным для татарского народа. Это связано прежде всего с объявлением суверенитета Республики Татарстан и укреплением государственных структур. С началом эпохи “перестройки” в СССР в Татарстане началась довольно острая дискуссия о статусе республики. Несмотря на то, что ее инициатором стала татарская интеллигенция, она в итоге задела все слои населения, повлияла на определение статуса республики, на отношения между Татарстаном и Федеральным центром, а также на общественное сознание всего населения республики.

Для татарской общественности дискуссия вокруг статуса республики имела длительную предысторию, истоки которой восходят к 1920-м годам, когда формировался СССР и республики были поделены на союзные и автономные. Татары, активно выступавшие за провозглашение штата “Идель–Урал”, жившие в ожидании появления Татаро-Башкирской республики, наконец, с энтузиазмом развивавшие национальные формы жизни в рамках Татарской Советской Социалистической Республики, не были довольны делением республик на союзные и автономные. Впервые вопрос о повышении статуса республики на официальном уровне был поставлен при принятии Конституции СССР в 1936 г. В ответ на требование объявить Татарстан союзной республикой по инициативе Сталина были сформулированы критерии выделения союзных и автономных образований. По этой классификации Татарстан, не имея внешней границы, не мог претендовать на повышение своего статуса.

Впоследствии этот вопрос неоднократно поднимался перед партийными органами страны, но не находил своего решения. Последняя попытка относится к

1977 г. – ко времени подготовки так называемой брежневской Конституции. И тогда высшие партийные органы отказали в повышении статуса Татарстана, хотя сама постановка вопроса, учитывавшая экономический и этнический вес республики, воспринималась Центром как вполне обоснованная.

С началом политики демократизации общества в середине 1980-х годов идея повышения статуса Татарстана стала главным политическим вопросом. Основным мотивом звучало требование ликвидации ранжирования республик СССР, деления их на “первосортные” и “второсортные” (*Хакимов Р. Татария – статус союзной республики // Вечерняя Казань. 1989. 2 февр.*). Эти требования носили умеренный характер и не выходили за рамки представления об СССР как союзе равноправных республик. Постепенно идея союзного статуса стала связываться с идеей суверенитета, что отчетливо прозвучало в программных документах Татарского общественного центра. При этом сам суверенитет республики понимался не в смысле сепессии, а как возможность самоопределения республики в рамках СССР, ее большой экономической и политической самостоятельности.

Важными аспектами этой дискуссии были отношение русских к вопросу о статусе республики и (в связи с этим) татаро-русские отношения в Татарстане. На волне борьбы в СССР за республиканские суверенитеты, порой доходившей до требования полной независимости, в Татарстане также появились довольно радикальные политические организации. Одна из наиболее известных партий, “Иттифак”, требовала объявления суверенитета на чисто этнической (татарской) основе и в своей программе записала положение о полной независимости Татарстана. Хотя подобная точка зрения была представлена скорее шумными, нежели влиятельными, политическими организациями, тем не менее она оставила определенный след в сознании людей.

Поворотным моментом в политической истории современного Татарстана стало принятие 30 августа 1990 г. “Декларации о государственном суверенитете ТССР”. Дискуссия вокруг повышения статуса Татарстана вылилась в документ, принятый законодательным органом практически единогласно. В преамбуле “Декларации” отмечалось “несоответствие статуса автономной республики интересам дальнейшего политического, экономического, социального и духовного развития ее многонационального народа” (Белая книга Татарстана... С. 5). В документе содержится принципиальное положение, определившее характер отношений основных этнических групп в Татарстане и формирование гражданского общества. В преамбуле указывается на “неотъемлемое право татарской нации, всего народа развития и на самоопределение”, а в статье 3 записано, что Татарстан “гарантирует всем проживающим на его территории гражданам независимо от их национальности, социального происхождения, вероисповедания, политических убеждений, других различий равные права и свободы человека. В Татарской ССР гарантируется равноправное функционирование татарского и русского языков в качестве государственных, сохранение и развитие языков других национальностей”. Таким образом, суверенитет стал пониматься как акт самоопределения всего народа Татарстана и соответственно источником права выступил многонациональный народ республики. Такая трактовка суверенитета, а затем сама практика межэтнических и межконфессиональных отношений привели к появлению предпосылок формирования общетатарстанской идентичности.

Однако процесс формирования гражданского общества и комплекса республиканских ценностей проходил весьма напряженно. Далеко не все в республике приняло идею самостоятельности Татарстана, введение двух равноправных государственных языков. Порой напряжение выливалось в довольно опасные столкновения во время митингов и манифестаций.

В атмосфере межэтнического и политического напряжения 12 августа 1991 г. начались переговоры официальных делегаций Республики Татарстан и Российской Федерации по поводу определения характера взаимоотношений республики и Феде-

рального центра. И хотя первый тур переговоров завершился достаточно успешно – подписанием протокола, в котором была ясно обозначена необходимость договорных отношений сторон, тем не менее события развивались довольно напряженно. В атмосфере распада страны парламент республики, где были фракции самого различного толка, 24 октября 1991 г. принял постановление “Об Акте государственной независимости Республики Татарстан”, а 26 декабря 1991 г. – “Декларацию о вхождении Республики Татарстан в Содружество Независимых Государств” (Белая книга... С. 11–12). Такая тенденция в политической жизни вела к дестабилизации общей ситуации. Неопределенность статуса республики порождала неуверенность в завтрашнем дне, особенно среди русских, напуганных всплеском национальных чувств у татар.

В ходе переговоров возник вопрос о легитимности руководства Татарстана. Российская сторона утверждала, что народ республики не поддерживает элиту, которая якобы пытается отгородиться от демократических преобразований с помощью суверенитета. Федеральный центр требовал проведения референдума в расчете на то, что русское население не поддержит руководство республики и Татарстан окажется расколотым по этническому признаку.

Одна из особенностей деятельности команды Президента Минтимера Шаймиева состояла в том, что в политике практически не использовались лозунги против коммунистов или иных партий и тем более против русских. Согласительные процедуры при принятии решений стали обязательным элементом политической культуры. Кроме того, экономическая политика Татарстана была не столь разрушительной, как у федеральных властей. Более умеренные реформы были привлекательны как для русских, так и для татар. Состоявшийся в марте 1992 г. референдум дал неожиданные для Центра результаты – 61,4% татарстанцев поддержали курс на укрепление статуса республики.

Результаты референдума оказались переломными для жителей республики. В 1992 г. заканчивается период обострения межэтнических и политических отношений и начинается консолидация общества вокруг республиканских ценностей. Последующие шаги по укреплению самостоятельности Татарстана одновременно сплачивали людей и создавали предпосылки для построения гражданского общества. Принятие Конституции РТ в 1992 г. и неприятие Конституции РФ в 1993 г., отказ от “шоковой терапии”, а также отказ подписать Федеративный договор и фактическое неучастие в выборах в Государственную Думу в 1993 г., давление Центра на республику, – все это оборачивалось консолидацией татарстанцев вокруг руководства республики. Федеральное правительство было вынуждено пойти на подписание договора, которое состоялось 15 февраля 1994 г. С этим историческим документом не только заканчивается противостояние республики и Центра, но и создается относительно самостоятельное культурное поле Татарстана со своими особенностями взаимодействия внутри него основных этнических групп.

Взаимодействие двух основных культур (татарской и русской) и двух конфессий (ислама и православия) создает самостоятельное пространство, ограниченное территориальными границами республики. В этом процессе участвуют и другие народы республики, но их влияние в силу относительной малочисленности в составе населения республики сказывается в меньшей степени, чем татар и русских.

Социологические исследования показывают значительное совпадение позиции основной массы татар и русских по вопросу статуса республики. По опросам, проведенным в 1994–1997 гг., 55,3% татар и 48,1% русских считают, что Татарстан должен быть суверенным государством в составе Российской Федерации (Этнополитическая ситуация и межнациональные отношения в республиках Российской Федерации: Информ. бюл. М., 1998. Вып. 1. С. 15). 81,9% татар и 26,2% русских чувствуют себя или только гражданами Татарстана, или в большей степени гражданами Татарстана, нежели России. При этом 14,5% татар и 35,1% русских в одинаковой степени чувствуют себя гражданами и РТ и РФ. Эти данные говорят о наличии достаточно

прочной социальной базы для татарстанской общности, выдвигающей интересы республики в качестве приоритетных.

Значительные изменения в менталитете населения Татарстана связаны с языковой политикой республики. Обязательное обучение во всех школах двум государственным языкам меняет статус татарского языка. Он постепенно приобретает функции государственного языка. Можно с уверенностью утверждать, что период сужения функционирования татарского языка прошел и начался обратный процесс – распространения его на официальную сферу, а также на высшее образование. Высшие учебные заведения в Татарстане в основном являются федеральными по своему значению, тем не менее многие вузы ввели татарский язык как предмет или ряд предметов на татарском языке. Несмотря на расширение преподавания на татарском языке в Казанском университете и Педагогическом университете, общественность и депутаты Госсовета РТ ставят вопрос об открытии специального Татарского университета, что говорит об ориентации татар на получение высшего образования на родном языке.

В октябре 1999 г. Госсовет РТ принял “Закон о восстанвлении татарского алфавита, основанного на латинской графике”. Переход татарского языка с 2001 г. на латинскую графику следует расценить как решение с далеко идущими последствиями. Это не только поможет татарам в общении с тюркским миром, который уже перешел или переходит на латинскую графику, но и расширит возможности использования международных компьютерных сетей и в конечном итоге повлияет на самосознание татар. Кириллица воспринималась татарами не только как точки зрения филологической, но и как способ ассимиляции народа. Латиница может стать фактором, укрепляющим идентичность народа.

Для 1990-х годов характерен всплеск религиозных чувств. Как татары, так и русские строят мечети, церкви, монастыри, религиозные учебные заведения. Советские традиции атеистического сознания сменяются на углубленный интерес к религиозным традициям, что сказывается на самосознании основных этнических групп республики. Однако религия в республике не стала разделительной чертой. Опыт взаимного уважения и сотрудничества мусульман и православных в Татарстане, а также государственная политика соблюдения баланса межконфессиональных интересов создали атмосферу толерантности, и республика в какой-то мере может служить позитивным примером таких отношений. В совместном заявлении глав Духовного управления мусульман Республики Татарстан и Казанского епархиального управления Русской православной церкви, опубликованном летом 1998 г., есть такие строки: “На исходе XX век, в котором останутся страшные войны (в том числе и религиозные) и преследования за веру, когда часто в одной камере томились и мulla, и православный священник. И мы должны извлечь урок из этого сложного столетия и войти в XXI век с ясным сознанием того, что мир на нашей земле важнее бессмысленного выяснения вопроса, чья вера лучше. Мы обращаемся к представителям всех конфессий, представителям властных структур и деятелям прессы – давайте не забывать, что раз утраченный мир обретается с трудом и болью и что всякое религиозное превозношение или даже попытка сыграть на межконфессиональных отношениях может трагически отозваться в судьбе будущих поколений” (Этноконфессиональный мир против ревности не по разуму/ИГ-религии. 1998. 15 июля). На фоне событий в Боснии Татарстан выглядит примером, опровергающим теорию столкновения цивилизаций.

Политика соблюдения баланса конфессиональных интересов проявляется в поддержке республиканскими властями и ислама и православия. Так, выходными днями в Татарстане являются Рождество и Курбан-байрам. Согласно указу Президента, на территории Казанского кремля строится соборная мечеть Кул-Шариф и восстанавливается Благовещенский собор. В качестве важнейшего условия сохранения межконфессионального согласия в республике рассматривается практика создания собственных исламских и православных учебных заведений, опирающихся

на традиции края. Идеи, оставленные Г. Курсави, Ш. Марджани, Г. Баруди, М. Бигиевым, Р. Фахретдиновым и другими религиозными мыслителями прошлого, – прекрасное наследие, которому может позавидовать любой мусульманский народ. Российский исламский университет, учрежденный в 1998 г., призван не только продолжить их идеи, но и содействовать распространению джадидизма среди верующих мусульман.

Православные в Казани до революции имели свои учебные заведения. Конечно, они во многом служили делу миссионерства, тем не менее уровень образования, построенного на глубоком знании истории, культуры и языков Востока, делал Казань истинным распространителем новых идей.

Татарстанское сообщество строится на своем гражданстве, зафиксированном в Конституции РТ и Договоре с РФ от 1994 г. На практике оно выражается в наличии двух государственных языков, системы социальной защиты республики, особенностях выборов в республиканские органы власти, своеобразной экономической политике и т.д. Введение нового российского паспорта стимулировало разработку закона о гражданстве Татарстана. Новый российский паспорт имеет явные изъяны в части учета федеративной природы государства. В международной практике принято учитывать этнические интересы меньшинств и при необходимости заполнять официальные документы на негосударственных языках. Даже советский паспорт при всей унитарности мышления и авторитарности режима оформлялся на двух языках – русском и татарском. Любый народ крайне чувствителен к искажению своего имени при транслитерации на другой язык или алфавит. Например, в русском языке нет шести букв татарского алфавита и, естественно, фамилии и имена многих искажаются, причем иногда до неузнаваемости. Вместе с тем республика настаивает на отражении в российском паспорте гражданства Татарстана со своими символами.

Появление внутреннего “двойного” гражданства в России ставит непростые вопросы перед юристами, которые должны решить ряд коллизийных проблем. Сегодня рано ставить точку в этой проблеме. Многие понятия будут формироваться в зависимости от общей ситуации в России, но одно ясно уже сегодня: “двойное” гражданство в общественном сознании имеет место быть и трудно отмахнуться от этого факта. Появление “двойного” гражданства никак не отражается на целостности государства. Оно лишь говорит об асимметричности Федерации, включающей в свое пространство различные культурные пласты. Люди могут быть с двойной, тройной и множественной идентичностями т.е. человек может одновременно осознавать себя российским и татарстанским гражданином, русским и татаринном, особенно в смешанных браках.

Принятие татарстанского гражданства символизирует новое общественное явление. По сути дела, вместо русской (прикрываемой термином “российская”) нации как базы государства в Татарстане предлагается концепция иной общности, основанной на балансе этнических интересов. Появление татарстанского народа фактически уже стало частью общероссийского политического пространства.

Жизнь татарского народа протекает не только в рамках республики, она гораздо шире, ибо в Татарстане живет лишь 25% татар. В силу родственных и культурных связей татарстанская пресса освещает жизнь всех татар, где бы они ни проживали. Демократические преобразования и открытость границ позволили расширить географию общения в рамках татарского мира. Важным событием в жизни татар стали конгрессы (I Всемирный конгресс татар состоялся в Казани в 1992 г., II – в 1997 г.), собирающие представителей всей татарской диаспоры. Формирование постоянно действующего органа – Исполкома Всемирного конгресса татар стало фактором, поднявшим самосознание татарского этноса и прилекшим в свои ряды многих авторитетных в то время деятелей. Местные организации конгресса существуют во всех регионах компактного проживания татар в России, в странах бывшего Советского Союза, в ряде стран дальнего зарубежья. По всей России началось дви-

жение за формирование органов национально-культурной автономии, которые в 1999 г. объединились в общедоверительную организацию со штаб-квартирой в Казани. Национально-культурные автономии не только объединяются между собой, но и одновременно устанавливают отношения с органами власти Татарстана, где происходит подготовка и издание учебников, обучение кадров, переподготовка учителей, издание необходимой литературы для развития культуры. Хотя Республика Татарстан не может взять на себя все вопросы развития культуры татар, тем не менее она выполняет важную роль в этой сфере. Создание Академии наук Татарстана с институтами, ориентированными на исследование культуры, истории, языка, играет консолидирующую роль для всего этноса. Разработана концепция развития национального образования, принят закон РТ о культуре, проводятся общетатарские фестивали, выставки, конкурсы, организуются летние лагеря татарской молодежи. С 1997 г. работает коротковолновая радиостанция "Татар авазы" для татарского населения России и зарубежья. В республике и за ее пределами слышны также позывные студии "На волнах Татарстана" республиканского радио. Многие проблемы татар решаются также через подписание Республикой Татарстан соглашений с регионами, где проживает значительная татарская диаспора.

Укрепление государственности Татарстана вызвало к жизни такое новое явление, как развитие внешних связей, изменившее представления татар о мире за счет расширения круга общения. Понятие международной правосубъектности используется в республиканских органах власти для характеристики внешней политики Татарстана, ибо республика свое право на международные отношения закрепила как внутренним законодательством, так и договором с Россией, при этом республиканские органы власти способны самостоятельно отвечать по своим обязательствам.

В статье 61 Конституции Татарстана записано: "Республика Татарстан – суверенное государство, субъект международного права, ассоциированное с Российской Федерацией – Россией на основе Договора о взаимном делегировании полномочий и предметов ведения". В статье 62 более подробно расписана сфера внешних связей республики: "Республика Татарстан вступает в отношения с другими государствами, заключает международные договоры, обменивается дипломатическими, консульскими, торговыми и иными представительствами, участвует в деятельности международных организаций, руководствуясь принципами международного права". Конституция Татарстана, несмотря на противоречия с Конституцией России, в соответствии с двусторонним Договором "О разграничении предметов ведения и взаимном делегировании полномочий между органами государственной власти Российской Федерации и органами государственной власти Республики Татарстан" от 15 февраля 1994 г. сохраняется в качестве действующего документа, но трактовка термина "субъект международного права" претерпела определенные изменения. Сегодня право Татарстана вступать в международные отношения понимается как ограниченная правосубъектность, т.е. как право действовать в рамках двустороннего Договора.

В ходе двусторонних переговоров официальных делегаций Татарстана и Федерального центра наиболее горячие споры шли вокруг двух позиций – статуса республики в рамках Российской Федерации и его статуса как субъекта международного права (переговоры начались 12 августа 1991 г. и закончились 15 февраля 1994 г. Автор настоящих строк был членом официальной делегации от Республики Татарстан.). По существу это один вопрос, но в разных аспектах. Представители федеральной власти считали, что признание республики субъектом международного права означало бы признание его независимым государством, а потому крайне болезненно относились к любым требованиям, касающимся внешних связей. Компромисс состоял в том, что сама фраза "субъект международного права" не попала в Договор, но в содержательном плане Татарстан получил большие права для ведения внешней деятельности. В преамбуле Договора появилось положение о том, что "Республика Татарстан как государство... участвует в международных и внешне-

экономических отношениях” (Белая книга... С. 86). Суть этой фразы расшифровывается в статье II пункта 11 текста Договора: “Органы государственной власти Республики Татарстан... участвуют в международных отношениях, устанавливают отношения с иностранными государствами и заключают с ними соглашения, не противоречащие Конституции и международным обязательствам Российской Федерации, Конституции Республики Татарстан и настоящему Договору, участвуют в деятельности соответствующих международных организаций” (Там же. С. 87–88). Такая запись позволяет трактовать право Татарстана на международную деятельность весьма расширительно. В статье III пункта 5 Договора в совместное ведение органов государственной власти РФ и РТ включено положение о “координации международных и внешнеэкономических связей”. Но поскольку нет специального межправительственного соглашения в этой сфере, то объем полномочий республики определяется реальной практикой, т.е. потребностями Татарстана, с одной стороны, и взаимным согласованием позиций с МИД РФ – с другой.

Таким образом, Татарстан считает себя субъектом международного права, но его международная правосубъектность ограничена рамками компетенции республики и не включает вопросы войны и мира, заключения военных союзов, вступления в ООН и некоторые другие обязательства, носящие стратегический характер для России.

Существует по крайней мере три мотива для активной внешней деятельности Татарстана. Первая, и основная, причина заключается в *экономических потребностях*. Она появилась вместе с распадом СССР, когда Татарстан стал реальным собственником своей экономики, и особенно обострилась в 1992 г. с началом политики “шоковой терапии”. Республика является промышленно развитым регионом, продукция которого была рассчитана на рынок СССР, а также внешний экспорт. В начале 1990-х годов экономический потенциал Татарстана примерно был равен потенциалу трех Прибалтийских республик, вместе взятых. Либерализация экономики пустила всех в “свободное плавание”, центральные органы власти перестали заниматься поиском рынков сбыта, инвестиций и новых технологий. Правительство Татарстана было вынуждено самостоятельно выходить на внешние рынки, что, кстати, позволило заработать не только экономические, но и политические дивиденды: генеральные директора крупных предприятий, включая и оборонные заводы, переориентировались в своей политике на Казань и стали активными сторонниками самостоятельности республики.

В соответствии с “Соглашением между Правительством Российской Федерации и Правительством Республики Татарстан по вопросам собственности” (1993) в ведение республики перешла основная часть собственности бывшего СССР и РСФСР, прежде всего недра. Нефть стала важнейшей статьей экспорта, а вместе с этим хорошей базой для ведения внешнеэкономических операций.

Два межправительственных соглашения – “О разграничении полномочий в области внешнеэкономических связей” (1994) и “Об урегулировании отношений в вопросах таможенного дела” (1993) – устанавливают юридическую базу для выхода на внешний рынок (Белая книга... С. 71–74.). Хотя в этих соглашениях нет особых привилегий Татарстану, тем не менее они позволяют действовать самостоятельно в отношениях с иностранными государствами. Татарстан заключил межправительственные соглашения с большинством стран СНГ, с Венгрией, Литвой, Турцией, Болгарией, Польшей, Ираном, Нижней Саксонией, Кубой и т.д. Эти соглашения охватывают вопросы торгово-экономического, научно-технического и культурного сотрудничества. В ряде стран открыты представительства Татарстана: в Узбекистане, Азербайджане, Украине, Казахстане, Литве, Франции, США, Чехии и др. Они действуют на полномочные, постоянные и торгово-экономические и выполняют функции поддержания контактов с официальными органами страны пребывания, распространения информации о Татарстане, налаживания связей с деловыми кругами, а при наличии татарской диаспоры – поддержания культурных связей с ними. Кро-

ме зарубежных стран, представительства открыты в Москве, Санкт-Петербурге и Екатеринбурге. Координирует деятельность представительств Департамент внешних связей при Президенте РТ

Сегодня можно говорить о приоритетных направлениях во внешних связях Татарстана. Прежде всего это отношения с важнейшими торговыми партнерами, среди которых главными являются фирмы Германии, Литвы, Польши, Финляндии, США, Венгрии, Италии, Индии, Турции и Великобритании. Среди стран СНГ по объему торговли лидируют Украина, Казахстан и Узбекистан.

Татарстан за последние годы предпринял ряд шагов по завоеванию рынков арабских стран и Юго-Восточной Азии: там проявляют большой интерес к автомобилям, вертолетам, самолетам, оптике, военной технике. Официальные поездки Президента Минтимера Шаймиева в Египет, Иран, Малайзию, Арабские Эмираты, где его принимали на высшем уровне, преследовали цель создания политических условий для экономического сотрудничества с этими странами. Ответные визиты официальных делегаций из стран Востока подтверждают серьезность намерений и возможность долгосрочного межгосударственного партнерства.

Вторая причина активной внешней деятельности Татарстана – необходимость создания позитивного имиджа республики, что позволит не только привлечь потенциальных инвесторов, но и явится важным средством национальной безопасности. Это было ярко продемонстрировано в марте 1992 г., в период проведения референдума о статусе Татарстана. Ситуация была критическая. Совет Безопасности РФ обсуждал вариант военного решения вопроса двусторонних отношений, Верховный Совет РСФСР выступил со специальным постановлением, осуждающим предстоящий референдум, Конституционный суд дал заключение, отменяющее решение Верховного Совета РТ о проведении референдума, Президент Б.Н. Ельцин выступил с обращением к гражданам Татарстана, призывая голосовать против статуса республики.

Руководство Татарстана всегда ориентировалось на согласительные процедуры внутри и вне республики. Для республики весьма актуальны вопросы безопасности. Одним из способов ее обеспечения является обращение к международному общественному мнению. Так было и в ситуации с республиканским референдумом 1992 г. Освещение ситуации зарубежными СМИ, присутствие международных наблюдателей укрепили легитимность референдума, в котором приняли участие 82% избирателей, 61,4% проголосовали за Татарстан как “суверенное государство, субъект международного права, строящее свои отношения с Российской Федерацией и другими республиками, государствами на основе равноправных договоров”.

Многочисленные торговые выставки, презентации, поездки официальных делегаций Татарстана в зарубежные страны, посещение иностранными торговыми миссиями республики, а также публикации в западных журналах и газетах аналитических статей о политике и экономике РТ создают ей привлекательный имидж. Татарстан через Полномочное представительство Республики Татарстан в Российской Федерации налаживает прямые контакты с посольствами зарубежных стран в Москве, что позволило решать вопросы экономического и культурного сотрудничества. Если в начале 1990-х годов о Татарстане писали как об “Острове коммунизма”, то к середине 1990-х годов тон изменился и появились публикации позитивного характера.

Татарстан выступает активным участником внешней деятельности. В 1994 г. во время выступления на форуме в Гарвардском университете, а затем во время встреч в Конгрессе и Госдепартаменте США Президент Минтимер Шаймиев обратил внимание на необходимость работы с регионами. Для республики это было стратегически важной позицией.

Новое поле деятельности для Татарстана открывается и в связи с развитием интеграционных процессов в Европе. В послании Президента Республики Татарстан Государственному совету от 20 января 1997 г. было сказано: “Новая сфера деятельности открывается с возникновением такого феномена, как Европа регионов. Пос-



ле окончания холодной войны начали интенсивно развиваться прямые связи между регионами различных государств. С официальным вхождением России в Европейский Совет и принятием Татарстана в Ассамблею регионов Европы создаются возможности для более тесной и продуктивной работы с общеевропейскими структурами. Мы оказываемся в новом, теперь уже европейском, правовом поле. Юристам следует осмыслить эту ситуацию, накладывающую на нас особое обязательство. Отныне европейские законы и нормы становятся обязательными и для Татарстана” (Послание Президента Республики Татарстан М.Ш.Шаймиева Государственному совету от 20 января 1997 г.// Республика Татарстан: от стабилизации к экономическому росту. Казань, 1997. С. 8.). Вступление России в Совет Европы делает все международные отношения более демократичными, возрастает роль горизонтальных, прямых связей между регионами Европы и России.

В 1995 г. Президент Татарстана, опираясь на опыт республики, выступил с инициативой урегулирования конфликтов в постсоветском пространстве. С этой целью в Гааге во Дворце Мира состоялась встреча заинтересованных сторон, экспертов и представителей международных организаций. Ежегодные консультативные круглые столы получили название “Гаагская инициатива” (Международный опыт урегулирования этнополитических конфликтов: Стеногр. отчет. Казань, 1996; От конференции к наведению мостов: Стеногр. отчет. Казань, 1997). Это подняло престиж Татарстана в глазах международной общности.

Наконец, *третья* причина внешней деятельности Татарстана – *наличие татарской диаспоры*. По переписи 1989 г., численность татар в бывшем СССР составляла около 7 млн. Реально численность татар несколько выше, поскольку многие по различным мотивам записывались русскими, башкирами, узбеками, казахами и т.д. Кроме России, татары проживают в Узбекистане, Казахстане, Кыргызстане, Азербайджане. В Центральной Азии в целом татар проживает более 1 млн. В последние годы многие из них уехали в Россию, в места компактного проживания татар, но основной массив в Узбекистане и Казахстане сохранился. Кроме того, существует небольшая татарская диаспора в Турции, Литве, Польше, Финляндии, Германии, США, Австралии. Несмотря на расселение татар по разным странам, они связаны друг с другом. При этом руководство республики ощущает определенное давление со стороны диаспоры в пользу проведения общенациональных мероприятий, развития культуры, в частности обеспечения всех татар учебниками, книгами и т.д., и вынуждено соответствующим образом строить свою политику.

Таким образом, Татарстан выработал собственные подходы к внешней деятельности и намерен продолжить работу по завоеванию новых рынков сбыта, привлечению иностранных инвесторов, сотрудничеству с международными организациями и развитию сети представительств республики. Внешние связи Татарстана стали составной частью общественной жизни республики. В условиях демократизации международных отношений нынешний статус республики позволяет вести активную внешнюю политику. Ряд факторов российской действительности требует изменения подходов к выработке и осуществлению внешней политики РФ. Сегодня отсутствует должный механизм выработки внешней политики России на партнерской основе. В то же время Татарстан мог бы представлять федеральные интересы в международных, например исламских, организациях, что послужило бы повышению авторитета Российской Федерации.

Активная политика государственных институтов республики за последние годы повлияла на общественное сознание как татар, так и всего населения Татарстана. Укрепилось самосознание татар, их язык стал государственным, расширилось его присутствие в общественной жизни. Татарстан играет заметную роль не только в России, но и за ее пределами. Общереспубликанские ценности создали предпосылки формирования татарстанской гражданской общности.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Абдуллин А.Х. Тематика и жанры татарской дореволюционной песни // Вопросы татарской музыки. Казань, 1967. С. 3–80.
- Аванесов Р.И. Описательная диалектология и история языка // Славянское языкознание: Докл. сов. делегации: V Междунар. съезд славистов. М., 1963. С. 293–317.
- Айдаров С.С. Научные предпосылки реставрации памятников архитектуры Татарии (Великие Болгары): Автореф. дис... канд. архитектуры. Казань, 1968.
- Айдарова Г.Н. Тип архитектурной культуры Татарстана: (К постановке проблемы) // Культура, искусство татарского народа. Казань, 1993. С. 109–116.
- Акимова М.С. Материалы к антропологии ранних болгар // Ранние болгары на Волге. М., 1964. С. 177–194.
- Акимова М.С. Антропология древнего населения Приуралья. М., 1968.
- Акимова М.С. Антропологические материалы из Танкеевского могильника // Вопросы антропологии. 1973. Вып. 45. С. 15–29.
- Акты времени правления царя Василия Шуйского (1606–1610). М., 1914.
- Акчура Ю. Три вида политики // Татарстан. Казань, 1994. № 3. С. 130–135; № 4. С. 129–135.
- Александров Н.А. Татары. М., 1899.
- Алексеев В.П. Этническая антропология в Казани во второй половине XIX–начале XX в. // ТИЭ. М., 1963. Т. 85. Вып. 2. С. 225–237.
- Алексеев В.П. Происхождение народов Восточной Европы. М., 1969.
- Алексеев В.П. Очерк происхождения тюркских народов Восточной Европы в свете данных антропологии // АЭТ. Казань, 1971. Т. 1. С. 232–272.
- Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.
- Алексеева Т.И., Васильев Б.А. К вопросу о генетическом родстве русской мещеры и татар-мишарей // КСИЭ. М., 1959. Вып. 31. С. 3–13.
- Алехторов А. История Оренбургской губернии. Оренбург, 1883.
- Алишев С. Х. К вопросу об образовании булгаро-татарской народности // Исследования по исторической диалектологии татарского языка. Казань, 1985. С. 109–117.
- Алфавитный список народов, обитающих в Российской империи. СПб., 1895.
- Альмеева Н.Ю. К определению жанровой системы и стилевых пластов в песенной традиции татар-кряшен // Традиционная музыка народов Поволжья и Приуралья: Вопросы теории и истории. Казань, 1989. С. 5–20.
- Альмеева Н.Ю. Календарное пение татар-кряшен и его роль в этнокультурологических реконструкциях // Языки, духовная культура и история тюрков: Традиции и современность: Тр. международной конф.: В 3 т. М., 1997. Т. 2. С. 187–190.
- Аль-Хали Амин. Связи между Ньялом и Волгой в XIII–XIV вв. М., 1962.
- Амброз А.К. Проблемы раннесредневековой хронологии Восточной Европы. I–II // СА. 1971. № 3. С. 96–123; № 4. С. 106–134.
- Амирханов Р.М. Татарская социально-философская мысль средневековья (XIII–середина XVI в.). Казань, 1993. Кн. 1.
- Амирханов Р.У. Татарская демократическая печать (1905–1907). М., 1986.

- Аннинский С.А.* Известия венгерских миссионеров XIII и XIV вв. о татарах и Восточной Европе // Исторический архив. М., 1940. Т. 3. С. 71–112.
- Антология татарской поэзии. Казань, 1957.
- Арзамасские поместные акты. М., 1915.
- Аристов Н.А.* Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности. СПб., 1897.
- Арсланов Л.Ш.* Татар теленең Идел уңъяк ярында (Татарстан һәм Чувашстан территориясендә) таралган сөйләшләрә // Татар теле һәм әдәбияты. Казан, 1965. Кит. 3. Б. 16–40.
- Арсланов Л.Ш.* Язык юртовских татар (по материалам экспедиции 1972 г.) // Учен. записки КГПИ. Казань, 1976. Вып. 166. С. 3–71.
- Арсланов Л.Ш.* К вопросу о карагашском языке // Сов. тюркология. 1977. № 4. С. 73–82.
- Арсланов Л.Ш.* Дополнительный том "Диалектологического атласа татарского языка" // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. М., 1978. С. 107–109.
- Арсланов Л.Ш.* Формирование и развитие островных языков и диалектов (на материале тюркских языков и диалектов Волгоградской, Астраханской областей и Ставропольского края и Калмыцкой АССР): Дис. ... д-ра филол. наук. Елабуга, 1980.
- Арсланов Л.Ш.* Татары Нижнего Поволжья и Ставрополя. Набережные Челны, 1995.
- Арсланова А.А.* Кыпчаки и термин Дашт-и Кыпчак (по данным персидских источников XIII–XIV вв.) // Национальный вопрос в Татарии дооктябрьского периода. Казань, 1990. С. 4–20.
- Арсланова А.А.* К вопросу об этнониме "татары" // Tatarica. Казань. Зима 1997/98. № 1. С. 30–41.
- Арсланова Ф.Х., Кляшторный С.Г.* Руническая надпись на зеркале из Верхнего Прииртышья // Тюркологический сборник, 1972. М., 1973. С. 306–315.
- Артамонов М.И.* Очерки древнейшей истории хазар. Л., 1936.
- Артамонов М.И.* История хазар. Л., 1962.
- Арутюнов С.А.* Народы и культуры: Развитие и взаимодействие. М., 1989.
- Арутюнян Ю.В., Дробжижева Л.М.* Многообразие культурной жизни. М., 1987.
- Аршаруни А., Гибадуллин Х.* Очерки панисламизма и пантюркизма в России. Лондон, 1980.
- Астраханская губерния. СПб., 1852. Т. 5, ч. 5.
- Астраханские татары. Казань, 1992.
- Атлас татарских народных говоров Среднего Поволжья и Приуралья и Комментарии к "Атласу ..." Казань, 1989.
- Ахатов Х.Г.* Диалект западносибирских татар. Уфа, 1963.
- Ахшжанов С.М.* Кыпчаки в истории средневекового Казахстана. Алма-Ата, 1989.
- Ахмаров Г.О.* О языке и народности мишарей. Казань, 1903.
- Ахмедов Б.А.* Государство кочевых узбеков. М., 1965.
- Ахмеров Г.* Избранные труды. Казань, 1998.
- Ахметов Р.М.* Элита татар: К постановке проблемы // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. Казань, 1992. Вып. 1. С. 119–127.
- Ахметова М.* Песня и современность. Алма-Ата, 1968.
- Ахметьянов Р.Г.* К значению слова чуваш (чуваши) в документах XVI–XVII вв. (Рукопись. Арх. журн. "Tatarica").
- Ашмарин Н.И.* Болгары и чуваша. Казань. 1902.
- Әмирхан И.* Ислам һәм татар милләте (жыентык). Казан-Чаллы, 1997.
- Әмирхан И.* Татар тормышы (кануны эшләнмәләр). Казан-Чаллы. 1997.
- Әхмәтҗанов М.* Идел – Жак арасы // Идел. Казан, 1991. № 11/12. Б. 63–65.
- Әхмәтҗанов М.* Татар халкы оешуда нугайларның катнашы // Идел. Казан, 1992(а). № 3/4. Б. 58–65.

- Әхмәтҗанов М.* Татар халкы оешуның урта гасыр дәвере // *Мирас*. Казан, 1992(6). № 9. Б. 58–62.
- Әхмәтҗанов М.* Нугай Урдасы һәм аның татар этник тарихына мөнәсәбәте // *Из истории Золотой Орды*. Казань, 1993. С. 142–160.
- Әхмәтҗанов М.* Сәйед Шакуловлар шажарәсе // *Мәдәни Җомга*. Казан, 1995. 6 окт.
- Әхмәтҗанов М.* Татар зиратлары // *Казан утлары*. Казан, 1997. № 12. Б. 143–153.
- Багаутдинов Р.С., Богачев А.В., Зубов С.Э.* Праболгары иа Средней Волге: У истоков истории татар Волго-Камья. Самара, 1998.
- Базашев А.Н.* Этническая антропология тоболо-иртышских татар. Новосибирск, 1993.
- Базилевич К.В.* Внешняя политика Русского централизованного государства: Вторая половина XV в. М., 1952.
- Байпаков К.М., Ермакович Л.Б.* Древние города Казахстана. Алма-Ата, 1971.
- Баллод Ф.В.* Старый и Новый Сарай, столицы Золотой Орды. Казань, 1923.
- Барбаро и Контарини о России: К истории итало-русских связей в XV в. Л., 1971.
- Бартольд В.В.* История турецко-монгольских народов // *Собр. соч.*: В 9 т. М., 1968. Т. 5.
- Бартольд В.В.* Собр. соч.: В 9 т. М., 1964. Т. 2, ч. 2.
- Бартольд В.В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия // *Соч. М.*, 1963(а). Т. 1. С. 43–610.
- Бартольд В.В.* Отец Едигея // *Собр. соч.*: В 9 т. М., 1963(б). Т. 2, ч. 1. С. 797–804.
- Бартольд В.В.* Татары // *Собр. соч.*: В 9 т. М., 1965. Т. 5. С. 559–562.
- Баскаков Н.А.* Тюркские языки. М., 1960.
- Баскаков Н.А.* Тюркская лексика а “Слове о полку Игореве”. М., 1985.
- Бахтияров А., Курчаков Р.* Татарстан имеет шанс показать России “третий путь” стратегического развития // *Время и деньги*. 1997. 25 марта.
- Башкирские шежере / *Сост., пер. текстов, введ. и коммент. Р.Г. Кузеева*. Уфа, 1960.
- Баязитова Ф.С.* Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. М., 1986.
- Баязитова Ф.С.* Гомернең өч туе. Татар халкының гаилә йолалары. Казан, 1992.
- Баязитова Ф.С.* Татар халкының байрам һәм көнкүреш йолалары. Казан, 1995.
- Баязитова Ф.С.* Керәшәнар: тел үзгичәлекләре һәм йола ижаты. Казан, 1997.
- Безенгер В.Н.* Антропологический очерк касимовских татар // *Антропологическая выставка*. 1879. Т. III.
- Безносиков К.С.* Военио-статистическое обозрение Российской империи. Саратовская губерния. СПб., 1852. Т. IV, ч. 4.
- Безсонов А.* О говорах казанского татарского наречия и об отношении его к ближайшим к нему иаречиям и языкам // *ЖМНП*. СПб., 1881. Ч. ССХVI. Отд. 2. С. 200–242.
- Бектеева Е.Н.* Нагайбаки: Крещеные татары Оренбургской губернии // *Живая старина*. 1902. Вып. 2. С. 165–181.
- Белая книга Татарстана. Путь к суверенитету: Сб. офиц. документов (1990–1995). Казань, 1996.
- Белич И.В., Богомолов В.Б.* Погребальный ритуал курдакско-саргатских татар // *Экспериментальная археология*. Тобольск, 1991. Вып. 1. С. 158–178.
- Беннингсен А.* Мусульмане в СССР. Париж, 1983.
- Бевульф.* Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. М., 1975.
- Березин И.Н.* Ярлык Токтамыш хана к Ягайлу. Казань, 1850.
- Березин И.Н.* Татарский летописец: Современник Бориса Федоровича Годунова // *Москвитянин*. 1851(а). № 24. Кн. 2. С. 543–554.
- Березин И.Н.* Ханские ярлыки. II. Тарханные ярлыки Тохтамышша, Тимур-Кутлука и Саадет-Гирея. Казань, 1851 (б).
- Бернштам А.Н.* Из истории гуннов I в. до и. э. (Ху-хань-е и Чжи-чжи-шаиьью) // *Сов. востоковедение*. М., 1940. Вып. 1. С. 51–77.

- Бернштам А.Н.* Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрок VI–VIII веков. М.; Л., 1946.
- Бернштам А.Н.* Очерк истории гуннов. Л., 1951.
- Библиотека иностранных писателей о России. СПб., 1836. Т. 1.
- Бикбулатов Н.В.* Башкиры // Семейный быт народов СССР. М., 1990. С. 199–211.
- Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 1.
- Благова Г.Ф.* Тюркское склонение в ареально-историческом освещении. М., 1982.
- Благовидов И.* Материалы к исследованию здоровья инородцев Симбирской губернии Буинского уезда (чувши, мордва, татары). СПб., 1886.
- Благоева Г.В.* О русском наименовании тюркских языков: Композиты и становление тюркской этнолингвистической терминологии в русском языке // Сов. тюркология. 1973. № 4. С. 11–24.
- Блок М.* Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. М., 1998.
- Бозомолов В.Б.* Орнамент барабинских татар // Этиография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 123–135.
- Бондарская Г.А.* Рождаемость у народов СССР // Сто наций и народностей. М., 1986. С. 19–30.
- Бочагов А.К.* Милли Фирка: Национальная контрреволюция в Крыму (1917–1920): Очерк. Симферополь, 1932.
- Булатов А.Б.* Некоторые материалы о ногайско-татарских связях в прошлом // Материалы по татарской диалектологии. Казань, 1974. Т. 3. С. 186–190.
- Бурганов А.* О государственном многоязычии // Идель. Казань, 1994. № 9/10. С. 72–73.
- Бурганова Н.Б.* Нагорный говор татарского языка // Материалы по диалектологии. Казань, 1955. С. 28–69.
- Бурганова Н.Б.* Диалекты татарского языка и памятники древней письменности // Вопросы татарского языка и литературы. Казань, 1969. Кн. 4. С. 35–40.
- Бурганова Н.Б.* О формировании татарских говоров Закавказья // К формированию языка татар Поволжья и Приуралья. Казань, 1985. С. 3–31.
- Бусыгин Е.П.* Русское сельское население Среднего Поволжья: Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX–начало XX в). Казань, 1966.
- Бусыгин Е.П., Зорин Н.В., Столярова Г.Р.* Этнодемографические процессы в Казанском Поволжье. Казань, 1991.
- Вагабов М.В.* Ислам и семья. М., 1980.
- Вазнер Г.К.* Судьба образов звериного стиля в древнерусском искусстве // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976. С. 250–257.
- Вайда-Сайдашева Г.К.* Звуки времени. Казань, 1991.
- Вайнер И.С., Федоров-Давыдов Г.А.* О надписи и рисунке на кости из Нового Сарая // СА. 1963. № 3. С. 245–246.
- Вайнштейн С.И.* Мир кочевников центра Азии. М., 1991.
- Валеев Ф.Т.* Западно-сибирские татары во второй половине XIX–начале XX в.: Историко-этнографические очерки. Казань, 1980.
- Валеев Ф.Т.* Сибирские татары. Казань, 1993.
- Валеев Ф.Т., Томилов Н.Н.* Татары Западной Сибири: История и культура // Культура народов России. Новосибирск, 1996. Т. 2.
- Валеев Ф.Х.* К истории архитектуры казанских татар XV–первой половины XVI в. // Вопросы истории, филологии и педагогики. Казань, 1967. Вып. 2. С. 94–104.
- Валеев Ф.Х.* Орнамент казанских татар. Казань, 1969.
- Валеев Ф.Х.* Архитектурно-декоративное искусство казанских татар: (Сельское жилище). Йошкар-Ола, 1975(а).

- Валеев Ф.Х.* Древнее и средневековое искусство Среднего Поволжья. Йошкар-Ола, 1975(б).
- Валеев Ф.Х.* Народное декоративное искусство Татарстана. Казань, 1984.
- Валеев Ф.Х., Валеева-Сулейманова Г.Ф.* Древнее искусство Татарии (с древнейших времен до середины XVI в.). Казань, 1987.
- Валеева Д.К.* Искусство волжских болгар (X–начало XIII в.). Казань, 1983.
- Валеева-Сулейманова Г.Ф.* Татарское народное жилище // Декоративно-прикладное искусство казанских татар. М., 1990. С. 197–214.
- Валеева-Сулейманова Г.Ф.* Мусульманская культура Среднего Поволжья: Истоки и перспективы // Ислам и проблемы междивиллизационных взаимодействий. М., 1994. С. 66–77.
- Валеева-Сулейманова Г.Ф.* Декоративное искусство Татарстана (1920-е–начало 1990-х гг.). Казань, 1995.
- Валеева-Сулейманова Г.Ф.* Короны русских царей – памятники татарской культуры // Казань, Москва, Петербург: Российская империя взглядом из разных углов. М., 1997. С. 40–53.
- Валеева-Сулейманова Г.Ф., Шагеева Р.Г.* Декоративно-прикладное искусство казанских татар. М., 1990.
- Валидов Дж.* Очерки образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). Лондон, 1986.
- Вамбери Г.* Картины восточных нравов. СПб., 1876. С. 162–170.
- Васильев Б.А.* Проблема буртасов и мордвы // ТИЭ. 1960. Т. 13. С. 108–209.
- Васильев Д.Д., Горелик М.В., Кляшторный С.Г.* Формирование имперских культур в государствах, созданных кочевниками Евразии // Из истории Золотой Орды. Казань, 1993. С. 33–44.
- Васильев Л.С.* История Востока. М., 1993. Т. 1.
- Васильев М.А.* Памятники татарской словесности. Казань, 1924.
- Васильева Г.П.* Головные и иакосные украшения туркмеиок XIX–первой половины XX в. // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С. 174–205.
- Вэлиди Т. Ә-З.* Башкорттарзын тарихы: Төрк һәм татар тарихы. Өфе, 1994.
- Вельяминов-Зернов В.В.* Исследование о касимовских царях и царевичах. СПб., 1863. Ч. I; 1864. Ч. II; 1866. Ч. III.
- Вестник научного общества татароведения. 1924. № 4.
- Вечеслав Н.Н.* Экономический быт крестьян Казанской губернии // Труды Казанского губернского статистического комитета. Казань, 1870. Вып. I.
- Вечеслав Н.Н.* Описание костюмов русских и инородческих крестьян Казанской губернии. Казань, 1879.
- Вечеслав Н.Н.* Рождаемость населения Казанской губернии в сравнении с рождаемостью Европейской России и государств Западной Европы. Казань, 1882.
- Военно-статистическое обозрение Российской империи, издаваемое при I-м отделении Департамента Генерального штаба трудами офицеров Генерального штаба. Т. V, ч. 5. Астраханская губерния. СПб., 1852.
- Возгрич В.Е.* Исторические судьбы крымских татар. М., 1992.
- Войтов В.Е.* Древнетюркские памятники на Хануе // СА. 1986. № 4. С. 74–89.
- Воробьев Н.И.* Материальная культура казанских татар. Казань, 1930.
- Воробьев Н.И.* Казанские татары: Этнографическое исследование дооктябрьского периода. Казань, 1953.
- Воробьев Н.И.* Поволжские татары // Народы Европейской части СССР / Сер. Народы мира. М., 1964. Т. 2. С. 634–681.
- Воробьев Н.И., Бусыгин Е.П.* Художественные промыслы Татарии в прошлом и настоящем. Казань, 1957.
- Воронцова Л.М., Филатов С.Б.* Религиозность–демократичность–авторитарность // Полис. 1993. № 3. С. 141–148.

- Всероссийская перепись населения 1926 г. М., 1930. Т. XXXVII. Отд. III.
- Г. Утыз-Имәни әл-Болгари.* Шигърьлар, поэмалар. Казан, 1986.
- Габяши С.* Материалы и исследования: В 2 ч. Ч. 1. Казань, 1994.
- Гаврилов Б.* Погребальные обычаи и поверья старокрещенных татар дер. Никифировой Казанской губернии Мамадьинского уезда // Изв. Казанской епархии. 1874. № 9. С. 250–260.
- Гаген-Торн Н.И.* Женская одежда народов Поволжья. Чебоксары, 1960.
- Гаджиева С.Ш.* Материальная культура игогайцев в XIX–начале XX в. М., 1976.
- Гадло А.В.* Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. Л., 1979.
- Гадло А.В.* Этническая группа барсилы // Историческая этнография: Традиции и современность. Л., 1983. С. 79–91.
- Гадло А.В.* Этническая история Северного Кавказа X–XIII вв. СПб., 1994.
- Газиз Г.* История татар. М., 1994.
- Гакстаузен А.* Исследование внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России. М., 1870. Т. I.
- Галаютдинов И.Г.* “Тарих иама-и Булгар” Таджетдина Ялчигулова. Уфа, 1990.
- Гальперин Ч.Дж.* Русь в составе моюгольской империи // Татарстан. Казань, 1995. № 7/8. С. 109–114.
- Ганиев М.Н.* Социально-этническая структура научных кадров Республики Татарстан и некоторые проблемы ее оптимизации // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. Казань, 1992. Вып. 1. С. 91–99.
- Гарипов Г.М.* Об изучении разговорной речи западных башкир: К постановке проблемы // Башкирский диалектологический сборник. Уфа, 1959. С. 47–51.
- Гарипова Ф.Г.* Исследования по гидронимии Татарстана. М., 1991.
- Гаспринский И.* Русское мусульманство: Мысли, заметки и наблюдения мусульманина. Симферополь, 1881.
- Геллер Э.* Нации и национализм. М., 1991.
- Генинг В.Ф.* Некоторые вопросы периодизации этнической истории древних болгар // Ранние болгары в Восточной Европе. Казань, 1989. С. 4–15.
- Генинг В.Ф., Халиков А.Х.* Ранние болгары на Волге (Больше-Тархаиский могильник). М., 1964.
- Георги И.Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799. Ч. II.
- Герасимова М.М., Рудь Н.М., Яблонский Л.Т.* Антропология античного и средневекового населения Восточной Европы. М., 1987.
- Герберштейн С.* Записки о Московии. М., 1988.
- Гимади Х.* О некоторых спорных вопросах истории Татарии // Вопросы истории. 1951. № 12. С. 118–126.
- Гмелин С.Г.* Путешествие по России. СПб., 1777. Ч. II.
- Гмыря Л.Б.* Страна гуннов у Каспийских ворот: Прикаспийский Дагестан в эпоху Великого переселения народов. Махачкала, 1995.
- Гобәйдуллин Г.* Тарихи сахифәлар ачылганда. Казан, 1989.
- Голден П.Б.* Половцы дикие // Тагагиса. Казань. Зима 1997/98. № 1. С. 13–25.
- Гольдберг Г., Мишуков Ф., Платанова Н., Постникова-Лосева М.* Русское золотое и серебряное дело XV–XX вв. М., 1967.
- Гольман М.К.* Изучение истории Монголии на Западе (XIII–середины XX в.). М., 1988.
- Гордлевский В.А.* Баха-ул-дин Накшбэнд Бухарский: (К вопросу о наслоениях в исламе) // Памяти академика Ольденбурга. М., 1934. С. 147–169.
- Горелик М.В.* Монголо-татарское оборонительное вооружение второй половины XIV–начала XV в. // Куликовская битва в истории и культуре нашей Родины. М., 1983. С. 244–269.

- Горелик М.В.* Ранний монгольский доспех (IX–первая половина XIV в.) // Археология, этнография и антропология Монголии. Новосибирск, 1987. С. 163–208.
- Город Болгар: Очерки истории и культуры / Отв. ред. Г.А. Федоров-Давыдов. М., 1987.
- Город Болгар: Очерки ремесленной деятельности / Отв. ред. Г.А. Федоров-Давыдов. М., 1988.
- Город Болгар: Ремесло металлургов, кузнецов, литейщиков / Отв. ред. Г.А. Федоров-Давыдов. Казань, 1996.
- Горский А.А.* Русские земли в XIII–XIV вв.: Пути исторического развития. М., 1996.
- Горский А.А.* Москва и Орда. М., 2000.
- Греков Б.Д., Якубовский А.Ю.* Золотая Орда и ее падение. М.;Л., 1950.
- Греков И.Б.* Восточная Европа и упадок Золотой Орды (на рубеже XIV–XV вв.). М., 1975.
- Григорьев А.П.* Официальный язык Золотой Орды XIII–XIV вв. // Тюркологический сборник, 1977. М., 1981. С. 81–89.
- Григорьев А.П.* Золотоордынские ханы 60–70-х годов XIV в.: Хронология правлений // Историко-географическое и источниковедение истории стран Азии и Африки. Л., 1983. Вып. 7. С. 9–54.
- Григорьев В.В.* О достоверности ярлыков, данных ханами Золотой Орды русскому духовенству: Историко-филологическое исследование М., 1842
- Грицкевич А.П.* З гісторыі пасейшау татар у Беларусі // Весцы АН БССР. Сер. грамадскіх навук. Мінск, 1986. № 6. С. 81–89.
- Грюнебаум Г.Э. фон.* Основные черты арабо-мусульманской культуры. М., 1981.
- Грюнебаум Г.Э. фон.* Классический ислам: Очерк истории, 600–1258. М., 1988.
- Губайдуллин Г.С.* К вопросу о происхождении татар // ВНОТ. Казань, 1928. № 8. С. 131–142.
- Губайдуллин К., Губайдуллина М.* Пицца казанских татар // ВНОТ. Казань, 1927. № 6. С. 17–49.
- Губогло М.Н.* Современные этноязыковые процессы в СССР. М., 1984.
- Гулова Ф.Ф.* Татарская народная вышивка. Казань, 1980.
- Гулова Ф.Ф.* Татарская национальная обувь. Казань, 1983.
- Гумилев Л.Н.* Хуиу: Срединная Азия в древние времена. М., 1960.
- Гумилев Л.Н.* Гетерохронность увлажнения Евразии в древности: (Ландшафт и этнос, IV) // Вестн. ЛГУ. 1966(а). № 6. С. 62–71.
- Гумилев Л.Н.* Гетерохронность увлажнения Евразии в средние века (Ландшафт и этнос, V) // Там же. 1966(б). № 18. С. 81–90.
- Гумилев Л.Н.* Открытие Хазарии. М., 1966(в).
- Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. М., 1967.
- Гумилев Л.Н.* Роль климатических колебаний в истории народов Степной зоны Евразии // История СССР. 1967. № 1. С. 53–66.
- Гумилев Л.Н.* Хуиу в Китае: Три века войны Китая со степными народами III–VI вв. М., 1974.
- Гумилев Л.Н.* Древняя Русь и Великая степь. М., 1989(а).
- Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера земли. 2-е изд. Л., 1989(б).
- Гумилев Л.Н.* Хунну: Степная трилогия. СПб., 1993.
- Гусева Т.В.* Золотоордынский город Сарай ал-Джаид. Горький, 1985.
- Давлетшин Г.М.* Волжская Булгария: Духовная культура. Казань, 1990.
- Давлетшин Г.М.* Биляр-Булгар в устном народном творчестве // Биляр – столица домонгольской Булгарии. Казань, 1991. С. 60–69.
- Давлетшин Г.М., Хузин Ф.Ш.* Когда и как булгары приняли ислам? // Древние народы и города Поволжья. Пенза, 1995. С. 125–138.
- Давыдова С.А.* Производство металлических изделий в Рыбной Слободе Лаишевского уезда Казанской губернии // Отчеты и исследования по кустарной промышленности в России. СПб., 1895. Т. III. С. 116–124.



- Дәүләтшин Г.М.* Төрки-татар рухи мәданияте тарихы. Казан, 1999.
- Далай Ч.* Монголия в XIII–XIV вв. М., 1983.
- Далингер А.* Медико-статистическое исследование татарского населения Астраханского края. СПб., 1887.
- Даркевич В.П.* Художественный металл Востока. М., 1976.
- Де Галонифонтибус И.* Сведения о народах Кавказа (1404 г.). (из сочинения "Книга познания мира"). Баку, 1980.
- Де Клавихо Руи Гонсалес.* Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура (1403–1406). М., 1990.
- Дебец Г.Ф.* Палеоантропология СССР // ТИЭ. М., 1948. Т. 4.
- Дело об отводе земли жителям Курочкинского селения с платежом // Гос. архив Астраханской обл. Ф. 1. Оп. 1. № 2504.
- Дженкинсон А.* Путешествие из Лондона в Москву, 1557–1558. Путешествие в Среднюю Азию, 1558–1560 // Английские путешественники в Московском царстве. М., 1937.
- Димитриев В.Д.* О последних этапах этногенеза чувашей // Болгары и чуваша. Чебоксары, 1984. С. 23–58.
- Димитриев В.Д.* Опустошение болгарской земли в конце XIV–начале XV в. // Вопросы истории народов Поволжья и Приуралья. Чебоксары, 1997. С. 7–44.
- Добродомов И.Г.* О половецких этнонимах в древнерусской литературе // Тюркологический сборник, 1975. М., 1978. С. 102–129.
- Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Саранск, 1950. Т. 1, ч. II.
- Документы по истории Коми: Вычегодско-Вымская (Мисаило-евтихивская) летопись // Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1958. Вып. 4.
- Дробищева Л.М., Аклаев А.Р., Коротеева В.В., Солдатова Г.У.* Демократизация и образы национализма в Российской Федерации 90-х гг. М., 1996.
- Дробинский А.И.* Русь и Восточная Европа во французском средневековом эпосе // Исторические записки. М., 1948. Т. 26. С. 95–127.
- Дунаев Б.И.* Пр. Максим Грек и греческая идея на Руси в XVI в.: Историческое исследование с приложением текстов дипломатических сношений России с Турцией в начале XVI ст. М., 1916.
- Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XV–XVI вв. М.; Л., 1950.
- Дыхно М.А.* Смертность грудных детей в Татарской Республике // Сборник здравоохранения ТАССР. Казань, 1929. № 2. С. 27–33.
- Егоров В.Л.* Историческая география Золотой Орды в XIII–XIV вв. М., 1985.
- Ермолаев Е., Шараф Г.* Сравнительная характеристика татарского, русского и иацмеювского крестьянства // Труд и хозяйство. Казань, 1927. № 11/12. С. 17–32.
- Ермолаев И.П.* Среднее Поволжье во второй половине XVI–XVII вв.: Управление Казанским краем. Казань, 1982.
- Ермолова И.Е.* Кочевники европейских степей эпохи Великого переселения народов // Будайнова В.П., Горский А.А., Ермолова И.Е. Великое переселение народов: Этнополит. и социал. аспекты. М., 1999. С. 222–311.
- Ермолова И.Е.* Сообщение Приска Панийского о передвижениях племен в V в. (фрагмент 30) // Восточная Европа в древности и средневековье: Историческая память и формы ее воплощения. XII Чтения памяти чл.-кор. АН СССР В.Т. Пашуто: Материалы к конф. М., 2000. С. 133–137.
- Есбергенов Х.* К вопросу о борьбе с устаревшими обычаями и обрядами // СЭ. 1963 № 5. С. 32–45.
- Есбергенов Х., Атамуратов Т.* Традиции и их преобразование в городском быту каракалпков. Нукус, 1975.

- Етнография на България. Т. 2. Материална култура. София, 1983.
- Ефимова А.М. Догородские поселения на территории Болгарского городища // Города Поволжья в средние века. М., 1974.
- Ефимова С.В., Томилов Н.А. Материалы по этнической одонтологии тюркоязычного населения Западно-Сибирской равнины // Антропология и историческая этнография Сибири. Омск, 1990. С. 35-52.
- Ефимова С.Г. Палеоантропология Поволжья и Приуралья. М., 1991.
- Еще о кустарной промышленности // Волжский вестник. 1886. № 279. С. 2.
- Жамалетдинов Л. Тылсымлы акиятлар. Татар халык ижаты. Акиятлар (икенче китап). Казан, 1978.
- Жамалетдинов Л. Көнкүреш акиятлара. Татар халык ижаты. Акиятлар (өченче китап). Казан, 1981.
- Жданов П. О городе Троицке в коммерческом отношении // Заволжский муравей. Казань, 1894. Ч. 2, № 14. С. 319-347.
- Жирнова Г.В. Брак и свадьба русских горожан в прошлом и настоящем. М., 1980.
- Житков М. Краткий географический очерк пограничной части Оренбургского края // Оренбург. губерн. ведомости. 1851. № 16, 17.
- Журавский А.Б. Своеобразие религиозной системы ислама // Вопросы философии. 1993. № 12. С. 11-13.
- Журнал мануфактуры и торговли. 1830. Т. X.
- Жэляй Л. Татар диалектологиясе. Казан, 1947.
- Загидуллин А.А. Семейный и общественный быт татарского крестьянства в конце XIX-начале XX в.: Дис. ... канд. ист. наук. Казань, 1964.
- Закиев М.З. О взаимоотношении татарского литературного языка и диалектов в различные периоды их развития // Лингвистическая география, диалектология, история языка. Ереван, 1976. С. 313-318.
- Закиев М.З. Татарское языкознание 70-х годов в свете достижений советской лингвистики // Проблемы типологии татарского и русского языков. Казань, 1980.
- Закиев М.З. Проблемы языка и происхождения волжских татар. Казань, 1986.
- Закиев М.З. Введение: Койне, традиционные нормы, старотатарский и современный литературные языки // Истоки татарского литературного языка. Казань, 1988. С. 3-10.
- Закиев М.З. Татары: Проблемы истории и языка: Сб. статей по проблемам лингвостноистории, возрождения и развития татарской нации. Казань, 1995.
- Закиев М.З. Татар халкы теленен барлыкка килүе. Казан, 1977.
- Закиев М.З. Түрки-татар этногенезы = Түрко-татарский этногенез. Казан; Маскау, 1998.
- Закиев М.З., Кузьмин-Юманади Я.Ф. Волжские булгары и их потомки. Казань, 1993.
- Закиров С. Дипломатические отношения Золотой Орды с Египтом (XIII-XIV вв.). М., 1966.
- Залкинд Г.М. Кустарная промышленность Татарстана: История и процесс производства обуви и головных уборов. Казань, 1931.
- Залаяй Л. Средний диалект татарского языка: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Казань, 1954.
- Залаяй (Залаяетдинов) Л.З. Опорный диалект в формировании татарского языка // Вопросы диалектологии тюркских языков. Баку, 1958. С. 36-50.
- Зарубежная тюркология / Сост. С. Г. Кляшторный. М., 1986. Вып. 1.
- Засецкая И.П. Культура кочевников южнорусских степей в гуннскую эпоху (конец IV-V вв.). СПб., 1994.
- Зафарнамаи вилайате Казан // Кол Шариф. И күнел, бу дөньядыр. Газәлләр, кыйсса. Казан, 1997.
- Заходер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. М., 1967. Т. 2.

- Земцовский И.И.* Мелодика календарных песен. Л., 1975.
- Земцовский И.И.* Лирика как феномен народной музыкальной культуры // Песенная лирика устной традиции. СПб., 1994. С. 8–22.
- Зилев Х.З.* Узбеки в Сибири (XVII–XIX вв.). Ташкент, 1968.
- Зиятдинова Ф.Г., Дырина С.П., Урманчиев Ф.И.* Народное образование в молодых городах республики // Татарстан – страна городов. Набережные Челны, 1993.
- Золотницкий Н.И.* Корневой чувашско-русский словарь, сравнительный с языками и наречиями разных тюркского, финского и других племен. Казань, 1875.
- Зорин Н.В.* Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань, 1981.
- Ибрагимов С.* “Шейбани-наме” Бенаи как источник по истории Казахстана XV в. // Тр. сектора востоковедения АН Каз. ССР. 1959. Т. 1. С. 190–207.
- Ибрагимов Г.* Эсарлар. Тарихи хезмәтләр (1911–1927). Казань, 1984. Т. 7.
- Идегей:* Татарский народный эпос. Казань, 1990.
- Иерусалимская А.А.* Великий шелковый путь и Северный Кавказ. Л., 1972.
- Из истории культуры и быта татарского народа и его предков.* Казань, 1976.
- Из истории татарского народного искусства.* Казань, 1995.
- Измайлов И.Л.* Из истории домоигольского и раннезолотоордынского защитного доспеха волжских булгар // Волжская Булгария и монгольское нашествие. Казань, 1988. С. 87–102.
- Измайлов И.Л.* Идегей: Жизнь, ставшая легендой // Татарстан. Казань, 1992(а). № 1. С. 51–59; № 2. С. 63–71.
- Измайлов И.Л.* Татары средневековья: Этнополитическое самосознание населения Золотой Орды // Татарстан. Казань, 1992(б). № 11/12. С. 50–59.
- Измайлов И.Л.* Некоторые аспекты становления и развития этнополитического самосознания населения Золотой Орды // Из истории Золотой Орды. Казань, 1993(а). С. 17–32.
- Измайлов И.Л.* Улус Джучи: Взгляд на историю средневековой империи // Татарстан. Казань, 1993(б). № 7. С. 39–48, № 8. С. 37–44.
- Измайлов И.Л.* Битва на Ворскле, 1399: Звездный час эмира Идегея // Цейхгауз. 1994. № 3. С. 80–83.
- Измайлов И.Л.* “Не дано марксистской оценки Золотой Орде...” // Эхо веков – Гасырлар авазы. Казань, 1996(а). № 3/4, С. 96–101.
- Измайлов И.Л.* Этнополитические аспекты самосознания булгар X–XIII вв. // Панорама-Форум. Казань, 1996(б). № 1(4). С. 97–113.
- Измайлов И.Л.* “Идегеево побитие” ЦК ВКП(б) // Родина. М., 1997(а). № 3/4. С. 116–118.
- Измайлов И.Л.* Лукавое обаяние дилетантизма // Татарстан. Казань, 1997(б). № 12. С. 30–44.
- Измайлов И.Л.* “Безбожные агаряне”: Волжская Булгария и булгары глазами русских (X–XIII вв.) // Восточная Европа в древности и средневековье: Контакты, зоны контактов и контактные зоны: XI Чтения памяти чл.-кор. АН СССР В.Т. Пашуто: Материалы к конф. М., 1999. С. 69–75.
- Измайлов И.Л.* 1183 год: Крестовый поход на Волге // Родина. 2000. № 3. С. 38–43.
- Иностранцев К.* Хуиу и гуины. Л., 1926.
- Иордан.* О происхождении и деяниях гетов (“Gética”). 2-е изд. / Пер. и коммент. Е.Ч. Скржинской. СПб., 1997.
- Исәнбәт Н.* Татар халык макальләре. 1, 2, 3-е томиар. Казань, 1959, 1963, 1967.
- Исәнбәт Н.* Татар халык табышмаклары. Казань, 1970.
- Исәнбәт Н.* Балалар фольклоры. Казань, 1984.
- Ислам в современной политике стран Востока.* М., 1986.
- Ислам в татарском мире: История и современность: Материалы Междунар. симпозиума,* Казань 29 апр.–1 мая 1996 г. Казань, 1997.

- Ислам и мусульмане в России. М., 1999.
- Ислам: Краткий справочник. М., 1983.
- Исследования Великого города. М., 1976.
- Исследования по исторической диалектологии татарского языка. Казань, 1979. Вып. 1; 1982. Вып. 2; 1985. Вып. 3.
- Истоки татарского литературного языка. Казань, 1988.
- Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии: г. Мамадыш и Мамадышский уезд. Казань, 1904. Вып. VI.
- Историческая этнография татарского иарода. Казань, 1990.
- История агван Моисея Каганкатватци, писателя X в. СПб., 1861.
- История Башкортостана с древнейших времен до 60-х годов XIX в. Уфа, 1997.
- История Татарии в материалах и документах. М., 1937.
- История Татарской АССР. Казань, 1955. Т. 1.
- История Татарской АССР. Казань, 1968.
- Исхаков Д.М.* Телтяри: Опыт этноататистического изучения // СЭ. 1979. № 4. С. 29–42.
- Исхаков Д.М.* Татаро-бесермяиские этнические связи как модель взаимодействия болгарского и золотоордынского этносов // Изучение преемственности этнокультурных явлений. М., 1980. С. 16–18.
- Исхаков Д.М.* Татарское население города Казани во второй половине XIX–начале XX в. // Новое в археологии и этнографии Татарии. Казань, 1982. С. 74–84.
- Исхаков Д.М.* Динамика численности татар в России в XVIII–начале XX в. // География и культура этнографических групп татар в СССР. М., 1983. С. 43–64.
- Исхаков Д.М.* К вопросу об этнической ситуации на северо-западе Башкирской АССР: Современные тенденции // Современные этнические и культурно-бытовые процессы у иародов Урало-Поволжья и Европейского Севера СССР: Тез. докладов и сообщений Устинов, 1985. С. 19–23.
- Исхаков Д.М.* Об этнической ситуации в Среднем Поволжье в XVI–XVII вв.: Критический обзор гипотез о “ясачных чувашах” Казанского края // СЭ. 1988. № 5. С. 140–146.
- Исхаков Д.М.* Этнодемографические процессы в Татарской АССР в 1920–1980-х годах // Крестьянское хозяйство и культура деревни Среднего Поволжья. Йошкар-Ола, 1990. С. 240–247.
- Исхаков Д.* Казан халлыгы тарихының билгесез битләре // Мирас. Казан, 1993(а). № 10. Б. 42–48.
- Исхаков Д.* Становление национального самосознания татар // Татарстан. Казань, 1993(б). № 6. С. 54–58.
- Исхаков Д.М.* Введение в историческую демографию волго-уральских татар. Казань, 1993(в).
- Исхаков Д.М.* Историческая демография татарского иарода (XVIII–начало XX в.). Казань, 1993(г).
- Исхаков Д.М.* Современное татарское национальное движение: Подъем и кризис // Татарстан. Казань, 1993(д). № 3. С. 25–31.
- Исхаков Д.М.* Формирование национального самосознания татар: проблема становления (XVIII–начало XX в.) // Культура, искусство татарского иарода: истоки, традиции, взаимосвязи. Казань, 1993(е). С. 116–124.
- Исхаков Д.М.* Этнографические группы татар Волго-Уральского региона: (Приципы выделения, формирование, расселение и демография). Казань, 1993(ж).
- Исхаков Д.* Модель Татарстана: “за” и “против” // Панограма–Форум. 1995(а). № 2. С. 48–69.
- Исхаков Д.* К вопросу об этносоциальной структуре татарских ханств // Панограма–Форум. 1995(б). № 3. С. 95–107.
- Исхаков Д.* Проблемы становления и трансформации татарской иации. Казань, 1997(а).

- Исхаков Д.М.* Ключевой этап татарской истории // Татарстан. Казань, 1997(б). № 3. С. 14–19.
- Исхаков Д.М.* Этнополитическая история татар // Идель. Казань, 1997(в). № 1/2. С. 36–43.
- Исхаков Д.М.* Көнбатыш Себер татарларының тарихи демографиясе һәм Идел буе татарлары белән байланышлары // Мирас. Казан, 1997(г). № 1. Б. 86–90.
- Исхаков Д.М.* Проблема становления трансформации татарской нации. Казань, 1997(д).
- Исхаков Д.М.* Сеиды в позднезолотоордынских татарских государствах. Казань, 1997(е).
- Исхаков Д.М.* Феномен татарского джадидизма: Введение к социокультурному осмыслению. Казань, 1997(ж).
- Исхаков Д.М.* Современный национализм татар // Татарская нация: Прошлое, настоящее, будущее. Казань, 1997(з). С. 31–58.
- Исхаков Д.М.* Чора батыр – кто он? // Татарстан. Казань, 1997(и). № 12. С. 24–29.
- Исхаков Д.М.* О концептуальных проблемах татарской исторической науки и задачах журнала “Татагиса” // Татагиса. Казань, 1997/1998. № 1. С. 2–12.
- Исхаков Д.М.* От средневековых татар к татарам нового времени: (Этнологический взгляд на историю волго-уральских татар XV–XVII вв.). Казань, 1998(а).
- Исхаков Д.М.* Суверенный Татарстан: Документы. Материалы. Хроника / Под ред. М.Н. Губогло. М., 1998(б). Т. 1–3.
- Исхаков Д.М.* Идел–Урал буе һәм Себер татарларының этник тарихларындагы уртаклыклар (Болгар, Алтын Урда һәм Татар ханлыклары чорлары) // Мирас. Казан, 1998(в). № 3. Б. 78–93.
- Исхаков Д.М.* О так называемых “остяках” Среднего Приуралья и их этнических связях с населением Западной Сибири // Обские угры: Материалы II Сибирского симпозиума “Культурное наследие народов Западной Сибири” (12–16 дек. 1999 г., г. Тобольск). Тобольск, Омск, 1999. С. 96–97.
- Исхакова З.А.* Татарско–русское городское двуязычие в Татарстане в 1980–1990-е годы: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Казань, 1999.
- Исхакова-Вамба Р.А.* Татарское народное музыкальное творчество. Казань, 1997.
- Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 г. М., 1973. Т. VII.
- Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г. Казань, 1990. Т. 2.
- Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г. Казань, 1992. Т. 9.
- Итоги микропереписи населения 1994. Казань, 1995. Т. 2.
- Ишбулатов Н.Х.* Диалекты и говоры башкирского языка // Вопросы башкирского языкознания. Уфа, 1972. С. 116–130.
- Ишмухаметов З.А.* Социальная роль и эволюция ислама в Татарии: Исторические очерки. Казань, 1979.
- К вопросу этнической истории татарского народа. Казань, 1985.
- Кадырбаев А.Ш.* Тюрки и иранцы в Китае и Центральной Азии XIII–XIV вв. Алма-Ата, 1990.
- Кадырбаев А.Ш.* Казахстан в эпоху Чингиз-хана и его преемников. XII–XIV века. Алма-Ата, 1992.
- Кадырбаев А.Ш.* Очерки истории средневековых уйгуров, джалаириров, найманов и киреитов. Алматы, 1993.
- Кадырбаев А.Ш.* За пределами Великой степи. Алматы, 1997.
- Казаков Е.П.* Погребальный инвентарь Таикеевского могильника // Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья. Казань, 1971. С. 94–155.
- Казаков Е.П.* Культура ранней Волжской Болгарии. М., 1992.
- Казаков Е.П.* Волжская Булгария и финно-угорский мир // Finno-Ugrica. Казань, 1997. № 1. С. 33–53.
- Казаков Е.П.* Новые археологические материалы к проблеме ранней тюркизации Урало-Поволжья // Татарская археология. Казань, 1999. № 1/2. С. 23–38.

- Казанская история Николая Баженова. Казанская губерния. Казань, 1847. Ч. III.
- Казанская история. [Ист. повесть XVI в.] / Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1954.
- Калинин Н.Ф. К вопросу о происхождении казанских татар // Происхождение казанских татар. Казань, 1948. С. 98–110.
- Калинин Н.Ф. Казань: Исторический очерк. Казань, 1955.
- Какеш и Тектандер. Путешествие в Персию через Московию в 1602–1603 гг. // Чтения ОИДР. М., 1896. Кн. 2. С. 1–54.
- Калмыков И.К., Керейтов Р.Х., Сикалиев А.И. Ногайцы: Историко-этнографический очерк. Черкасск, 1988.
- Каримуллин А.Г. Татарская книга начала XX в. Казань, 1974.
- Каримуллин А.Г. Татары: этнос и этноним. Казань, 1988.
- Карпов С.П. Итальянские морские республики и южное Причерноморье в XIII–XV вв.: Проблемы торговли. М., 1990.
- Касымов Г. Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар до и после революции. Казань, 1932.
- Катанов Н.Ф. Этнографический обзор турецко-татарских племен // Учен. записки имп. Казанского университета. 1894. Кн. 3. С. 186–206.
- Катанов Н.Ф. Образцы народной литературы казанских татар // ИОАИЭ. Казань, 1896(а). Т. XIII, вып. 5. С. 374–427.
- Катанов Н.Ф. Предания тобольских татар о Кучуме и Ермаке // Ежегодник Тобольского губернского музея. Тобольск, 1896(б). Вып. 5. С. 1–13.
- Катанов Н.Ф. Материалы к изучению казанско-татарского наречия. Казань, 1898.
- Катанов Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной с 20 мая по 20 авг. 1898 г. в Белебеевский уезд Уфимской губернии // Учен. записки имп. Казанского университета. 1900. Кн. 7/8. С. 1–30.
- Катанов Н.Ф. О предметах украшений мишарских женщин // ИОАИЭ. Казань, 1908. Т. XXIII, вып. 5. С. 385–387.
- Каховский В.Ф. Происхождение чувашского народа: Основные этапы этнической истории. Чебоксары, 1965.
- Каховский В.Ф. Археология Волжской Болгарии и вопросы этногенеза чувашской народности // Болгары и чуваша. Чебоксары, 1984. С. 58–75.
- Кеппен П. О мочальном промысле // ЖМГИ. СПб., 1841. Ч. II, кн. 3. С. 13–72.
- Кеппен П. Список инородцам Европейской России с показанием губерний, в которых они находятся. Б.м., 1834.
- Керимов Г.М. Шарият и его социальная сущность. М., 1978.
- Киекбаев Ж.Г. Башкорт диалекттары һәм улардың тарихна кыскача инеш // Жилми язмалар. Башкортостан дәүләт ун-ты. III: Башкорт филология серияһы. Өфө, 1958. № 2.
- Ким А.Р. Антропологический состав населения Барабы в позднем средневековье // Молодин В.И., Соболев В.И., Соловьев А.И. Бараба в эпоху позднего средневековья. Новосибирск, 1990. Прил. 2. С. 249–260.
- Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951.
- Клейн Л.С. Археологическая типология. Л., 1991.
- Ключарев А.С. Татар халык җырлары. Казан, 1986.
- Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964.
- Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник, 1977. М., 1981. С. 117–138.
- Кляшторный С.Г. Гуннская держава на Востоке (III в. до н. э.– IV в. н. э.) // История древнего мира. М., 1982. Т. 3. С. 170–181.

- Кляшторный С.Г.* Государства татар в Центральной Азии (дочингисова эпоха) // *Mongolica: К 750-летию "Сокровенного сказания"*. М., 1993. С. 139–147.
- Кляшторный С.Г.* Второй Тюркский каганат // *История Востока*. М., 1995(а). Т. 2: Восток в средние века. С. 151–155.
- Кляшторный С.Г.* Первый Тюркский каганат // *История Востока*. М., 1995(б). Т. 2: Восток в средние века. С. 60–67.
- Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г.* Степные империи Евразии. СПб., 1994.
- Кнабе Г.С.* Вопрос о соотношении археологической культуры и этноса в современной зарубежной литературе // *СА*. 1959. № 3. С. 243–257.
- Книга Марко Поло. Алма-Ата, 1990.
- Коблов Я.Д.* О татарских мусульманских праздниках. Казань, 1907.
- Коблов Я.Д.* Мифология казанских татар. Казань, 1910.
- Ковалевская В.Б.* К изучению орнаментики наборных поясов VI–IX вв. как знаковой системы // *Статистико-комбинаторные методы в археологии*. М., 1970. С. 144–155.
- Ковалевский А.П.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956.
- Козин С.А.* Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. М.; Л., 1941.
- Козлов В.И.* Динамика численности населения. М., 1969.
- Козлов В.И.* Национальности СССР: Этнодемографический обзор. М., 1982.
- Комментарий к "Атласу татарских народных говоров Среднего Поволжья и Приуралья". Казань, 1989.
- Кондратьев М.Г.* О ритме чувашской народной песни. М., 1990.
- Коников Б.А.* Культура таежного Прииртышья VI–XIII вв. н.э.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 1982.
- Кононов А.Н.* Опыт анализа термина *түрк* // *СЭ*. 1947. № 1. С. 40–47.
- Кононов А.Н.* Родословная туркмен: Сочинение Абу-л-гази хана хивинского. М.; Л., 1958.
- Конструирование этничности. СПб., 1998.
- Кор С.* Очерк Елабужского уезда // *Северная пчела*. 1861. № 82. С. 325–326; № 83. С. 329–330; № 84. С. 333–334.
- Коран / Пер. и коммент. под ред. И.Ю. Крачковского. М., 1963.
- Косолапов В.Н.* Кустарные промыслы в Казанской губернии. Казань, 1905. Вып. 7.
- Костюков В.П.* Памятники кочевников XIII–XIV вв. Южного Зауралья К вопросу об этнокультурном составе Улуса Шибана: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 1997.
- Кочкаев Б.-А.Б.* Ногайско-русские отношения в XV–XVIII вв. Алма-Ата, 1988.
- Крамаровский М.Г.* "Шапка Мономаха": Византия или Восток? // *Сообщения Государственного Эрмитажа*. Л., 1982. Вып. 47. С. 66–70.
- Крамаровский М.Г.* О доблести и пряжке у Чингисидов (в связи с новой находкой воинского пояса первой половины XIII в.) // Эрмитажные чтения памяти Б.Б. Пиотровского. Тез. докладов СПб., 1999. С. 38–46.
- Краммер С.Н.* История начинается в Шумере. М., 1991.
- Краснов Ю.А.* Древние и средневековые пахотные орудия Восточной Европы. М., 1987.
- Краткий очерк деятельности казанского городского общественного управления за 25-летие (1871–1895). Казань, 1896.
- Крачковский И.Ю.* Арабская географическая литература // *Избр. соч.* М.; Л., 1957. Т. 4.
- Кубарев В.Д.* Древнетюркские изваяния Алтая. Новосибирск, 1984.
- Кузеев Р.Г.* Происхождение башкирского народа: Этнический состав, история расселения. М., 1974.
- Кузеев Р.Г.* Народы Среднего Поволжья и Южного Урала: Этнополитический взгляд на историю. М., 1992.

- Кузеев Р.Г., Гаринов Т.М., Моисеева Н.Н. Этнические процессы в Башкирии в XVII–XIX вв. // Вопросы советской тюркологии: Тез. докладов и сообщений IV Всесоюз. тюркологической конференции. Ашхабад. 1985. С. 283–285.
- Кульпин Э.С. Золотая Орда: Проблема генезиса российского государства. М., 1998.
- Культура Бняра: Булгарские орудия труда и оружие X–XIII вв. Казань, 1983.
- Кумеков Б.Е. Страна кимаков по карте ал-Идриси // Страны и народы Востока. М., 1971. Вып. 10. С. 144–148.
- Кумеков Б.Е. Государство кимаков IX–XI вв. по арабским источникам. Алма-Ата, 1972.
- Курчки А.И. Архитектура кочевой степи в VIII в. // Архитектурное наследие. М., 1990. Вып. 37. С. 80–94.
- Курчаков Р., Хакимов Р. Проблемы экономической самостоятельности автономной республики // Вопр. экономики. 1989. № 12. С. 16–24.
- Кустарные и отхожие промыслы в Казанской губернии // Изв. ИРГО. СПб., 1875. Т. XI, вып. 4. С. 38–51.
- Кутлюков М. Монгольское господство в восточном Туркестане // Татаро-монголы в Азии и Европе. М., 1977. С. 85–106.
- Куфтин Б.А. Татары касимовские и татары-мишари Центральной промышленной области // Культура и быт населения Центральной промышленной области. М., 1929. С. 135–148.
- Кучкин В.А. Русские княжества и земли перед Куликовской битвой // Куликовская битва. М., 1980. С. 26–112.
- Кызласов Л.Р. История Тувы в середине века. М., 1969.
- Кычанов Е.И. Жизнь Темучжина, думавшего покорить мир: Чингис-хан: Личность и эпоха. М., 1995.
- Кычанов Е.И. Кочевые государства от гунов до маньчжуров. М., 1997.
- Кърымтатар халкъ агъыз ыратыджылыгы: Хрестоматия. Ташкент, 1991.
- Лепехин И. Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1768 и 1769 гг. СПб., 1771. Ч. I.
- Летописец Переяславля Суздальского. М., 1851.
- Летопись Сибирская: Изд. с рукописи XVII в. СПб., 1821.
- Литаевин Г.Г. Формирование и развитие Болгарского раннефеодального государства: (Конец VII–начало XI в.) // Раннефеодальные государства на Балканах VI–XII вв. М., 1985. С. 132–188.
- Лобачева Н.П. Формирование новой обрядности узбеков. М., 1975.
- Мажитов Н., Султанова А. История Башкортостана с древнейших времен до XVI в. Уфа, 1994.
- Макаров Г.М. Ислам и некоторые аспекты изучения татарской музыкально-инструментальной культуры // Исламо-христианское пограничье: Итоги и перспективы изучения. Казань, 1994. С. 186–196.
- Малиновский А. Историческое и дипломатическое собрание дел, происходивших между российскими великими князьями и бывшими в Крыму татарскими царями с 1462 по 1533 год // Архив С.-Петербургского отделения Ин-та истории РАН. Ф. 36. Оп. 1. Ед.хр. 83.
- Малов Е.А. Сведения о мишарях: Этнографический очерк // ИОАИЭ. Казань, 1883. Т. IV. С. 15–91.
- Малов Е.А. Миссионерство среди мухаммедан и крещеных татар. Казань, 1892.
- Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951.
- Малов С.Е. Енисейская письменность тюрков. М., 1952.
- Мансурова Г.М. Динамика ротации политических элит РФ и РТ (начало 90-х годов) // Республ. науч.-практ. конф. "Региональные элиты и общество: процессы взаимодействия". Казань, 1995. С. 52–54.



- Марджани Ш.* Очерк истории Болгарского и Казанского царств // Тр. IV Археологического съезда. Казань, 1884. С. 40–58.
- Матвеев С.М.* Свадебные обычаи и обряды крещеных татар Уфимской губернии. // ИОАИЭ. Казань, 1886. Т. XIII. Вып. 5. С. 317–355.
- Матвеев С.М.* Погребальные и поминальные обряды крещеных татар Уфимской губернии // ИОАИЭ. Казань, 1899. Т. XV. С. 241–272.
- Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Казанская губерния / Сост. М. Лаптев. СПб., 1861. Т. VIII.
- Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Пермская губерния / Сост. З.Х. Мозель. СПб., 1864. Т. XVIII. ч. 1–2.
- Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Симбирская губерния / Сост. А. Липинский. СПб., 1868. Т. XX. ч. 1–2.
- Материалы для статистики России, собираемые по ведомству Министерства государственных имуществ. СПб., 1861. Вып. III. IV.
- Материалы Кукчинской переписной комиссии I Всероссийской переписи населения 1897 г. // Гос. архив ТАССР. Ф. 103. Д. 6.
- Материалы по истории древних кочевых народов группы дунку / Введ., пер. и коммент. В.С. Таскина. М., 1984.
- Материалы по истории казахских ханств XV–XVIII вв.: Извлечения из персидских и тюркских сочинений. Алма-Ата, 1968.
- Материалы по истории кочевых народов в Китае III–V вв. М., 1989. Вып. 1. Сюнну.
- Материалы по истории татарского народа / Отв. ред. С.Х. Алишев. Казань, 1995.
- Материалы по статистике Вятской губернии. Елабужский уезд. Вятка, 1890. Т. IV.
- Материалы по статистике Вятской губернии. Малмыжский уезд. М., 1886. Т. I.
- Материалы по татарской диалектологии. Казань, 1962–1990. Вып. 2–7.
- Материальная культура народов России. Новосибирск. 1995.
- Матузова В.И.* Английские средневековые источники. М., 1979.
- Махмутов Х.Ш.* Афористические жанры татарского фольклора. Казань, 1995.
- Махмутова Л.Т.* Особенности касимовского говора татарского языка: Автореф. дис. ...канд. филол. наук. Л., 1952.
- Махмутова Л.Т.* Современный татарский литературный язык и диалекты // Вопросы татарского языка и литературы. Казань, 1969. Кн. 4. С. 26–34.
- Махмутова Л.Т.* Некоторые итоги и проблемы исследования татарских диалектов // Развитие филологических и исторических наук в Татарии. Казань, 1969. С. 29–36.
- Махмутова Л.Т.* О некоторых этнических компонентах татарского народа по диалектным данным // Тез. докл. на Итоговой научной сессии за 1970 г. Казань, 1971. С. 116–119.
- Махмутова Л.Т.* Опыт исследования тюркских диалектов: мишарский диалект татарского языка. М., 1978.
- Махмутова Л.Т.* Татарский язык в его отношении к древнеписьменному памятнику Codex Sumanicus по данным лексики: (Краткий анализ и приложение) // Исследования по исторической диалектологии татарского языка. Казань, 1982. Вып. 2. С. 68–153.
- Махмутова Л.Т.* Введение // Материалы по татарской диалектологии. Казань, 1983. Вып. 5. С. 5–29.
- Махмутова Л.Т.* О некоторых татарско-куманских параллелях (по материалам фонетики и грамматики) // Исследования по исторической диалектологии татарского языка. Казань, 1985. С. 117–142.
- Марджани Ш.* Местәфадел–эхбар фи ахвалн Казан ва Болгар. Казан, 1989.
- Махмутов Х.* Татар халкының афористик иҗаты. Сер. Татар халык иҗаты. Макальһар һәм айтемнар. Казан, 1987.

- Мелетинский Е.М.* Мифология // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 377–378.
- Мелкая кустарная промышленность Казанской губернии. Казань, 1911.
- Мелкая кустарная промышленность Казанской губернии. Казань, 1931.
- Мерперт Н.Я.* К вопросу о древнейших болгарских племенах. Казань, 1957.
- Миллер Г.Ф.* Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш, вотяков. СПб., 1791.
- Миллер Г.Ф.* История Сибири. М., 1999. Т. 1.
- Миниебаев Т.Х.* Политическая карьера провинциалов. Казань, 1991.
- Миржанова С.Ф.* Этнолингвистические процессы на северо-западе Башкирской АССР // Развитие языков и культур народов СССР в их взаимосвязи и взаимодействии. Уфа, 1976. С. 230–240.
- Мириманов В.Б.* Первобытное и традиционное искусство. Дрезден; М., 1973.
- Мирошенко Я.П.* Молдавско-украинские связи в музыкальном фольклоре: История и современность. Кишинев, 1988.
- Михайлов Т.М.* Развитие этнического самосознания монголов в XII–XIV вв. // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1993. С. 179–198.
- Многонациональный Татарстан: Информ.-справочный материал. Казань, 1993.
- Могильников В.А.* Кимаки // Археология СССР: Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981. С. 43–45.
- Могильников В.А.* Тюрки // Археология СССР: Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981. С. 29–43, рис. 16–25 (прил.).
- Молькеевские кряшены. Казань, 1993.
- Мордва-каратаи: язык и фольклор. Казань, 1991.
- Музафаров М.А., Виноградов Ю.В., Хайруллина З.Ш.* Татарские народные песни / Ред. А.Х. Абдуллина. М., 1964.
- Мункуев Н.Ц.* Заметки о древних монголах // Татаро-монголы в Азии и Европе. М., 1977. С. 377–408.
- Мургулия М.П., Шушарин В.П.* Половцы, Грузия и Венгрия в XII–XIII вв. М., 1998.
- Мусаев К.М.* Лексика тюркских языков в сравнительном освещении (западно-кыпчакская группа). М., 1975.
- Мусина Р.Н.* Изменения в добрачном поведении и брачности современных сельских татар // Этнокультурные процессы: Методы исторического и синхронного изучения. М., 1982. С. 42–58.
- Мусина Р.Н.* Татары // Семейный быт народов СССР. М., 1990. С. 234–243.
- Мусина Р.Н.* Ислам среди городских татар: Анализ современной ситуации // Исламо-христианское пограничье: Итоги и перспективы изучения. Казань, 1994. С. 92–100.
- Мусина Р.Н.* Республика Татарстан: Межэтнические отношения, этничность, государственность // Суверенитет и этническое самосознание: Идеология и практика. М., 1995. С. 143–167.
- Мусина Р.Н.* Ислам и мусульмане в современном Татарстане // Религия и государство в современной России. М., 1997. С. 84–95.
- Мусина Р.Н.* Религиозность как фактор межэтнических отношений в Республике Татарстан // Социальная и культурная дистанция. М., 1998. С. 234–235.
- Мустафин М.Р.* Новые тенденции в расселении населения Татарии. Казань, 1982.
- Мустафин М.Р., Хузеев Р.Г.* Все о Татарстане: Географический справочник. Казань, 1994.
- Мухамадиев А.Г.* Булгаро-татарская монетная система XII–XV вв. М., 1983.
- Мухамедова Р.Г.* Татары-мишари: Ист.-этногр. исследование. М., 1972.
- Мухамедова Р.Г.* Татарская народная одежда. Казань, 1997.

- Мухамедова Р.Г., Халиков А.Х.* Татары // БСЭ. 3-е изд. М., 1975. Т. 25. С. 296–297.
- Мухамедьяров Ф.* Опыт изучения плодovitости женщины-татарки и переживаемости ее ребенка // Труды Общества изучения Татарстана. Казань, 1930. Т. 2. С. 6–14.
- Мухамедьяров Ш.Ф.* Основные этапы происхождения и этнической истории татарской народности // VIII МКАЭН. Токио; Киото, 1968. Т. 2. С. 53–56.
- Мухаметдинов Р.* Зарождение и эволюция тюркизма. Казань, 1996.
- Мухаметшин Р.М.* Динамика исламского фактора в общественном сознании татар XVI–XX вв.: Историко-социологический очерк // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. Казань, 1994. Вып. 2. С. 99–115.
- Мухаметшин Р.М.* Ислам в общественно-политической жизни Татарстана в конце XX в. Казань, 2000.
- Мухаметшин Ю.Г.* Татары–кряшены: Историко-этнографическое исследование материальной культуры: Середина XIX – начало XX в. М., 1977.
- Мэн-да бэй-лу (“Полное описание монголо-татар”). Факсимиле ксилографа / Пер. с кит., введ., коммент. и прил. Н.Ц. Мункуева. М., 1975.
- Нагайбаки. Казань, 1995.
- Наджип Э.Н.* Исследования по истории тюркских языков XI–XIV вв. М., 1989.
- Надилов И.Н.* Татар халкының йола поэзиясе, уен жырлары, бию такмаклары / Татар халык ыжаты. Йола һәм уен жырлары. Казан, 1980.
- Народы России: Этнографические очерки. СПб., 1880. Т. 2.
- Народы Сибири и сопредельных территорий. Томск, 1995.
- Народы СССР: Краткий справочник М.; Л., 1958.
- Население СССР: Справочник / Под общ. ред. М.Л. Володарского. М., 1983.
- Населенные пункты Уральской области. Свердловск, 1925. Т. 15.
- Насонова А.Н.* Монголы и Русь. М.; Л., 1940.
- Насыри К.* Сайланма әсәрлар ике томда. Казан, 1975. Т. 2.
- Насыри К.* Избранные произведения. Казань, 1977.
- Наумкин В.В., Пиотровский М.Б.* X–XII вв. в истории народов Ближнего и Среднего Востока – “эпоха трансформации”? // Мусульманский мир, 950–1150. М., 1981. С. 3–15.
- Небольсин П.И.* Очерки Волжского низовья // ЖМВД. 1852. Ч. 38. С. 203–391.
- Небольсин П.И.* Инородцы Астраханской губернии: Заметки о кундровских татарах // Вестн. ИРГО. СПб, 1851. Ч. 2. С. 1–30.
- Невзоров М.* Путешествие в Казань, Вятку, Оренбург в 1800 г. М., 1803. Ч. 1.
- Невоструев К.И.* О городищах Волжско-Болгарского и Казанского царств в нынешних губерниях Казанской, Симбирской, Самарской и Вятской // Тр. I Археологического съезда. М., 1871. Т. 2. С. 520–527.
- Неклюдов С.Ю.* Мифология тюркских и монгольских народов: Проблемы взаимосвязей // Тюркологический сборник, 1977. М., 1981. С. 183–202.
- Неклюдов С.Ю.* Героический эпос монгольских народов: Устные и литературные традиции. М., 1984.
- Неклюдов С.Ю.* Монгольских народов мифология // Мифы народов мира. М., 1991. С. 170–174.
- Нигмедзянов М.Н.* Татарские народные песни. М., 1970.
- Нигмедзянов М.Н.* Татар халык жырлары. Казан, 1976.
- Нигмедзянов М.Н.* Народные песни волжских татар: Исследование. М., 1982.
- Нигмедзянов М.Н.* Татарские народные песни. Казань, 1984.
- Никольский М.Н.* Материалы к антропологии татар Казанской губернии (Лаишевский уезд). Казань, 1914.
- Новгородова Э.А.* Памятники изобразительного искусства древнетюркского времени на территории МНР // Тюркологический сборник, 1977. М., 1981. С. 203–218.

- Новое в этнографических исследованиях татарского народа. Казань, 1978.
- Новосельский А.А.* Борьба Московского государства с татарами в XVII в. М., 1948.
- Новосельцев А.П.* Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990.
- Н-чь Н.* Народные юридические обычаи у татар Казанской губернии // Труды Казанского отдела Губернского статистического комитета. Казань, 1869. Вып. 3. С. 21–42.
- Обзор кустарных занятий в Казанской губернии. Казань, 1896.
- Образование Башкирской автономной Советской социалистической республики: Сб. документ. материалов. Уфа, 1959.
- Образцы народной литературы северных тюркских племен / Собр. В.В. Радловым. СПб., 1896. Ч. VII: Наречия Крымского полуострова.
- Обращение генерал-губернатора Западной Сибири П.М. Канцевича к татарам Тобольской губернии по поводу перечисления их в разряд инородцев // Ежегодник Тобольского губернского музея, 1910. Тобольск, 1912. Вып. XX.
- Общие сведения об Оренбургской губернии. Оренбург, 1891.
- Одигирьевский Н.* Крешенные татары Казанской губернии: Этнографический очерк. М., 1895.
- Октябрьгэ кадарге татар театры. Казань, 1988.
- Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию. СПб., 1906.
- Олеарий А.* Подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 гг. // Исторические путешествия: Извлечения из мемуаров и записок иностранных и русских путешественников по Волге в XV–XVIII вв. Сталинград, 1936.
- Оренбургский листок. Оренбург, 1878. № 45.
- Патканов С.К.* Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев. На основании специальной разработки материалов 1897 г. СПб., 1911. Т. 1.
- ПДРВ. СПб., 1793; ч. VIII, IX; 1795. ч. X; 1801. ч. XI.
- Пекарский П.П.* Когда и для чего основали города Уфа и Самара? // Сборник отделения русского языка и словесности имп. Академии наук. СПб., 1872. Т. X, № 5. С. 1–29.
- Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г.: Казанская губерния СПб., 1904. Т. XIV.
- Пермские татары. Казань, 1983.
- Перцов В.В.* Очерки статистики и экономики Казанской губернии. Казань, 1911.
- Петров А.М.* Великий шелковый путь (о самом простом, но мало известном). М., 1995.
- Петрухин В.Я.* Начало этнокультурной истории Руси IX–XI вв. Смоленск; М., 1995.
- Петрухин В.Я., Раевский Д.С.* Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. М., 1998.
- Письмо Батьриши императрице Елизавете Петровне. Уфа, 1993.
- Платформа Татарского общественного центра // Платформа. Устав. Казань, 1989. С. 1–32.
- Плетнева С.А.* От кочевий к городам: Салтово-Маяцкая культура. М., 1967.
- Плетнева С.А.* Половецкие каменные изваяния. М., 1974.
- Плетнева С.А.* Салтово-Маяцкая культура // Археология СССР. Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981. С. 62–75.
- Плетнева С.А.* Кочевники Средневековья: Поиски исторических закономерностей. М., 1982.
- Плетнева С.А.* Хазары. 2-е изд., доп. М., 1986.
- Плетнева С.А.* Половцы. М., 1990.
- Победоносцев И.Ф.* Мелкая промышленность Мензелнского кантона // Труды Общества изучения Татарстана. Казань, 1930. Т. II. С. 43–77.

- Поляк А.Н.* Новые арабские материалы позднего средневековья в Восточной и Центральной Европе // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. М., 1964. С. 29–66.
- Попов Н.С.* Хозяйственное описание Пермской губернии по гражданскому и естественному ее состоянию. СПб., 1813. Ч. 2.
- Понне Н.Н.* Золотоордынская рукопись на бересте // Советское востоковедение II. М., 1941. С. 81–134.
- После Марко Поло. М., 1968.
- Посольские книги по связям России с Ногайской Ордой 1489–1549 гг. Махачкала, 1995.
- Постановление 3-й сессии Башкирского ЦИК VIII созыва. Уфа, 1932.
- Поэзия древних тюрков VI–XII вв. / Пер. А. Преловского; Стих. реконстр., науч. пер., сост., вступ. ст., коммент. И.В. Стеблевой. М., 1993.
- Приселков М.Д.* Тронцкая летопись. М.; Л., 1950.
- Приуральские татары. Казань, 1990.
- Проблемы преемственности в татарской общественной мысли. Казань, 1985.
- Прозин Н.* Татары и татарские деревни // Пенз. губернские ведомости. 1866. № 30–32.
- Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
- ПСРЛ. Т. XI/XII, XIII. Патриаршая или Никоновская летопись. М., 1965.
- ПСРЛ. Т. XV. Тверской сборник. Рогожский летописец. М., 1965.
- ПСРЛ. Т. XXVIII. Летописный свод 1497 г. Летописный свод 1518 г. (Уваровская летопись). М.; Л., 1963.
- ПСРЛ. Т. XXXVI. Сибирские летописи, ч.1. Группа Есиловской летописи. М., 1987.
- ПСРЛ. Т. XXXVII. Устюжские и Вологодские летописи XVI–XVIII вв. Л., 1982.
- Птуха М.В.* Очерки по статистике населения. М., 1960.
- Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.). М., 1971.
- Путешествия в восточные страны Платона Карпини и Рубрика. М.; Л., 1967.
- Пятницкий Вл.* Карагачи: По материалам поездки 1927 г. // Землеведение. 1930. Т. 32. Вып. 3/4. С. 155–169.
- Равио Ж.-Р.* Типы национализма, общество и политика в Татарстане // Полис. 1992. № 5/6. С. 42–59.
- Радкевич В.А.* Великий шелковый путь. М., 1990.
- Радлов В.В.* Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи: Наречия барабинцев, тарских, тобольских и тюменских татар. СПб., 1872. Ч. IV.
- Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий: В 4 т. М., 1963. Т. 3, ч. 1.
- Разин Г., Ярми Х. (төз.)* Татар халык әкиятләре. Беренче китап. Казан, 1946.
- Разин Г., Ярми Х. (төз.)* Татар халык әкиятләре. Икенче китап. Казан, 1956.
- Рамазанова Д.Б.* Формирование татарских говоров юго-западной Башкирии. Казань, 1984.
- Рамазанова Д.Б.* К истории формирования татарских говоров северо-западной Башкирии (по данным архивных и исторических источников) // Исследования по исторической диалектологии татарского языка. Казань, 1985. Вып. 3. С. 3–30.
- Рамазанова Д.Б.* Термины родства и свойства в татарском языке. В 2-х кн. Казань, 1991. Кн. 1–2.
- Рамазанова Д.Б.* К истории формирования говора пермских татар. Казань, 1996.
- Рамазанова Д.Б.* Туйлар, туйлар. Казан, 1997.
- Рамазанова Д.Б.* Историко-лингвистические особенности формирования и функционирования западно-приуральского ареала татарского языка: Дис. ...д-ра. филол. наук. Казань, 1998.

- Расповов П.Н.* Оренбургская губерния в современном ее состоянии: Статистический очерк. Оренбург, 1884.
- Рафиков Х.С., Хуснутдинова Э.К., Долматова И.Ю. и др.* Генетические связи башкир с народами Волго-Уральского региона и Сибири // Сравнительная антропология башкирского народа. Уфа, 1990. С. 68–75.
- Рахим А.* Новые списки татарских летописей // Архив ИЯЛИ АНТ. Ф. 18. Оп. 1. Ед.хр. 6.
- Рахимова Б.* Соседи // Идель. Казань, 1990. № 11. С. 53.
- Рашев Р.* О возможности выделения самых ранних археологических памятников праболгар в степях Восточной Европы // Татарская археология. Казань, 1998. № 2(3). С. 65–72.
- Рашид ад-Дин.* Сборник летописей. М.; Л., 1952. Т. I, кн. 1, 2.
- Рахим Г.* Халык адабиятенә бер карап. Казан, 1915.
- Рахимова Р.К.* Татар теленең һөнәрчелек лексикасы (туку, өс-баш, аяк киемнәре тегү, шал байлау, итек басу буенча). Казан, 1983.
- Религиозность в конфессиональная принадлежность как фактор межэтнических напряжений. М., 1996.
- Рикман Э.А.* Поздние сарматы Днестровско-Дунайского междуречья. М., 1964.
- Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии России: Казанская губерния. Казань, 1870. Т. XIV. ч. 1.
- Родионов В.Г.* Этнокультурные черты и история бесермян как свидетельства болгаро-чувашской преемственности // Болгары и чувашы. Чебоксары, 1984. С. 140–154.
- Родословная книга // Временник МОИДР. М., 1851. Кн.10. С. 1–286.
- Розов Н.С.* Материалы по краниологии чувымцев и селькупов // ТИЭ. 1956. Т. 33. С. 340–373.
- Розов Н.С.* Антропологические исследования в Западной Сибири // Труды Томского гос. ун-та. Т. 148: Вопросы биологии. Томск, 1960. С. 191–205.
- Рубакин Н.А.* Россия в цифрах. СПб., 1912.
- Рубцов Ф.А.* Статьи по музыкальному фольклору. Л., 1973.
- Руденко С.И.* Горноалтайские находки и скифы. М.; Л., 1952.
- Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953.
- Руденко С.И.* Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.; Л., 1960.
- Руденко С.И.* Культура хуннов и Ноинулинские курганы. М.; Л., 1962.
- Рудь Н.М.* Антропологические данные к вопросу об этнических взаимоотношениях на Средней Волге в X–XIV вв. // Антропология античного и средневекового населения Восточной Европы. М., 1987. С. 83–141.
- Рыбаков С.Г.* Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта. СПб, 1897.
- Рычков П.* Топография Оренбургская, то есть обстоятельное описание Оренбургской губернии, сочиненное... имп. Академии наук корреспондентом Петром Рычковым. СПб., 1762. Ч. 1–2.
- Рычков П.* Ответы на экономические вопросы, касающиеся до земледелия... // Труды Вольного экономического общества. СПб., 1767. Ч. VII.
- Рычков П.* Введение к Астраханской топографии. М., 1774.
- Рычков Ю.Г.* Особенности серологической дифференциации народов Сибири // Вопросы антропологии. М., 1965. С. 18–33.
- Ряснен М.* Материалы по исторической фонетике тюркских языков. М.; Л., 1955.
- Савинов Д.Г.* Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. Л., 1984.
- Савич А.А.* Прошлое Урала: Исторические очерки. Пермь, 1925.
- Сагитова Л.В.* Этничность в современном Татарстане. Казань, 1998.
- Садыкова З.Р.* Говоры оренбургских татар. Казань, 1985.
- Садыкова З.Р.* Зоолингвистическая лексика татарского языка. Казань, 1994.
- Сайдашева З.Н.* Хәзерге заман татар җырлары. Казан, 1997

- Сайдашева З., Ярми Х.* Татарско-мишарские песни: Из коллекции фольклориста. М., 1979.
- Салихов Р.Р., Хайрутдинов Р.Р.* Республика Татарстан: Памятники истории и культуры татарского народа (конец XVIII–начало XX в.). Казань, 1995.
- Самаркин В.В.* Историческая география Западной Европы в средние века. М., 1976.
- Саттаров Г.Ф.* Татар исемнәре сузлеге. Казан, 1981.
- Сафаргалиев М.* Один из спорных вопросов истории Татарии // Вопросы истории. 1951. № 7. С. 75–80.
- Сафаргалиев М.Г.* Распад Золотой Орды. Саранск, 1960.
- Сафаргалиев М.Г.* К истории татарского населения Мордовской АССР (о мишарях) // Тр. НИИЯЛИЭ при СМ Мордовской АССР. Сер. ист. Саранск, 1963. Вып. 24. С. 64–79.
- Сафина Ф.Ш.* Ткачество татар Поволжья и Урала (конец XIX – начало XX в.): Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань, 1996.
- Сбоев В.А.* О быте крестьян в Казанской губернии. Казань, 1856.
- Сборник РИО. Т. 41. Памятники дипломатических сношений Московского государства с Крымскою и Ногайскою Ордами и с Турцией: С 1474 по 1505 г. Эпоха свержения монгольского ига в России. СПб., 1884. Т. I.
- Сборник РИО. Т. 95. Памятники дипломатических сношений Московского государства с Крымом, Ногаями и Турцией. 1508–1521 гг. СПб., 1895. Т. II / Под ред. Г.Ф. Карпова и Г.Ф. Штендмана.
- Сборник РИО. СПб., 1903. Т. 115: Материалы Екатеринбургской законодательной комиссии. Т. X.
- Сборник статистических сведений по Тамбовской губернии: Елатомский уезд. Тамбов, 1884. Т. VII.
- Свердлова Л.М.* На перекрестках торговых путей. Казань, 1991.
- Свод законов Российской империи. СПб., 1857. Т. X.
- Свод учреждений государственных и губернских. СПб., 1842. Ч. III.
- Севортян Э.В.* Крымско-татарский язык // Тюркские языки. М., 1960. Т. 2. С. 234–260.
- Седов В.В.* Венгры в Восточной Европе // Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М., 1987. С. 236–239.
- Сельскохозяйственная статистика Саратовской губернии. СПб., 1859.
- Семейные обряды народов Сибири. М., 1980.
- Семейный быт народов СССР. М., 1990.
- Семейный и общественный быт удмуртов в XVIII–XX вв. Ижевск, 1985.
- Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978.
- Серебренников Б., Гаджиева Н.З.* Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Баку, 1979.
- Сибирские татары: Материалы I Сибир. симпозиума “Культурное наследие народов Западной Сибири” (14–18 дек. 1998 г. Тобольск). Тобольск, 1998.
- Симаков Г.Н., Ботяков М.Ю., Смирнов Ю.Г.* Некоторые итоги поездки в Туркмению и Казахстан // Полевые исследования Института этнографии, 1982. М., 1986.
- Скрынникова Т.Д.* Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997.
- Смирнов А.П.* Волжские булгары // Труды ГИМ. М., 1951. Вып. 19.
- Смолин В.Ф.* К вопросу о происхождении народности камско-волжских болгар. Казань, 1921.
- Смыков Ю.И.* Крестьяне Среднего Поволжья в борьбе за землю и волю, 60–90-годы XIX в. Казань, 1973.
- Смыков Ю.И.* Крестьяне Среднего Поволжья в период капитализма: Социально-экономические исследования. М., 1984.
- Сно Е.Э.* Потомки Золотой Орды: Татары. СПб., 1904.
- Современные межнациональные процессы в ТССР: Программа исследования и инструментарий. Казань, 1991.

- Современные национальные процессы в Республике Татарстан. Казань, 1992. Вып. 1; 1994. Вып. 2.
- Современный татарский литературный язык. Лексикология, фонетика, морфология. М., 1969.
- Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности. М., 1998.
- Соловьев Е.Г. Очерки обычного права крестьян Мамадышского уезда Казанской губернии // Труды Казанского губернского статистического комитета. Казань, 1896. Вып. 1.
- Социальная и культурная дистанция: Опыт межнациональной России. М., 1998.
- Социальное и национальное: Опыт этносоциол. исслед. по материалам Татарской АССР. М., 1973.
- Сочинения князя Курбского. Т. 1 // Русская историческая библиотека. СПб., 1914. Т. 31.
- Сперанская Л.Л. Костюм казанских татар. Альбом / Предисл. Р.Г. Мухамедовой. Казань, 1983.
- Сперанский А. Казанские татары: Историко-этнографический очерк. Казань, 1914.
- Списки населенных мест Российской империи. Вып. XXXI. Пермская губерния: Список населенных мест по сведениям 1859 г. СПб., 1875.
- Стариков Ф.М. Краткий исторический очерк Оренбургского казачьего войска с приложением о современном быте оренбургских казаков. Оренбург, 1890.
- Старовойтова Г.В. Этническая группа в современном советском городе. Л., 1987.
- Статистический атлас главнейших отраслей фабрично-заводской промышленности Европейской России с поименным списком фабрик и заводов. СПб., 1873.
- Стеблева И.В. Поэзия тюрков VI–VIII вв. М., 1965.
- Стеблева И.В. Развитие тюркских поэтических форм в XI в. М., 1971.
- Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник, 1971. М., 1972. С. 213–226.
- Стеблева И.В. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. М., 1976.
- Столярова Г.Р. Национально-смешанные семьи в сельских районах Татарской АССР: Современные этнокультурные тенденции: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1985.
- Строева Л.В. Борьба кочевой и оседлой знати в Чагатайском государстве в первой половине XIV в. // Памяти академика Игнатия Юлиановича Крачковского. Л., 1951. С. 206–220.
- Суверенитет и этническое самосознание: Идеология и практика. М., 1995.
- Султанов Т.И. Кочевые племена Приаралья в XV–XVII вв.: Вопросы этнической и социальной истории. М., 1982.
- Сумбатзаде А.С. Азербайджанцы – этногенез и формирование народа. Баку, 1990.
- Сулова С.В. Женские украшения казанских татар середины XIX – начала XX в.: Историко-этнографические исследования М., 1980(а).
- Сулова С.В. Татарские ювелирные украшения. Казань, 1980(б).
- Сулова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала: Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань, 2000.
- Суханов И.В. Обычай, традиции и преемственность поколений. М., 1976.
- Сухарев А.А. Казанские татары: Опыт этногр. и медико-антропол. исслед.: Дис. ... д-ра медицины. СПб., 1904.
- Сухопаров А. Советские мусульмане: между прошлым и будущим // Обществ. науки и современность. 1991. №. 6. С. 108–117.
- Сыроечковский В.Е. Мухаммед-Герай и его вассалы // Учен. зап. МГУ. История. М., 1940. Вып. 61. Т. 2. С. 3–71.
- Сычева Н. Ювелирные украшения народов Средней Азии и Казахстана XIX–XX вв.: Из собраний Государственного музея искусства народов Востока. М., 1984.



- Сюккияйнен Л.Р. Мусульманское право. М., 1986.
- Талько-Гринцевич Ю.Д. Заметки по антропологии волжских инородцев // Русский антропологический журнал. 1904. № 1/2 С. 160–180.
- Татар әдәбияты тарихы. Алты томда, I том: Урта гасырлар дәвере. Казан, 1984.
- Татар Кануны (Кануннама). Казан, 1996.
- Татар милли хәрәкәте нizamнамәсе (концепциясе). Казан, 1998.
- Татар теле диалектологик атласын төзү өчен материал жыйнау программасы. Казан, 1959.
- Татар теленең диалектологик сузлеге. Казан, 1993.
- Татар халык иҗаты. Әңнәтләр. Казан. 1997. Т. 1; 1998. Т.2.; 1981. Т. 3.
- Татар халык иҗаты. Риваятьлар һәм легендалар. Казан, 1987.
- Татарская грамматика. Казань, 1992–1993. Т. 1–3.
- Татарская нация: прошлое, настоящее, будущее. Казань, 1997.
- Татарские народные пословицы. Казань, 1965.
- Татарское народное творчество: Байты. Казань, 1983.
- Татары и Татарстан: Справочник. Казань, 1993.
- Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967.
- Тенишев Э.Р. Указатель грамматических форм к “Дивану тюркских языков” Махмуда Кашгарского / Вопросы казахского и уйгурского языкознания. Алма-Ата, 1963. (Тр. Ин-та языкознания АН КазССР).
- Тенишев Э.Р. Языки древне- и среднетюркских памятников в функциональном аспекте // Вопросы языкознания. 1979. № 2. С. 80–90.
- Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. СПб., 1884. Т. 1.
- Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды: Известия из персидских сочинений, собранный В.Г. Тизенгаузенем и обработанный А.А. Ромаскивичем и С.Л. Волиным. М.; Л., 1941. Т. 2.
- Тимофеев В. Мое воспитание: Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань, 1887.
- Тихомиров М.Н. Российское государство XV–XVI веков. М., 1973.
- Тишков В.А. Очерки теории и политики этничности в России. М., 1997.
- Токарев С.А. Этнография народов СССР. М., 1958.
- Токарев С.А., Мелетинский Е.М. Мифология // Мифы народов мира. М., 1991. С. 11–20.
- Толочко П.П. Кочевые народы степей и Киевская Русь. Киев, 1999.
- Толчинский Л., Комлев Ю. Социальная база реформ в Республике Татарстан // Информ.-методический бюллетень Казань, 1995. Февраль, № 5. С. 23–24.
- Толчинский Л., Комлев Ю. Кто сегодня доверяет Президенту? // Известия Татарстана. 1995. 27 дек.
- Томилов Н.А. Современные этнические процессы среди сибирских татар. Томск, 1978.
- Томилов Н.А. Этнография тюркского населения Томского Приобья. Томск, 1980.
- Томилов Н.А. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI – первой четверти XIX в. Томск, 1981.
- Томилов Н.А. Этническая история тюркоязычного населения Западно-Сибирской равнины в конце XVI – начале XX в. Новосибирск, 1992.
- Трепавлов В.В. Государственный строй Монгольской империи XIII в.: Проблема исторической преемственности. М., 1993.
- Трепавлов В.В. Ногаи в Башкирии, XV–XVII вв. Княжеские роды ногайского происхождения. Сер. Материалы и исслед. по истории и этнологии Башкортостана. Уфа, 1997. № 2.
- Трепавлов В.В. Тайбуга. “На Мангытском Юрте третий государь” // Tatarica. Казань. 1997/1998. № 1. С. 96–107.
- Тримингем Дж. Суфийские ордена в исламе. М., 1989.

- Троцкий В.И. Казанские и связские серебряники XVII в. // Казанский музейный вестник. Казань, 1920. № 5/6. С. 11–22.
- Трофимова Т.А. Тобольские и барабинские татары: Антропологический очерк // ТИЭ. М., 1947. Т. 1. С. 194–215.
- Трофимова Т.А. Этногенез татар Поволжья в свете данных антропологов / ТИЭ. М., 1949. Т. 7.
- Трофимова Т.А. Антропологический состав населения г. Болгары в X–XV вв. // ТИЭ. Антропологический сборник. М., 1956. Т. 1. С. 73–145.
- Труды статистической экспедиции, снаряженной в 1883 г. Казанским земством. Казань, 1884.
- Туганов В.В. Состав и характеристика культурных и сорных растений билярских полей // Исследования Великого города. М., 1976. С. 240–245.
- Тукай Г. Избранное: В 2 т. Казань, 1961. Т. 2.
- Тукай Г. Избранное. М., 1975.
- Тумашева Д.Г. Восточный диалект татарского языка и его отношение к литературному языку и другим диалектам татарского языка // Второе региональное совещание. Казань, 1958. С. 33–37.
- Тумашева Д.Г. Көнбатыш Себер татарлары теле (грамматик очерк һәм сүзлек). Казань, 1961.
- Тумашева Д.Г. Язык сибирских татар. Казань, 1968. Ч. 2.
- Тумашева Д.Г. О применении лингвистических и социальных критериев диалектного членения (на материале тюркских языков) // Всесоюзная тюркологическая конференция 1976. Алма-Ата, 1976. С. 233–235.
- Тумашева Д.Г. Диалекты сибирских татар. Казань, 1977.
- Тумашева Д.Г., Усманов М.А., Хисамова Ф.М. Об особенностях развития старотатарской деловой письменности // Сов. тюркология. 1977, № 3. С. 51–66.
- Тюрко-татары // Энциклопедический словарь / Брокгауз и Ефрон. 1902. Т. 34.
- Угрюмов Д.М. Обряды. За и против. М., 1975.
- Ульмасов Ф.А. О некоторых современных аспектах теории таджикской традиционной музыки // Барбад, эпоха, традиция культуры. Душанбе, 1989. С. 177–204.
- Уразман Р. Татар халкының йолалары һәм бәйрәмнәре. Казань, 1992.
- Уразманова Р.К. Народный праздник сабантуй у татар // СЭ. 1977. № 1. С. 94–100.
- Уразманова Р.К. Современные обряды татарского народа: Историко-этнографические исследования Казань, 1984.
- Уразманова Р.К. Ислам в семейно-бытовой обрядности татар: Традиции и современность // Ислам и этническая мобилизация: Национальные движения в тюркском мире. М., 1998. С. 360–366.
- Уразманова Р.К. Быт нефтянников-татар юго-востока Татарстана (1950–1960-е гг.). Альметьевск, 2000.
- Уразманова Р., Маликова М. Котлы булсын туегыз. Казань, 1977.
- Урманчиев Ф. Тарихи жырлар // Казан утары. 1969. № 3. С. 144–157.
- Урманчиев Ф. Героический эпос татарского народа. Казань, 1984.
- Урманчиев Ф.И. По следам Белого волка. Ранние этнокультурные связи тюрко-татарских племен. Казань, 1994.
- Усманов М.А. Татарские исторические источники XVII–XVIII вв. Казань, 1972.
- Усманов М.А. Жалованные акты Джучиева Улуса XIV–XVI вв. Казань, 1979.
- Усманов М.А. Этапы исламизации Джучиева Улуса и мусульманское духовенство в татарских ханствах XIII–XVI вв. // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985. С. 177–185.
- Устав общества пособия бедным мусульманам города Казани. Казань, 1903.
- Утемиш-хаджи. Чингиз-наме / Факсимиле, пер., транскрипция, текстол. примеч., исслед. В.П. Юдина; Комментар. в указ. М.Х. Абусейтовой. Алма-Ата, 1992.

- Утыз-Имәни әл Болгари. Шигырьләр, поэмалар. Казан, 1986.
- Фадеев А.М.* Матернали к описанию Астраханской губернии, 1836–1839 // Гос. архив Астраханской обл. Ф. 857. Оп. 1. № 12.
- Фаизов Г.Б.* Государственно-исламские отношения в Поволжье и Приуралье. Уфа, 1995.
- Файзи Дж.* Халык жәүһәрләре. Казан, 1971.
- Фарукишин М.Х.* Политическая элита в Татарстане: Вызовы времени и трудности адаптации // Полис. 1994. № 6. С. 67–79.
- Фасеев Ф.С.* Опыт сравнительно-статистического исследования лексики татарского языка. // Вопросы татарского языка и литературы. Казань, 1969. Кн. 4. С. 41–55.
- Фасеев Ф.С.* Основные этапы и компоненты формирования этноязыковой общности татарской нации // Конф. по татарскому языкознанию, посвящ. 50-летию СССР: Тез. докл. Казань, 1972. С. 57–62.
- Фасеев Ф.С.* Кол Галинец “Кыйссаи Юсеф” поэмасы // Татар теле һәм әдәбияты. Казан, 1976. Т. 5. Б. 154–173.
- Фасеев Ф.С.* Старотатарская деловая письменность XVIII в. Казань, 1982.
- Фахретдинов Риза.* Открытое письмо Уфимскому горнсполкому, татарской молодежи: Всем, кто стоит во главе дела (1 января 1925 г.) // Идель. Казань, 1991. № 8/9. С. 93–96.
- Фахретдинов Риза.* Болгар ва Казан төрекләре. Казан, 1993.
- Фахрутдинов Р.Г.* Археологические памятники Волжско-Камской Булгарии и ее территория. Казань, 1975.
- Фахрутдинов Р.Г.* Очерки по истории Волжской Булгарии. М., 1984.
- Фахрутдинов Р.Г.* Золотая Орда и ее роль в истории татарского народа // Из истории Золотой Орды. Казань, 1993. С. 5–17.
- Фахрутдинов Р.Г.* Золотая Орда и татары: Что в душе у народа. Набережные Челны, 1993.
- 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.
- Фәхретдинов Р.* Татар татармы, татар түгелме? // Мирас. Казан, 1992. № 12. Б. 53–58.
- Фәхретдинов Р.* Алтын Урда һәм татарлар. Чаллы, 1993(а).
- Фәхретдинов Р.* Татар утгылы татармын. Чаллы, 1993(б).
- Фәезханов Г.* Хикәят вә макаләт. Казан, 1890.
- Федоров-Давыдов Г.А.* Культура и общественный быт золотоордынских городов. М., 1964.
- Федоров-Давыдов Г.А.* Нумизматика Хорезма золотоордынского периода // Нумизматика и эпиграфика, V. М., 1965. С. 180–185.
- Федоров-Давыдов Г.А.* Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. М., 1966.
- Федоров-Давыдов Г.А.* Общественный строй Золотой Орды. М., 1973.
- Федоров-Давыдов Г.А.* Искусство кочевников и Золотой Орды: Очерки культуры и искусства народов евразийских степей и золотоордынских городов. М., 1976.
- Федоров-Давыдов Г.А.* Золотоордынские города Поволжья. М., 1994.
- Федоров-Давыдов Г.А.* Раскопки Поволжской археологической экспедицией золотоордынских городов на Нижней Волге // Материалы и исследования по археологии Поволжья. Йошкар-Ола, 1998(а). Вып. 1. С. 3–15.
- Федоров-Давыдов Г.А.* Торговля нижеволжских городов Золотой Орды // Материалы и исследования по археологии Поволжья. Йошкар-Ола, 1998(б). Вып. 1. С. 38–59.
- Феннел Дж.* Кризис средневековой Руси. 1200–1304. М., 1989.
- Филатова И.Г.* Ручное ткачество башкир // Второй Междунар. конгресс этнографов и антропологов. Уфа, 1997. Ч.2. С. 61.
- Фирстов Г.* Грубые пахотные орудия восточной полосы России // Записки Казанского экономического общества. Казань, 1854. Т. I. Ч. I, кн. I. С. 47–121.

- Фон Грюнебаум Г.Э. Основные черты арабо-мусульманской культуры. М., 1981.
- Фон Грюнебаум Г.Э. Классический ислам. 600–1258. М., 1988.
- Фрезер Д. Золотая ветвь. М., 1980.
- Фукс К. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношении. Репринтное воспроизведение. Казань, 1991.
- Хабутдинов А.Ю. Татарское общественно-политическое движение в досоветский период: 1900–1918. Казань, 1997.
- Хайрутдинова Т.Х. Говор златоустовских татар. Казань, 1985.
- Хайрутдинова Т.Х. Названия пищи в татарском языке. Казань, 1993.
- Хаким Р. Сумерки империи: К вопросу о нации и государстве. Казань, 1993.
- Хаким Р. История татар и Татарстана: Методологические и теоретические проблемы. Казань, 1999.
- Хакимзянов Ф.С. Следы диалектов в языке памятников Волжской Булгарии // Сов. тюркология. 1974. № 4. С. 25–31.
- Хакимзянов Ф.С. Язык эпитафий волжских болгар. М., 1978.
- Хакимзянов Ф.С. О поволжском варианте среднетюркского литературного языка // Историко-лингвистический анализ староповолжских памятников. Казань, 1983. С. 3–24.
- Хакимзянов Ф.С. О языке межэтнического общения в Волжской Булгарии // К формированию языка татар Поволжья и Приуралья. Казань, 1985. С. 76–89.
- Хакимзянов Ф.С. Эпиграфические памятники Волжской Булгарии и их язык. М., 1987.
- Хакимов Р. Россия и Татарстан: У исторического перекрестка // Панорама–Форум. Казань, 1997. № 1. С. 34–63.
- Хакимов Р. Будущее Татарстана – вызов времени // Время и деньги. 1999. 26 мая, 8 июня.
- Хакоев В.Х. Очерки по истории татарского литературного языка. Казань, 1965.
- Хакоев В.Х. Современный татарский литературный язык. М., 1969.
- Хакоев В.Х. Татар милли әдәби теленең барлыкка килүе. Казан, 1977.
- Халиков А.Х. Общие процессы в этногенезе башкир и татар Поволжья и Приуралья // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т. 4. С. 30–37.
- Халиков А.Х. Происхождение татар Поволжья и Приуралья. Казань, 1978.
- Халиков А.Х. Рунические знаки и надписи от Волжка България и техните дунавски паралели // Археология (София), 1988. № 3. С. 36–48.
- Халиков А.Х. Татарский народ и его предки. Казань, 1989.
- Халиков А.Х. Беренче дәүләт. Болгар иле. Казан, 1991.
- Халиков А.Х. Кто мы: болгары или татары? Казань, 1992.
- Халиков А.Х. Монголы, татары, Золотая Орда и Булгария. Казань, 1994.
- Халиков Н.А. Земледелие татар Среднего Поволжья и Приуралья XIX – начала XX в.: Историко-этнографические исследования. М., 1981.
- Халиков Н.А. Хозяйство татар Поволжья и Урала (середина XIX – начало XX в.). Казань, 1995.
- Халиков Н.А. Промыслы и ремесла татар Поволжья и Урала (середина XIX – начало XX в.). Казань, 1998.
- Халикова Е.А. Magna Hungaria // Вопросы истории. 1975. № 7. С. 37–42.
- Халикова Е.А. Ранневенгерские памятники Нижнего Прикамья и Приуралья // СА. 1976. № 3. С. 141–156.
- Халикова Е.А. Мусульманские некрополи Волжской Булгарии X – начала XIII в. Казань, 1986.
- Халит Н. Размышления о Сенном базаре: Прошлое, настоящее и будущее татарского общественно-исторического центра Казани // Идель. Казань, 1990. № 4. С. 40–43.
- Халит Н. Билярская мечеть // Татарстан. Казань, 1995(а). № 1/2. С. 93–103.
- Халит Н. Главная мечеть Золотой Орды? // Татарстан. Казань, 1995(б). № 7/8. С. 79–92.
- Халит Н. Загадки болгарских минаретов // Татарстан. Казань, 1995(в). № 3/4. С. 65–74.

- Халит Н.* Очерки по архитектуре ханской Казани. Гипотезы. Факты. Размышления. Казань, 1999.
- Халитов Н.Х.* Архитектура мечетей Казани. Казань, 1991.
- Харузин Н.Н.* История развития жилища у кочевых и полукочевых тюркских и монгольских народностей России // ЭО. 1896. № 2/3. Гл.11.
- Хасанов Х.Х.* Формирование татарской буржуазной нации. Казань, 1977.
- Хауссиг Г.В.* К вопросу о происхождении гуннов // Византийский временник. 1977. № 38. С. 59–71.
- Хвольсон Д.А.* Известия о казарах, буртасах, болгарях, мадьярах, славянах и русских Абу-Али Ахмеда бен Омара Ибн-Дада, неизвестного доселе арабского писателя начала X в., по рукописи Британского музея. В первый раз издал, перевел и объяснил Д.А. Хвольсон, профессор Санкт-Петербургского университета. СПб., 1869.
- Хисамова Ф.М.* XVIII йездега татарча эш кәгазьләренең тел үзгәртеп алды. Казан, 1981.
- Хисамова Ф.М.* Функционирование и развитие старотатарской деловой письменности XVI–XVII вв. Казань, 1990.
- Хисамова Ф.М.* Язык деловой письменности и его место в функциональной парадигме татарского языка XVII–XVIII вв. // Старотатарский литературный язык: Исследования и тексты. Казань, 1991. С. 60–80.
- Хитъ Г.Л.* Дерматоглифика народов СССР. М., 1983.
- Хитъ Г.Л.* Антропологический состав и генетические связи сибирских татар по данным дерматоглифики // Антропология и историческая этнография Сибири. Омск, 1990. С. 14–34.
- Ходосов А.А.* Ткачество деревни. М., 1930.
- Холмогоровы В. и Г.* Материалы для истории, статистики и археологии г. Темникова и его уезда 17–18 ст. (Темниковская десятина). Тамбов, 1890.
- Хомяков М.М.* К вопросу об антропологическом типе казанских татар: Приложение к трудам Общества естествоиспытателей за 1914–1915 гг. Казань, 1915.
- Худяков М.Г.* Очерки по истории Казанского ханства. Казань, 1990.
- Худяков Ю.С.* Вооружение средневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1986.
- Худяков Ю.С.* Вооружение центральноазиатских кочевников в эпоху раннего и развитого средневековья. Новосибирск, 1991.
- Худяков Ю.С.* Искусство средневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1998.
- Хузин Ф.Ш.* Волжская Булгария в домонгольское время (X–начало XIII в). Казань, 1997.
- Чекалин Ф.Ф.* Мещера и буртасы по сохранившимся о них памятникам // Труды VIII Археологического съезда в Москве. М., 1897. Т. III. С. 65–74.
- Черемшанский В.М.* Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа, 1859.
- Черенков Л.Н.* Из этнической истории литовских татар // География и культура этнографических групп татар в СССР. М., 1983. С. 65–74.
- Чикишева Т.А., Ким А.Р.* Антропологический состав населения Обь-Иртышского междуречья в древнетюркское время // Бараба в тюркское время. Новосибирск, 1988.
- Чингис-наме...* Автобиография Тимура. Богатырские сказания о Чингис-хане и Аксак-Тимуре. М., 1934.
- Численность и состав населения СССР: По данным Всесоюзной переписи 1979 г. М., 1984.*
- Чистов К.В.* Типологические проблемы изучения восточнославянского свадебного обряда // Проблемы типологии в этнографии. М., 1979. С. 223–244.

- Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. Л., 1986.
- Чичуров И.С. Византийские исторические сочинения: "Хронография" Феофана, "Бреварий" Никифора: Тексты, пер., коммент. М., 1980.
- Шамильоглу Ю. Формирование исторического сознания татар: Шигабутдин Марджани и образ Золотой Орды // Татарстан. Казань, 1991. № 10. С. 21–27.
- Шамильоглу Ю. "Карачи бей" 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.
- Шастина Н.П. Образ Чингис-хана в средневековой литературе монголов // Татаро-монголы в Азии и Европе. М., 1977. С. 462–483.
- Шер Я.А. Каменные изваяния Семиречья. М.; Л., 1966.
- Штова С.Н. Башкирская народная одежда. Уфа, 1995.
- Шишкин Н.И. История г. Касимова с древнейших времен. Рязань, 1891.
- Шнейдер Ю.В., Тихомирова Е.В., Шильникова И.Н., Рычков Ю.Г. Генетический полиморфизм и геогеография коренного населения Уральского региона // Генетика. 1995. Т. 31. № 4. С. 560–672.
- Шнирельман В.А. Этноархеология – 70-е годы // СЭ. 1984. № 2. С. 100–113.
- Шнирельман В.А. Археологическая культура и социальная реальность: Проблема интерпретации керамических ареалов. Препринт. Екатеринбург, 1993.
- Шнилевский С.М. Древние города и другие Булгарско-татарские памятники в Казанской губернии. Казань, 1877.
- Штейнберг Е.Л. Татарка. М., 1928.
- Штейнфельд Н.П. Малмыжские татары, их быт и современное состояние // Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1894 г. Вятка, 1893. С. 228–319.
- Щавелева Н.И. К истории второго нашествия монголо-татар на Польшу // Восточная Европа в древности и средневековье. М., 1978. С. 307–314.
- Щербатов М. История России с древнейших времен. СПб., 1786. Т. 5, ч. 1: Выписка из древних грамот. Дела ногайские.
- Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. М., 1984.
- Эзләнүләр, уйланулар, табышлар. Казан, 1989.
- Эрдели И. Исчезнувшие народы. Авары // Природа. 1982. № 11. С. 50–58.
- Эрдели И. Археология Венгрии VI–XI вв. // Археология Венгрии: Конец II тыс. до н.э. – I тыс. н.э. М., 1986. С. 310–346.
- Этнография башкир: Вопросы исторической этнографии. Уфа, 1976.
- Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.
- Этнополитическая ситуация и межнациональные отношения в республиках Российской Федерации: Информ. бюллетень М., 1998. Вып. 1.
- Юдин В.П. Орды: Белая, Синяя, Серая, Золотая... // Утямыш-хаджи. Чингиз-наме. Алма-Ата, 1992. С. 14–56.
- Юлдашев А.А. Язык тептярей: Автореф. дис. ...канд. филол. наук. М., 1950.
- Юсупов Г.В. Введение в болгаро-татарскую эпиграфику. М.; Л., 1960.
- Юсупов Ф.Ю. Көньяк Урал һәм Урал арты сөйләшләр. Казан, 1979.
- Юшков И. Сибирские татары // Тобольские губернские ведомости. 1861. № 35–41.
- Яблонский Л.Т. Социально-этническая структура золотоордынского города по данным археологии и антропологии // Антропология античного и средневекового населения Восточной Европы. М., 1987. С. 142–236.
- Яблонский Л.Т. Палеоантропологические материалы к вопросу о формировании уральской расы: (Меллятамакские могильники) // Материалы к антропологии уральской расы. Уфа, 1992. С. 135–149.
- Якубовский А.Ю. Из истории падения Золотой Орды // Вопросы истории. 1947. № 2. С. 30–45.

- Якубцинер М.М.* К истории культуры пшеницы в СССР // Материалы по истории земледелия СССР. М.: Л., 1965.
- Яминов А.Ф.* Кыпчаки на Южном Урале в XIII–XIV вв. // Археология Южного Урала. Стерлитамак, 1992.
- Ярми Х., Намалетдинов Л.* Татар халык әкиятләре // Татар халык иҗаты. Әкиятлар (беренче китап). Казан, 1977.
- Ярми Х.* Татар халкының поэтик иҗаты. Казан, 1967.
- Яхин Т.* Дафгылькәсал мин әсәби ва сабият. Казан, 1900.
- Allsen T.T.* Mongol census taking in Rus 1245–1275 // Harvard Ukrainian Stud. 1981. Vol. 5. № 1. P. 32–53.
- Atil E.* Renaissance of Islam: Art of the Mamluks. Wash. (D.C.), 1981.
- Bregel I.* Tribal tradition and dynastic history // Asian and Afr. Stud. J. Israel Orient. Soc. 1982. Vol. 16. P. 357–398.
- De Weese D.* Islamization and native religion in the Golden Horde: Baba Tukles and conversion to Islam in historical and epic tradition. Pennsylvania, 1994.
- Dobrovits M.* The Turco-Mongolian tradition of common origin and the historiography in fifteenth century Central Asia // Acta Orient. 1994. T. 47, N 3. P. 269–277.
- Frank A.* Siberian chronicles and the Taybughid biys of Sibir // Papers on Inner Asia. Bloomington (Ind.), 1994(a). N 27.
- Frank A.J.* Islamic regional identity in imperial Russia: A Tatar and a Bashkir historiography in 18th and 19th centuries: Ph. D. Bloomington (Ind.), 1994(в).
- Frank J.A.* Islamic historiography and “Bulghar” identity among the Tatars and Bashkirs of Russia. Leiden etc., 1998.
- Geographie d’Edrisi. P., 1840. T. II.
- Geraci R.P.* Window on the East: Ethnography, orthodoxy, and Russian nationality in Kazan. 1870–1914.: Ph. D. Berkeley, 1995.
- Golden B.P.* The Polovci Dikii // Harvard Ukrainian Stud. 1979/1980. Vol. 3/4, pt 1. P. 296–309.
- Golden P.B.* Khazar studies: An historic-philological inquiry into origins of the Kazars. Budapest, 1980. Vol. 1–2.
- Golden B.P.* Cumanica II: The olberli (olperli): The fortunes and misfortunes of Inner Asian clan // Arch. Euras. mediaevi. 1986. Vol. 6. P. 5–30.
- Golden B.P.* An introduction to the history of the Turkic peoples: Ethnogenesis and state-formation in medieval and early modern Eurasia and the Middle East. Wiesbaden, 1992.
- Gorelik M.V., Kramarovskiy M.G.* The Mongol-Tatar states of the thirteenth and fourteenth centuries // Nomads of Eurasia. Los Angeles, 1989. P. 101–110.
- Ildiko L.* Tscheremissischer Schmuick: Ethnographische Untersuchung: Suomalais-Ugrilainen Seura: Museovirasto. Helsinki, 1994.
- Kramarovskiy M.G.* The culture of the Golden Horde and the problem of the “Mongol legacy” // Rulers from the Steppe: State formation on the Eurasian periphery. Los Angeles, 1989. Vol. 2. P. 255–290.
- Mark K.* Zur Herkunft der Finnisch-Ugrischen Volker vom Standpunkt der Anthropologie. Tallinn, 1970.
- Nelson J.* Politics and ritual in early medieval Europe. L., 1986.
- Pelenski J.* Russia and Kazan: Conquest and imperial ideology (1438–1560-s). The Hague; P.: Mouton, 1974.
- Pritsak O.* Studies in medieval Eurasian history. L., 1981.
- Radloff W.* Vergleichende Grammatik der Nordlichen turksprachen. Erste teile. Phonetik der Nordlichen Urksprachen. Leipzig, 1882.

- Rorlich F.-A.* The Volga Tatars: A profile in national resilience. Stanford, 1986.
- Rorlich F.-A.* Eine oder mehrere Tatarische Nationen // Die Muslime in der Soviet Union und Jugoslawien: Identität. Politik. Widerstand/Hrsg. A. Kappeler et al. Köln, 1988. S. 63–79.
- Schamiloglu U.* The Qaraci byes of the later Golden Horde: Notes on the organization of the Mongol World Empire // Arch. Euras. medinaevi 1984. Vol. 4. P. 283–294.
- Schamiloglu U.* The formation of a Tatar historical consciousness: Sihabuddin Mardgani and image of the Golden Horde // Central Asian Surv. 1990. Vol. 9. № 2. P. 39–49.
- Schamiloglu U.* The end of Volga Bulgarian // Varia Eurasistica. Festschrift für professor Andras Ronatas. Szeged, 1991. P. 157–163.
- Shnirelman V.A.* Who gets the past? Competition for Ancestors among Non-Russian intellectuals in Russia. Wash. (D.C.), 1996.
- Sosnowsky N.* Mass media and national revival of Turkic peoples in Lower Volga region // Tatarstan: Past and present. L., 1992. P. 45–55.
- Valeeva-Suleymanova G.* The Islamic culture of the Middle Volga region: Roots and perspectives // Ibid. 1992. P. 17–25.
- Zimonyi I.* The origins of the Volga Bulgars. Szeged, 1990.



## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АКМ – Астраханский краеведческий музей (государственный историко-архитектурный музей-заповедник)
- АЭТ – Археология и этнография Татарин
- ВНОТ – Вестник научного общества татароведения
- ГИМ – Государственный Исторический музей
- ГОМРТ – Государственный объединенный музей республики Татарстан
- ГОП – Государственная Оружейная палата
- ГРМ – Государственный Русский музей
- ЖМВД – Журнал Министерства внутренних дел
- ЖМГИ – Журнал Министерства государственных имуществ
- ЖНПМ – Журнал Министерства народного просвещения
- ИКЕ – Известия по Казанской епархии
- ИККАП – Историко-эко-культурная ассоциация “Поволжье” (г. Самара)
- ИКМК – Историко-краеведческий музей г. Касимова
- ИОАИЭ – Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете
- ИРГО – Императорское Русское географическое общество
- ИЯЛИ АНТ – Институт языка, литературы и искусства Академии Наук Татарстана
- КГПИ – Казанский Государственный педагогический институт
- КСИЭ – Краткие сообщения Института этнографии
- МКАЭН – Материалы конгресса археологических и этнографических наук
- МОИДР – Московское общество истории и древностей российских
- НА РТ – Национальный архив Республики Татарстан
- НИИЯЛИЭ – Научно-исследовательский Институт языка, литературы, истории, экономики
- ОИДР – Общество истории и древностей российских
- ОК РЭМ – Особая кладовая Российского Этнографического музея
- ПДРВ – Памятники Древней Русской Визлиофики
- ПОА – Пермский областной архив
- ПОКМ – Пензенский объединенный краеведческий музей
- ПСЗ – Полное собрание законов Российской империи
- ПСРЛ – Полное собрание русских летописей
- РГИА – Российский государственный исторический архив
- РИО – Русское историческое общество
- РНБ – Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург)
- РЭМ – Российский Этнографический музей
- СА – Советская археология
- СМК – Саратовский областной краеведческий музей
- СЭ – Советская этнография
- ТТИАМЭ – Тобольский государственный историко-архитектурный музей-заповедник
- ТИЭ – Труды Института этнографии
- ЭО – Этнографическое обозрение

# ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ (В.А. Тишков).....	5
ВВЕДЕНИЕ (Р.К. Уразманова).....	9

## Часть первая

### ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ТАТАР

Глава 1	
ТАТАРСКАЯ ЭТНИЧЕСКАЯ ОБЩНОСТЬ (Д.М.Исхаков) .....	11
Структура татарской этнической общности .....	11
Волго-уральские татары .....	15
Астраханские татары .....	22
Сибирские татары .....	23
Глава 2	
ТАТАРСКИЕ ДИАЛЕКТЫ (Д.Б.Рамазанова) .....	26
Глава 3	
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ОБЛИК ТАТАР (И.Р.Газимзянов) .....	35

## Часть вторая

### ЭТНИЧЕСКАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ТАТАР

Глава 4	
ЭТНОПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ТАТАР В VI – ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XV ВЕКА (Д.М.Исхаков, И.Л.Измайлов) .....	41
Основные теории этногенеза и важнейшие этапы этнической истории .....	41
Предыстория татарского этноса. Образование основных этнических компонентов та- тар (VI – середина XIII века).....	44
Образование Золотой Орды и формирование средневекового татарского этноса (XIII – первая четверть XV века) .....	64
Глава 5	
ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ И ДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В XV– XX ВЕКАХ (Д.М.Исхаков) .....	101
Этническая история XV–XVII веков.....	101
Становление татарской нации в XVIII – начале XX века (этнический аспект) .....	141
Демографическое развитие и расселение татар в XVIII–XX веках .....	152

## Часть третья

### ХОЗЯЙСТВО И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА XIX–XX ВЕКОВ

Глава 6	
ТРАДИЦИОННОЕ ХОЗЯЙСТВО (Н.А.Халиков) .....	162
Ткачество (Ф.Ш. Сафина) .....	194
Ювелирное дело (С. В. Сулова) .....	207

Глава 7	
ПОСЕЛЕНИЯ И ЖИЛИЩА.....	214
Сельские поселения и жилища (Н.А.Халиков) .....	214
Из истории архитектуры (Н.Х.Халитов) .....	249
Городские поселения и жилища (Н.Х.Халитов) .....	262

Глава 8	
ОДЕЖДА (С. В.Суслова) .....	267

Глава 9	
ПИЩА И ДОМАШНЯЯ УТВАРЬ (Р.Г.Мухамедова) .....	316

### Часть четвертая СЕМЕЙНЫЙ БЫТ И ПРАЗДНИКИ

Глава 10	
СЕМЬЯ И СЕМЕЙНЫЙ БЫТ (Р.Н.Мусина) .....	327

Глава 11	
СЕМЕЙНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ (Р.К.Уразманова) .....	340
Свадебные обряды .....	340
Обряды, связанные с рождением ребенка .....	356
Похоронно-поминальные обычаи и обряды .....	361
Ислам в семейно-бытовой обрядности татар .....	372

Глава 12	
ПРАЗДНИКИ (Р.К. Уразманова) .....	376
Весенне-летний цикл обрядов и праздников .....	377
Осенне-зимние обряды и праздники .....	396

### Часть пятая ОБЩЕСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ И ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

Глава 13	
ОБЩЕСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ И КУЛЬТУРА (Р.М. Мухаметшин, Р.Р.Салихов, Р.Р. Хайрутдинов) .....	404
Народное образование и культура .....	404
Участие татар в органах местного самоуправления .....	410

Глава 14	
РЕЛИГИЯ (Р.М.Мухаметшин) .....	423

Глава 15	
НАЦИОНАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ В ДЕКОРАТИВНОМ ИСКУССТВЕ (Г. Ф.Валева-Сулейманова) .....	437

Глава 16	
НАРОДНОЕ ПОЭТИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО (Ф.И. Урманчеев) .....	466

Глава 17	
НАРОДНАЯ МУЗЫКА (З.Н.Сайдашева) .....	484

Часть шестая

ТАТАРЫ И ТАТАРСТАН:  
ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ В 80–90-е ГОДЫ XX ВЕКА

Глава 18

ЭТНОСОЦИАЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ И ИДЕНТИЧНОСТЬ СОВРЕМЕННЫХ ТАТАР (Р.Н. Мусина) .....	507
Демографическая и социальная структуры .....	507
Этноязыковая ситуация .....	510
Национально-культурные ориентации .....	513
Внутритатарские идентичности и представления о статусе .....	517

Глава 19

ТАТАРСКОЕ НАЦИОНАЛЬНОЕ ДВИЖЕНИЕ 1980–1990-х ГОДОВ (Д.М. Исхаков) .....	520
Формирование идеологии .....	520
Татарская интеллигенция и ее роль (Д.В. Сагитова) .....	522
Кризис национального движения и его причины .....	531
Возникновение и эволюция государственного национализма в Татарстане .....	532
Тенденции последних лет .....	536
ПОСЛЕСЛОВИЕ (Р.С. Хакимов) .....	540
БИБЛИОГРАФИЯ .....	549
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ .....	580

Научное издание

## **ТАТАРЫ**

Утверждено к печати  
Ученым советом  
Института этнологии и антропологии  
им. Н.Н. Миклухо-Маклая  
Российской академии наук

Зав. редакцией *Н.Л. Петрова*  
Редактор *Л.М. Кузнецова*  
Художественный редактор *В.Ю. Яковлев*  
Технический редактор *З.Б. Павлюк*  
Корректоры *А.Б. Васильев, Н.П. Круглова, Е.Л. Сысоева*

Набор выполнен *З.Н. Яруллиной*

Верстка выполнена в издательстве  
на компьютерной технике

ЛР № 020297 от 23.06.1997

Подписано к печати 03.04.2001  
Формат 70×100 1/16 Гарнитура Таймс  
Печать офсетная  
Усл.печ.л. 48,75. Усл.кр.-отт. 53,95. Уч.-изд.л. 58,4  
Доп. тираж 6400 экз. Тип. зак. 1603

Издательство "Наука"  
117997 ГСП-7, Москва В-485. Профсоюзная ул., 90

ППП "Типография "Наука"  
121099, Москва, Шубинский пер., 6

ISBN 5-02-008724-6



9 785020 087246

далее цветные  
16 нenumерованных  
страниц, которые были  
посередине книги  
между 320-321 стр



Художественное оформление татарских городских зданий, г. Казань.  
Середина XIX – начало XX в.



Орнаментальный декор  
сельского жилища.  
Заказанье.  
Середина XX в.



Образец раскраски  
фронтона и наличников  
дома. Заказанье.  
Середина XX в.



Традиционный интерьер  
татарского дома (рекон-  
струкция)



Традиционный комплекс одежды  
лямбирской мишарки.  
Середина XIX в.  
Реконструкция С. Суслоевой.  
Худ. Д. Зайялетдинов  
(ИЭКАП)



Традиционный комплекс одежды  
темниковско-азеевской мишарки.  
Середина XIX в.  
Реконструкция С. Суслоевой.  
Худ. Д. Зайялетдинов



Традиционный комплекс одежды кузнецко-хвалынской мшарки. Середина XIX в.  
Реконструкция С. Суловой.  
Худ. Д. Зайялетдинов



Традиционный комплекс одежды сергачекской мшарки. Середина XIX в.  
Реконструкция С. Суловой.  
Худ. Д. Зайялетдинов  
(ИЭКАП)

Традиционный комплекс одежды касимовской татарки. Середина XIX в. Реконструкция С. Суловой. Худ. Д. Залялетдинов



Традиционный комплекс одежды сибирской татарки (бухарцы). XIX в. Реконструкция С. Суловой, Л. Фасхутдиновой. Фото Д. Юсупова

Одежда жениха. Середина XIX в. Реконструкция С. Суловой. Худ. Д. Залялетдинов (ИЭКАП)





Праздничный комплекс одежды елабужской кряшенки.  
Реконструкция С. Суеловой.  
Худ. Д. Залялетдинов



Традиционный комплекс одежды зауральской татарки. XIX – начало XX в.  
Реконструкция С. Суеловой.  
Худ. Д. Залялетдинов

"Шапка Мономаха" – татарская *такья*. XIV в. Работа золотоордынских ювелиров, предполагается ее принадлежность Кончаке – сестре хана Узбека



Казанская шапка.  
XVI в.





Образец вышивки тамбуром. Конец полотенца. Вторая половина XIX в.



Образец вышивки тамбуром. Подзор матицы. Конец XIX в.



Унван рукописной книги. Каллиграф Али Махмудов. Середина XIX в.



А



Б

Изделия из кожаной мозаики. Первая половина XIX в.

А – подушка; Б – кисеты для табака





Образцы мужских тюбетеек и женской такыя. Золотое и бисерное шитье. XIX в.



Образцы современных такыя и калфака  
Худ. В. Максимова. 1980-е годы



Перстень с бугорчатой сканью.  
Худ. С. Шакурова-Ковальская. 1980-е годы



Войлочный ковер.  
Худ. Д. и Р. Рахматуллины. 1980-е годы



Образцы современных стилизованных костюмов по национальным мотивам  
Модельер Т. Смирнова. 1990-е годы



Мечеть. С. Тат. Байтуган.  
Камышлинского р-на  
Самарской обл.  
(экспедиция 1996 г.)



Мечеть. С. Камышла  
Самарской обл.  
(экспедиция 1996 г.)



Мечеть. Г. Нижнекамск.  
Республика Татарстан



Мечеть. Г. Елабуга.  
Республика Татарстан



Мечеть Кол Шәриф в Казанском Кремле. Проект





Праздник Дня Республики. Г. Казань



Инаугурация первого Президента Республики Татарстан

ТАТАРСКИЕ ИЛИ ТАТАРЫ

# Татары

