

Фольклор и этнокультурная идентичность



МАТЕРИАЛЫ  
IV Международной Школы  
молодых фольклористов

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
РОССИЙСКИЙ ИНСТИТУТ ИСТОРИИ ИСКУССТВ

## **Фольклор и этнокультурная идентичность**

Материалы IV Международной Школы  
молодых фольклористов



Санкт-Петербург  
2014

ББК 82.3(2)  
УДК 394.94

Автор проекта «Международная Школа молодых фольклористов»  
кандидат искусствоведения, профессор Н. Н. Глазунова

Составитель Н. Н. Глазунова

Редакционная коллегия:  
С. В. Кучепатова — ответственный редактор  
Н. Н. Глазунова — редактор

Научные рецензенты:  
А. А. Тимошенко, кандидат искусствоведения  
Н. Ю. Альмеева, кандидат искусствоведения

Фольклор и этнокультурная идентичность: Материалы IV Международной Школы молодых фольклористов / Сост. Н. Н. Глазунова. РИИИ. СПб., 2014. — С. 184, ил.

Сборник основан на материалах IV Международной Школы молодых фольклористов. Содержит лекции и статьи, посвященные проблемам связи фольклора и этнокультурной идентичности. Имеет междисциплинарный характер и ориентирован на специалистов и студентов в области народной художественной культуры.

delicious telecom  
**oyster**

При оформлении обложки использованы  
мотивы произведений П. Клее

© Н. Н. Глазунова, составление, 2014  
© Коллектив авторов, 2014  
© РИИИ, 2014

ISBN 978-5-86845-194-2

## Содержание

<i>Н. Н. Глазунова.</i> О IV Международной Школе молодых фольклористов .....	4
<b>Раздел I. Лекции</b>	
<i>А. К. Байбурин.</i> Этническая идентичность и конструирование категории «национальность» .....	7
<i>Е. Д. Андреева.</i> Фольклор. Культурный ландшафт. Этнокультурная идентичность .....	17
<i>С. Е. Никитина.</i> Этноконфессиональная идентичность и устная народная культура .....	24
<i>А. В. Ромодин.</i> Идентичность музыканта в контексте народного профессионализма .....	36
<i>А. Ф. Некрылова.</i> Этнический праздник в современных условиях .....	44
<i>Е. С. Протанская.</i> «Этнокалендарь России»: перспективы распространения опыта Санкт-Петербурга .....	54
<i>О. М. Фишман.</i> Этническая идентичность в устном и письменном нарративе карел-мигрантов .....	62
<i>М. В. Станюкович.</i> Эпос, фольклористика, национализм и прочая идеология — от России до Филиппин .....	85
<i>Н. Ю. Альмеева.</i> Татарский музыкальный фольклор: аспекты этнической идентичности .....	97
<i>И. М. Нуриева.</i> Музыкальный язык бесермян: в поисках идентичности .....	111
<b>Раздел II. Статьи, выступления участников Школы</b>	
<i>Б. М. Абишева.</i> Искусство <b>Ортеке</b> в этнокультурной традиции казахов и других этносов тюрко-монгольской кочевой цивилизации .....	127
<i>А. Викторчик.</i> «Песенный календарь» и этническая самоидентификация жителей ареала Белого, Черного и Споровского озер Белорусского Полесья .....	138
<i>Э. Ф. Камалова.</i> Семейные обряды и праздники татар-кряшен Нижнекамского и Заинского районов Республики Татарстан .....	145
<i>Е. Крень.</i> Народные музыкально-инструментальные ансамбли Беларуси в XIX–XX вв.: историко-этнографический аспект .....	153
<i>С. С. Мусанова.</i> Песенный репертуар лужских коми: коми-русские связи .....	157
<i>М. Сулейменова, Г. Кузбакова.</i> Казахский <b>жетыген</b> : традиции и инновации национального и общетюркского культурного наследия .....	167
<i>А. Ф. Терентьев.</i> Из истории изучения традиций ижемских коми Ямала .....	175
<i>Н. В. Марочкина.</i> Этномузыкальное образование в формировании самоидентификации подрастающего поколения .....	178
Сведения об авторах .....	184

## О IV Международной Школе молодых фольклористов

Настоящее издание подготовлено на материале лекций и сообщений, прозвучавших на IV Международной школе молодых фольклористов, которая проходила в 2011 г. на базе сектора фольклора Российского института истории искусств. Название сборника повторяет название Школы — «Фольклор и этнокультурная идентичность».

Основной целью Международных Школ молодых фольклористов, проводимых сектором фольклора РИИИ с 2003 г., является вклад в подготовку ученых, занимающихся народной культурой. Реализация данного проекта позволяет, с одной стороны, привлечь молодых фольклористов, специализирующихся в узких разделах науки о фольклоре, с другой — обеспечить комплексное обучение начинающих ученых в плане освоения ими современных методов исследования фольклора.

К участию в работе Школы приглашаются студенты старших курсов, магистранты и аспиранты профилирующих ВУЗов из различных регионов Российской Федерации, а также ближнего зарубежья.

Работа Школы предусматривает проведение установочных лекций, которые читают ведущие ученые-фольклористы, и семинарских занятий, где молодежь имеет возможность представить свои исследования, выступить с показом экспедиционных материалов, презентацией видеоматериалов. В таком формате проходила и Школа-2011. Четырехчасовое выездное научно-практическое занятие «Петербург многоконфессиональный» с посещением дацана, мечети, синагоги, православного и католического храмов сопровождалось лекцией и значительно обогатило познания слушателей Школы.

В сборнике «Фольклор и этнокультурная идентичность» два раздела: первый — «Лекции», второй — «Статьи, выступления слушателей Школы».

Тема IV Школы — «Фольклор и этнокультурная идентичность» — представляет актуальную и малоизученную проблему в современной науке. Понятие «идентичность» ныне широко используется в философии, психологии, социологии, этнологии, культурной и социальной антропологии. Этнокультурная идентичность проявляется в различных аспектах: этническом и культурном, в научной литературе часто выступающих как синонимы. Действительно, этническая и культурная идентичность — трудноуловимый феномен, но эти понятия не взаимозаменяемы. Если этническая идентичность есть осознание своей принадлежности к определенной этнической общности на основе генетического, кровного родства, общности языка, то культурная — осознание принадлежности к этнической, национальной, региональной общности на основании культурных характеристик. Здесь особое место занимает фольклор как центральная зона культурной традиции, как квинтэссенция опыта жизни людей, философии, культуры, духовных ценностей, сосуществования и выживания в разных исторических условиях, как своеобразный маркер этнокультурной идентичности. Именно фольклор дает возможность глубокого осмысления и выразительной репрезентации феномена этнокультурной идентичности как для самих носителей культуры, так и иноэтнического и инокультурного окружения. В современных условиях, когда происходит резкое изменение ценностных ориентаций людей, особенно детей и молодежи, это

обретает особый смысл. Кардинальные изменения произошли в информационном, культурно-образовательном, этническом и социальном пространствах. Фольклор может стать фактором, в котором многие видят возможность противостоять тенденции культурного нивелирования.

Проявление этнокультурной идентичности в искусстве и культуре имеет сложную содержательно-выразительную структуру и выявляется как многоуровневая система. Эта проблема решалась на Школе-2011. К работе в школе были привлечены специалисты, изучающие различные аспекты идентичности, ее структуры и функции, в области этномузыкознания, филологии, этнолингвистики, этнопсихологии, этнографии, культурологи. Тексты лекций, представленные в данном сборнике, показывают многообразие подходов к феномену этнокультурной идентичности. Помимо ученых РИИИ — д. иск. В. А. Лапина, к. иск. А. Ф. Некрыловой, д. иск. И. В. Мациевского, к. иск. Н. Ю. Альмеевой, к. иск. А. В. Ромодина, к. иск. Н. Н. Глазуновой, н. с. В. В. Виноградова — со слушателями Школы работали приглашенные специалисты из научных институтов и ВУЗов Москвы, Санкт-Петербурга, Ижевска: д. ист. н. А. К. Байбурина, д. фил. н., ведущий научный сотрудник Института языкознания РАН С. Е. Никитина, зав. сектором живой традиционной культуры НИИ культурного и традиционного наследия Е. Д. Андреева, д. фил. н., зав. словарным отделом Института лингвистических исследований РАН С. А. Мызников, д. культурологии, проф. СПбГУ, психолог О. И. Даниленко, д. философ. н. проф. СПбГУКИ Е. С. Протанская, д. ист. н., О. М. Фишман, к. ист. н. М. В. Станюкович, к. иск. И. М. Нуриева.

Многообразие точек зрения и подходов, представленное в сборнике, есть лишь один из первых шагов на пути осмысления характера и динамики проявления этнокультурной идентичности. Так, в лекции А. К. Байбурина представлен взгляд на проблему этнической идентичности через связь с категорией «национальность» и ее трактовкой в истории России первой половины XX в. С. Е. Никитина рассматривает проблему сквозь призму этноконфессиональной идентичности и ее проявлений в устной культуре. Она считает, что конфессиональная идентичность является наиболее универсальной формой осознания своего места в мире. Вопрос об этнокультурном ландшафте эскимосов Чукотки поставила Е. Д. Андреева. М. В. Станюкович рассказал о своеобразии эпоса Филиппин. Оба автора остро ставят вопросы трагической судьбы этносов и отношения к ним государства.

Когнитивный ракурс рассмотрения проблемы идентичности представляет О. М. Фишман, рассматривая устный и письменный нарратив карел-мигрантов (тверских и тихвинских карел). Автор считает, что в конфликтных условиях религиозно-культурного, языкового, социально-экономического, территориально-государственного и правового порядка происходит процесс так называемой этнической мобилизации, и приходит к убеждению, что «в совокупности субъективных признаков первое место занимают самосознание и язык в широком понимании, в которых аккумулировались устойчивые, но эволюционирующие этнокультурные и конфессиональные показатели общности».

Последовательно и убедительно предлагает свои варианты соотношения понятий «идентичность» и «фольклор» на примере татарской песенной культуры Н. Ю. Альмеева, а именно: исторические слои фольклора как проблема этнической идентичности; фольклор как средство самоидентификации этни-

ческого сообщества; идентичность музыки устной традиции в международном контексте.

И. М. Нуриева рассматривает проблему этнокультурной идентичности на примере бесермян — одного из малочисленных народов России, чья этническая история связана с северо-западом Удмуртии. Автор на основе анализа музыкального языка приходит к выводу, что традиционная песенная культура бесермян обнаруживает, с одной стороны, принципиальные отличия в музыкальном языке от своих соседей — удмуртов, прежде всего в архаичных пластах фольклора, с другой — показывает близость к этой песенной культуре.

Феномен идентичности может быть исследован не только в коллективной форме, но и индивидуальной (как личностная идентичность). Как показывает опыт многолетних наблюдений фольклористов-собираателей, в любой этнической традиционной культуре не только действуют некие коллективные нормы, но и появляются яркие творческие индивидуальности, которые в существующих рамках находят возможности и формы личностной самореализации. А. В. Ромодин предлагает рассмотреть идентичность музыканта в контексте народного профессионализма.

О проекте «Этнокалендарь Санкт-Петербурга» как опыте формирования межкультурной коммуникации говорила на Школе Е. С. Протанская. Воспитательный потенциал Календаря обеспечен возрождающимся интересом к многообразию культур, поиску идентичности в условиях глобализации. Проект в целом дает детям разных возрастов доступную информацию об основных этнокультурных и религиозных традициях народов России, чьи представители живут в Петербурге, способствует формированию уважения к национальной культуре друг друга.

«Этнический праздник в современных условиях» — тема лекции А. Ф. Некрыловой. Она считает, что возвращение к национальным, этническим культурным ценностям следует всячески приветствовать. Однако процесс этот сопряжен с массой проблем, что, к сожалению, далеко не всегда и не всеми осознается в полном масштабе. «Надо учить население и приучать праздновать, ценить этническое своеобразие и воспринимать праздник как время творческое, дающее возможность проявить свою индивидуальность».

Во второй раздел вошли статьи и сообщения слушателей Школы — магистрантов и аспирантов. Каждый из молодых авторов на материале разных национальных культур представляет свое видение идентичности.

В издании помещены фотографии «Из жизни Школы», в которых запечатлены пять дней насыщенной, плодотворной работы.

Проект «IV Международная школа молодых фольклористов» еще раз подтвердил плодотворность подобных мероприятий. Молодые ученые, за которыми будущее науки, нуждаются в профессиональных контактах, обмене материалами и научными идеями, знакомстве друг с другом и ведущими специалистами в области фольклористики, индивидуальных консультациях опытных научных руководителей. Думается, что данный проект наряду с другими образовательными программами в области подготовки ученых-фольклористов является перспективным.

*Н. Н. Глазунова*

## Раздел 1. Лекции

А. К. Байбурин

### Этническая идентичность и конструирование категории «национальность»

В этнографии и антропологии существуют две основных точки зрения на этнос (народ). Одна из них — так называемый *примордиализм* (primordial — исконный), сторонники которого считают, что этнос — это объективная данность, своего рода биологический организм, который существовал всегда, и его нельзя искусственно создать. Соответственно, этническая идентичность тоже не может быть как-то воспитана или навязана, ибо является объективной данностью.



Другая точка зрения — *конструктивизм*, который исходит из совершенно других посылок. Этнос — это пример воображаемого сообщества, продукт воображения и творчества людей (Б. Андерсон). Этнос можно только представить, но никак не увидеть и не пощупать. Этноты, как правило, являются искусственно сконструированными общностями — результатом деятельности самих людей, в частности так называемых элит.

Надеюсь, что к концу лекции вы сами сформируете свое мнение о том, какая позиция более адекватна этому феномену.

У каждого из нас есть какая-то этническая идентичность, то есть осознание своей принадлежности к тому или иному народу. Этническая идентичность может быть простой: я — русский, или я — украинец, или поляк, а может быть сложной: моя мама — армянка, отец — украинец, а я себя ощущаю русским. В таких случаях речь идет не о национальности, а именно об этнической идентичности. Но на бытовом уровне этническая идентичность продолжает однозначно ассоциироваться с национальностью в ее советском понимании.

Вам, наверное, кажется, что категория «национальность» существовала всегда. Смею вас заверить, что эта категория и соответствующая графа в советском паспорте появились относительно недавно. Давайте попробуем разобраться, что это такое. «Национальность» в русском языке обозначает принадлежность индивида к определенной этнической группе. В большинстве европейских языков соответствующий термин (например, *англ. nationality*) обозначает совсем другое — подданство или гражданство. Это слово (natio-



ality) иногда переводится как «национальность», но это неверно. Когда вы при въезде в какую-нибудь европейскую страну заполняете анкету, там есть пункт: указать *nationality*, и это требует одного: указать, гражданином какой страны вы являетесь (ваша этническая идентичность никого не интересует). Дело в том, что нация — это не антропологический, а юридический термин (таким он стал). Под нацией понимаются все граждане данного государства независимо от их этнической принадлежности. Большие нации — например, французская — всегда полиэтничны, то есть состоят из многих этносов или народов. Фламандцы, эльзасцы, корсиканцы — все они называются французами. Пакистанцы, китайцы, арабы, которых уже около 30 процентов, — тоже французы. Их конкретная этническая идентичность — личное дело. У нас, в России, единая нация так до сих пор и не сложилась. Пока идут только споры о том, как называть эту будущую единую нацию — русской или российской. Слава богу, для многих постепенно становится понятно, что без такого единства мы так и останемся советской страной. Такое сравнение не случайно, так как нынешняя ситуация является прямым следствием советской национальной политики и сложившихся практик по отношению к области этнического.

Как получилось, что у нас категория «национальность» приобрела такое значение, что попала даже в паспорт?

Считается, что классификация людей по национальной принадлежности — изобретение советской власти, однако это не совсем так. Большевики редко придумывали что-то новое. В основном брали уже известное, но придавали ему другой смысл. Графа «национальность» начала появляться в различного рода документах (служебные аттестаты, врачебные карточки, документы воинского и полицейского учета) в последние два десятилетия, предшествующие революции. Постепенное движение от сословно-религиозного к национальному государству объяснялось многими причинами, среди которых важное значение имело медленное, но верное разрушение его социальной структуры. В конечном счете это привело к уравниванию в паспортных правах высших и низших слоев российского общества (Указ от 5 октября 1906 г. о введении одинаковых для всех «паспортных книжек»), а также декларированию равенства всех конфессий империи (Указ о веротерпимости от 17 апреля 1905 г.). На этом фоне признак национальной принадлежности стал рассматриваться как более показательный и стабильный, чем сословный и конфессиональный. Однако указание на национальную принадлежность тогда еще не отменяло, а лишь дополняло сведения о вероисповедании и сословной принадлежности. Достаточно сказать, что в первой (и последней) переписи Российской империи, проведенной в 1897 г., не было вопроса о национальности (требовалось лишь указать родной язык и вероисповедание).

До 1918 г. национальная принадлежность если и определялась, то, как правило, по вероисповеданию. Официальная практика была такова, что, например, вчерашний немец автоматически становился русским после того,

как он принимал православие. Поэтому, например, в русском офицерском корпусе числились граф Граббе, барон Будберг, барон Мейендорф, барон Фитингоф, Гартвиг, Ольдерогге и др. Они оказались русскими на том основании, что в графе «вероисповедание» указали: «православный»<sup>1</sup>. Важно заметить, что такое сочетание, как барон Будберг — православный, русский, никого не удивляло. В соответствии с этой практикой крещеные удмурты, мордва и др. считались русскими, а некрещеные продолжали оставаться удмуртами и мордвой. В западных губерниях национальность чаще определялась по языку, но, как правило, вопрос о том, у кого какая национальность, никого интересовал.

В 1918 г. были отменены всякие указания на вероисповедание в документах, удостоверяющих личность. Прежние сословия были отменены еще раньше. Новой власти требовались постоянные категории, с помощью которых можно было бы разделить население на определенные группы для более эффективного контроля и управления. Старая истина «разделяй и властвуй» была отлично усвоена новой властью. «Национальность» казалась, вероятно, нейтральной категорией, не отягощенной царским прошлым, а национальные различия представлялись постоянными, почти очевидными. Эта категория и была включена в советский паспорт, введенный в декабре 1932 г. (с 1917-го до 1932 г. паспортов вообще не было, так как они считались орудием угнетения и символом «проклятого прошлого»).

В новом советском паспорте у графы «национальность» была совершенно другая задача: прийти на смену вероисповеданию, указание на которое было в прежнем документе, удостоверяющем личность. Реализация этого проекта осложнялась тем, что значительная часть населения СССР имела весьма смутные представления о своей национальной принадлежности, и даже устойчивого перечня «национальностей», проживающих в СССР, не существовало (собственно и до сих пор списки «уточняются» при каждой переписи). Как пишет академик В. А. Тишков в книге «Реквием по этносу»: «Население страны вообще не понимало смысл этого понятия [национальность], ибо пользовалось другими идентификационными категориями (православные, инородцы, местные самообозначения...)»<sup>2</sup>. Когда у русского крестьянина спрашивали, кто он, он отвечал: я — крестьянин (христианин), или православный, или местный, псковский и т. д., и лишь после наводящих вопросов, включающих перечисление других народов (немцев, французов и др.), он называл себя русским. В Средней Азии местное население на тот же вопрос отвечало: я — мусульманин, а при дальнейшем расспросе чаще всего назывался свой род.

Евфимий Карский (замечательный этнограф и фольклорист) в своем трехтомнике «Белорусы», который издавался с 1903-го по 1921 г., писал: «В настоящее время простой народ в Белоруссии не знает этого названия [белорусы]. На вопрос: кто ты? — простолюдин ответит: русский, а если он католик, то назовет себя либо католиком, либо поляком...» Только в случае бытовой необходимости отличить себя от других русских белорус мог иногда называть

себя «тутэйшим», а свою родину «Литвой»<sup>3</sup>. Как видим — полная каша. Среди ученых тоже не было согласия. Например, Д. К. Зеленин в 1927 г. в книге «Russische (Ostslavische) Volkskunde» пишет о том, что русские — это не один, а два народа: южно- и северновеликорусы, — настолько сильны, по его мнению, различия в говорах, материальной и духовной культуре.

Естественно, такая неопределенность не устраивала советскую власть. Все должно быть четким и определенным. Народы нужно построить так же, как и отдельных людей. Напомню, что до революции считалось, что белорусы, малорусы (будущие украинцы) и великорусы составляли один народ — русский (вот почему белорусы говорили: я — русский). Активная белорусизация, как и украинизация, началась только после 1918 г. с образованием Белорусской и Украинской ССР. Вместо строительства единой нации (что делалось в Российской империи) советская власть пошла по пути выделения национальных автономий по территориальному и этническому принципам. Это одна из причин того, что мы имеем сейчас (отсутствие единой нации, которую составляли бы все народы страны).

В первое десятилетие советского времени разрабатывались принципы определения национальной принадлежности по языку и вероисповеданию, которые учитывались в переписи 1897 г. В подготовке к первой советской переписи 1926 г. самое активное участие принимала Комиссия по изучению *племенного состава* населения России, возникшая еще при Временном правительстве (обратите внимание — не «национальности» и не «народности», а «племенного состава» — метаязык еще не был разработан). Сотрудниками этой Комиссии был составлен Список национальностей СССР, который использовался при определении этнической идентичности. В этот список вошли 189 национальностей. Некоторые так называемые «малые» народы не вошли в официальные перечни и практически утратили право на существование (список сократился почти на 40 национальностей). Как правило, малочисленные народы просто включали в более крупные, родственные (по мнению этнографов) народы. Показательно, например, обращение ингерманландцев в Верховный Совет СССР с просьбой «узаконить» их национальность<sup>4</sup>.

После длительных споров была выработана двухступенчатая процедура определения национальности. На первом этапе с помощью ряда вопросов, касающихся главным образом языка, вероисповедания и наименований групп населения, к которым относил себя опрашиваемый, определялась его «декларируемая национальность», а на втором — она соотносилась с имеющимся перечнем национальностей. При этом нередко возникала ситуация, когда оказывалось, что опрашиваемый указывает на «неправильную» (то есть на не существующую в официальном списке) национальность. Кроме того, у этнографов существовали свои представления о том, какие национальности следует считать «правильными». Например, в Средней Азии сартов записывали узбеками. Сартов ведь сейчас совсем нет — все они по воле переписчиков превратились в узбеков.

Нужно согласиться с мнением В. А. Тишкова: «...бесспорен сам факт, что именно тогда и с активным участием ученых самого высокого ранга была сконструирована категория национальность (народность), которая сегодня кажется столь непререкаемо фундаментальной не только для ученых и политиков, но и для “национализированного” населения»<sup>5</sup>.

Как и в переписи 1926 г., по «Положению о паспортах», вышедшему в декабре 1932 г., графа «национальность» заполнялась **со слов владельцев паспортов**. Другими словами, все, получавшие паспорта, могли указать национальность, руководствуясь своей этнической идентичностью.

Дальше начинается непонятная история.

В ходе работы с материалами фонда Верховного Совета СССР в Гос. архиве Российской Федерации я обнаружил целую подборку писем (ок. 20 писем), адресованных в Совет национальностей Верховного Совета СССР<sup>6</sup>. Датированы они 1938, 1939 гг. В них заявители пишут о том, что в их паспортах значится «неправильная» национальность, и просят Верховный Совет исправить ошибку или установить «правильную» национальность.

Вот одно из таких писем\*.

*От гр. Шуберт Юрия Иосифовича проживающего в БССР г. Жлобин типография газеты «Шлях социализма»*

*Заявление*

*Прошу рассмотреть мое заявление и помочь мне. 20 июня 1939 г. я пошел в Жлобинский паспортный стол менять свой паспорт. 21 июня я получил новый. Пом. начальника паспортного стола женщина (фамилия мне неизвестна) сделала мне в паспорте отметку следующего содержания: по матери русский, по отцу поляк. Когда я стал возражать, что отец мой поляком никогда не был а был чех, она (должно быть не умеющая разбираться в иностранных именах) основываясь на том, что деда моего по отцу звали Франц категорично заявила: «Ставлю поляк и все. А иначе совсем не выдам паспорта». Прошу Верховный Совет разобрать мое заявление по возможности скоро и чутко и помочь мне. Кто дал право грубым бюрократам приписывать чужую нацию.*

*Я работник типографии газеты «Шлях социализма» ударник, комсомолец 1921 года рождения полурусский получех и не желаю иметь чужое звание полуполяка.*

*И прошу это с меня снять.*

*б. Ш-39<sup>8</sup>.*

Чтобы немного расширить представление о характере обнаруженных заявлений, приведу по несколько строк из других писем.

*– Просьба дать разъяснение правильно ли я определяю свою нацию. <...> Мать моя украинка. Родился я в 1911 году. До 1930 года проживал на терри-*

---

\* Здесь и далее в документах сохранены орфография и пунктуация оригинала. — Ред.

тории своей родины БССР. Общность языка и культуры безусловно белорусская. Значит и себя я отношу к Белоруссам. А также я и мои братья и сестры пишемся по документам Белорусами. При приеме меня в кандидаты ВКП(б) всплыл вопрос Почему я не поляк? Н. В. Грушковский<sup>9</sup>.

И еще одно:

— Мой дед который умер еще задолго до моего рождения, к великому моему сожалению был по национальности грек. Эта национальность по наследству перешла к моему отцу, который фактически вырос и умер в России и ничего общего с греческой национальностью не имел.

Я родился, учился и вырос в Советском Союзе, мать моя украинка. Имею паспорт гражданина Советского Союза, состою на Военном учете Красной Армии и кругом меня преследует клеймо (зачеркнуто. — А. Б.) — национальность — «грек». Желаю чтобы в документах значилась национальность, которая бы соответствовала действительности — Русский... Н. М. Магула<sup>10</sup>.

Вот такие истории. Читать их жутковато: до чего нужно было довести людей, чтобы они так относились к своей национальности. Чаще всего письма называются Заявлениями, но иногда без определения жанра: *В Верховный Совет СССР, Дорогому тов. Сталину, Михаилу Ивановичу Калинин* и т. д. Ключевое слово — «просьба», ибо такова стилистика отношений с властью, которую можно только просить, — других модальностей не предполагалось. Но зачем нужно кого-то просить, если по «Положению о паспортах» графа «национальность» заполняется со слов владельцев паспортов? Что-то здесь явно было не так.

К этому вопросу мы обязательно вернемся, а сейчас обратим внимание на другое. Естественно, при рассмотрении такого рода писем нужно учитывать специфику жанра и риторические приемы, в результате применения которых всегда образуется определенный зазор между описанием и реальностью. Тем не менее, характер аргументации, к которой прибегали авторы писем, дает некоторое представление о том, что понималось ими под национальностью.

Чаще всего отнесение себя к той или иной национальности основывалось на «происхождении», причем это слово использовалось в двух смыслах: генеалогическом (кем были предки, родители) и географическом (родился в Польше, в Эстонии, в Литве). В таких случаях под национальностью могло пониматься и подданство (гражданство). Несколько раз национальность связывалась с языком, верой, воспитанием, обычаями и шире — культурой. Другими словами, люди выражали свою этническую идентичность, руководствуясь не каким-то одним, а разными критериями.

Встречается и указание на вероисповедание. Наконец, представлен и, условно говоря, «научный» подход в уже цитировавшемся письме Н. В. Грушковского:

*Читая труды Маркса я понял, нация — это исторически сложившаяся устойчивая общность языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры.*

Отметим, что вообще-то это цитата не из Маркса, а из статьи Сталина «Марксизм и национальный вопрос».

Так или иначе, в письмах, присланных в Верховный Совет СССР (и даже в одном письме), встречаются самые разные понимания того, что такое национальность, но круг ассоциаций довольно устойчив: происхождение, язык, вероисповедание, обычаи, культура.

Эти письма привлекли мое внимание по нескольким причинам: во-первых, речь идет о национальности (до 1938 г. писем по поводу указания национальности не было); во-вторых, судя по изложению, не сами владельцы паспортов определяли свою национальность, она была им «вписана»; а в третьих, все эти письма поступали от представителей так называемых «внешних» национальностей — поляков, греков, немцев, эстонцев. Возникают естественные вопросы: каковы причины появления этих писем? Какие могли быть проблемы у их авторов, если графа «национальность» заполнялась со слов владельцев паспортов? Почему авторы всех писем хотели избавиться от приписываемых им «внешних» национальностей?

Процедура «оформления» паспорта была примерно такова. Для получения паспорта необходимо было заполнить анкету на основании данных метрических записей или домовой книги. Однако в метрических книгах, которые велись до революции церковью, указывалось вероисповедание, а не национальность. Если метрики были утрачены (что бывало часто), то анкета заполнялась по данным домовых книг, в которых не указывались ни вероисповедание (запрещено в 1918 г.), ни тем более национальность. То есть никаких формальных оснований для того, чтобы работники паспортных столов намеренно приписывали человеку «другую» национальность, не было по той простой причине, что не существовало никаких сведений о национальности. Конечно, нельзя вовсе исключать случаи, когда работники паспортных отделов, руководствуясь анкетными данными: фамилией, именем и отчеством, а также местом рождения, самовольно устанавливали национальность человека. Родился на территории Украины — украинец, в Белоруссии — белорус и т. д.

Возможные ошибки и произвол работников паспортных столов не объясняют столь настоятельного желания «сменить национальность». Понятно, что письма от представителей «внешних национальностей» не случайны хотя бы потому, что авторы изо всех сил пытались доказать, что они не поляки, не греки и т. д. И прежде чем дойти до Верховного Совета, прошли много инстанций.

На самом деле многое объясняет время появления этих писем. Уже с середины 1930-х гг. в официальном дискурсе возник образ страны, находящейся во враждебном окружении. С точки зрения сталинской идеологии сопредельные государства ведут против СССР непрерывную подрывную деятельность. Следуя этой логике, как бы естественно, что в этой ситуации задачей органов НКВД становилась борьба со шпионами и диверсантами.

Первыми почувствовали на себе это поляки. В августе 1937 г. вышел так называемый «польский приказ». В приказе речь шла об активизации шпион-

ской деятельности Польши на территории СССР и мерах по «обезвреживанию» шпионских, диверсионных, вредительских и повстанческих элементов. Как пишут Н. В. Петров, А. Б. Рогинский: «Несмотря на то что речь там велась не о поляках как таковых, а о польских шпионах, все-таки из него следовало, что под подозрением оказывается едва ли не все польское население СССР...»<sup>11</sup> Разумеется, польскими или греческими шпионами вовсе не обязательно должны были быть поляки или греки, однако зачистка носила тотальный характер. Начались репрессии по национальному признаку. В вопросе национальной принадлежности чекистам требовалась ясность, и она была введена под грифом «Совершенно секретно».

*Всем Начальникам ОАГС НКВД и УНКВД*

*Циркуляром НКВД СССР № 65 от 2 апр. 1938 г. (разосланный нач. УРКМ) установлен новый порядок указания национальности при выдаче или обмене паспортов, обязывающий при записи национальности владельца паспорта исходить исключительно из национальности по рождению (по родителям).*

*В связи с этим существовавшее до настоящего времени положение, когда национальность граждан при регистрации актов гражданского состояния записывалась та, к которой причислял себя регистрирующийся, — изменяется.*

*Во всех случаях актовых записей национальность должна указываться на основании предъявленных при регистрации паспортов.*

*Там, где паспортизация отсутствует, уточнение вопроса о национальности регистрирующегося проводится в процессе записи путем опроса заявителя. При этом надо иметь в виду, что запись национальности должна быть произведена в соответствии с фактическим национальным происхождением родителей регистрирующегося. Если родители немцы, поляки и т. д., вне зависимости от их места рождения, давности проживания в СССР или перемены подданства и друг., нельзя записывать регистрирующегося русским, белорусом и т. д.*

*В случае несоответствия указанной национальности родному языку или фамилии, как например: фамилия регистрирующегося Попандопуло, Мюллер, а называет себя русским, белорусом и т. д., и если во время записи не удастся установить действительную национальность регистрирующихся, — графа о национальности не заполняется до представления заявителями документальных доказательств о принадлежности регистрирующегося к той или иной национальности<sup>12</sup>.*

Вот теперь с этими письмами становится более или менее понятно. Разумеется, сами авторы писем не подозревали об этом циркуляре (он, конечно, не был опубликован), но прекрасно чувствовали, что быть поляком, немцем, греком и т. д. стало просто смертельно опасно. Изменить национальность нельзя — она стала определяться по родителям, а реально — по их именам, фамилиям и подобным признакам (поскольку национальность родителей в то время документально не фиксировалась). Паспортные столы, вооружен-

ные новым циркуляром, приступили к «инвентаризации» национальностей граждан. Очень скоро порядок определения национальности «по родителям» стал общим не только для «сомнительных», но и для всех граждан СССР. Как мы видели, это было вызвано соображениями исключительно репрессивного характера. Лишь через 15 лет, в 1953 г., определение национальности по родителям было официально введено в Положение о паспортной системе СССР. Но к этому времени все и так уже привыкли к новому порядку.

За очень короткое время «национальность» из чего-то необязательного и малопонятного превратилась в свойство, которое каждый человек получает при рождении, наследуя его от родителей. Не случайно и сейчас подавляющее большинство населения России уверено в том, что «национальность» определяется по родителям и является чуть ли не биологическим признаком.

Только в 1990-х гг. графа «национальность» была изъята из паспорта, но до сих пор вокруг этой графы ведутся баталии. Но это уже другая история.

Надеюсь, теперь вы можете сами определиться, какая позиция вам ближе — примордиалистская, в которой этнос считается объективной данностью и этническая идентичность не может меняться; или конструктивистская, в рамках которой этнос рассматривается как конструируемое сообщество, представления о котором создаются самими людьми, а этническая идентичность субъективна и изменчива.

---

<sup>1</sup> Меленберг А. А. Люди. События. Факты. Немцы в Российской армии накануне Первой мировой войны // Вопросы истории. 1998. № 10. С. 127.

<sup>2</sup> Тишков В. А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.

<sup>3</sup> Карский Е. Белорусы. Т. 1–3. Варшава; Пг., 1903–1921. Т. 1. С. 116.

<sup>4</sup> ГАРФ. Ф. 7523. Оп. 9. Ед. хр. 99. Л. 21, 23.

<sup>5</sup> Тишков В. А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.

<sup>6</sup> ГАРФ. Ф. 7523. Оп. 99. Д. 9.

<sup>8</sup> ГАРФ. Ф. 7523. Оп. 99. Д. 9. Л. 37.

<sup>9</sup> Там же. Л. 15.

<sup>10</sup> Там же. Л. 43.

<sup>11</sup> Петров Н. В., Рогинский А. Б. «Польская операция» НКВД 1937–1938 гг. <http://www.memo.ru/HISTORY/Polacy/00485ART.htm>

<sup>12</sup> Из истории «национального вопроса» в СССР // Мемориал-Аспект. Информационный бюллетень Общества «Мемориал». 1994. № 10–11. Сентябрь.

## Литература

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М., 2001.
2. Из истории «национального вопроса» в СССР // Мемориал-Аспект. Информационный бюллетень Общества «Мемориал». 1994. № 10–11. Сентябрь.
3. Карский Е. Белорусы. Т. 1–3. Варшава; Петроград, 1903–1921.



4. Меленберг А. А. Люди. События. Факты. Немцы в Российской армии накануне Первой мировой войны // Вопросы истории. 1998. № 10.

5. Петров Н. В., Рогинский А. Б. «Польская операция» НКВД 1937–1938 гг. <http://www.memo.ru/HISTORY/Polacy/00485ART.htm>

6. Тишков В. А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.

7. Zelenin Dm. Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin und Leipzig, 1927.

*Е. Д. Андреева*

## **Фольклор. Культурный ландшафт. Этнокультурная идентичность**

Сегодня мы будем говорить о культурном ландшафте как месте исторического проживания локального этнического сообщества и его этнокультурном освоении, а также роли географии в процессах этнокультурной идентификации. Известно, что локальность традиционной культуры — важнейший фактор ее развития. Именно на уровне небольших групп оформляются и закрепляются традиции, складываются культурные модели, формируется основа системного целого крупных этнических и межэтнических образований.



Обсуждать этнокультурную идентичность и то, как она формируется, не рассматривая ее пространственные особенности, было бы не совсем корректно. Географический фактор всегда имел очень большое значение в «этнокультурной панораме» и во многом диктовал условия возникновения и развития разных типов традиционной культуры, обладающих собственным «почерком» освоения ландшафта. Этот «почерк» проявлялся в особенностях землепользования и других видах хозяйственной деятельности, сказывался в характере насыщения семиотического поля внутри культурного ландшафта, формировал этнокультурные стереотипы, позволяющие дифференцировать явления окружающего мира по принципу «свое — чужое».

В название лекции вынесены три понятия, которые в наших рассуждениях являются ключевыми и тесно связаны между собой. Но каждое из них со временем кроме своего основного значения обрело различные интерпретации (включая бытовые) и весьма широкие толкования.

Не вдаваясь в обсуждение этой терминологической проблемы, мы будем понимать:

– под этнокультурной идентификацией — процесс осознания личностью или сообществом принадлежности к определенной этнокультурной среде, то есть самоотождествления с ней и, как результат, — сложившуюся этнокультурную идентичность;

– под культурным (антропогенным) ландшафтом — совокупность его природных и культурных составляющих, обозначив их как «сотворчество человека и природы», неразрывно связанное с определенной территорией, местом. Этот процесс совместного «творения» представляет культурный ландшафт как «земное пространство, жизненную среду достаточно большой («самосохраняющейся») группы людей, если это пространство одновременно цельно и структурировано, содержит природные и культурные компо-

ненты, освоено утилитарно, семантически и символически»<sup>1</sup>. Культурные ландшафты, освоенные и «присвоенные» какой-либо этнической группой, называются этнокультурными;

– аутентичный фольклор и шире — традиционную культуру мы рассмотрим как одну из основных составляющих этнокультурного ландшафта, который обуславливает один из основных принципов сохранения традиционной культуры — «принцип постоянства среды: устойчивость контекста, стремление к замыканию среды, невозможность отчуждения, привязанность к конкретному этническому и природному материалу, укорененность существования»<sup>2</sup>. Следствием замкнутости среды является ограничение внешних воздействий как средства самосохранения устной культуры. Таким образом, традиционная культура выступает как содержательное «ядро», которое определяет и сохраняет специфику культурного ландшафта, придавая ему устойчивость.

Накануне нашей встречи мы посмотрели фильм «Быть туристом у себя дома» (режиссер Ярослава Багдасарова, Чехия, 2009). В нем рассказывается о небольшом пос. Новое Чаплино (Чукотка), в который навестить знакомых и родственников приехала девушка Вика, восемь лет назад уехавшая учиться в Санкт-Петербург. Она ходит по поселку, заходит в дома, разговаривает с людьми. За ней постоянно следует камера. Иногда, слегка отклоняясь от героини, она фиксирует бескрайний снежный пейзаж, дома, почему-то одинаковые и кажущиеся картонными, клубную, по всей вероятности, самодеятельность, репетирующую в каком-то тесном коридоре. Возможно, это и есть ансамбль национального эскимосского танца «Солнышко», который, как считают административные бытописатели, «сохраняет традиции». Кажалось бы, простая бесхитростная история о посещении малой родины — ни мелодраматических встреч, ни пафоса, ни сложных операторских приемов. Почему же в зале такая напряженная тишина? Почему долго не покидает ощущение развернувшейся на наших глазах драмы? Что за этим стоит?

Пос. Новое Чаплино находится на северном берегу живописной бухты Чукотского полуострова – Ткачен («отмель», «коса»). Он расположен в двадцати пяти километрах от районного центра — пос. Провидения. Первые дома на берегу бухты Ткачен появились в конце 1950-х гг., когда на это место в административном порядке были переселены жители эскимосского поселения Уназик (Чаплино), располагавшегося на мысе Чаплино, месте, где коренные эскимосы проживали более двух тысяч лет. Сейчас Новое Чаплино — единственный населенный пункт в России, в котором проживают представители разных национальностей, но преобладает эскимосское население. Основное традиционное занятие эскимосов — морской зверобойный промысел. Китов, моржей и тюленей чаплинцы в основном добывают в проливе Сенявина. Сегодня численность населения пос. Новое Чаплино составляет порядка трехсот человек.

Пять цитат из официальных источников:

*Суляндзига Р. В., Кудряшова Д. А., Суляндзига П. В. Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Фе-*

*дерации. Обзор современного положения (М., 2003. 142 с.); Энциклопедия коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации (М., 2005. 464 с.).*

1. ...Глубокая трансформация этнохозяйственного комплекса эскимосов, всего образа жизни не могла не отразиться и на состоянии их традиционной духовной культуры. Многие ее элементы сегодня утрачены безвозвратно, другие продолжают бытовать на локальном уровне...

2. ...Предпринимаются попытки возродить ритуалы, связанные с промысловыми культурами (Праздник Кита). Перспективы имеет дальнейшее развитие эскимосского косторезного искусства. В этой сфере народного творчества есть еще немало талантливых художников, мастеров резьбы по моржовой кости, гравировки по клыку. Сложной представляется языковая проблема. Тотальная русификация школьного образования в советские годы, когда детям по существу запрещали пользоваться в школе родным языком, привела к тому, что эскимосский язык сегодня не является родным для двух третей эскимосов...

3. ...Среди экологических проблем, с которыми сталкивается коренное население Чукотки, для эскимосов наиболее существенной является состояние промысловых запасов морского зверя. Многолетняя деятельность государственных промысловых флотилий в Беринговом море привела к резкому сокращению численности моржей, тюленей, составляющих ресурсную основу развития традиционного хозяйства. Их промысел в настоящее время строго регламентирован, что вызывает претензии населения...

4. ...Многовековая история эскимосов свидетельствует об их большой жизнестойкости. В экстремальных условиях арктического региона они сумели не только освоить безжизненные пространства, но и создать яркую самобытную культуру. Несмотря на все сложности, выпавшие на их долю в XX веке, и малочисленность этноса, история эскимосов еще далеко не завершена...

5. ...Однако нынешнее социально-экономическое состояние Чукотского округа не позволяет народу полностью раскрыть свой потенциал, а, наоборот, ставит его порой на **грань физического выживания**...

Именно эта «грань» очень четко проявляется на экране. Перед нами не артисты, играющие роли, а простые люди — жители пос. Новое Чаплино, в глазах которых читаются беспомощность, безнадежность и боль даже тогда, когда они вежливо улыбаются. Недаром говорят: «Лучше один раз увидеть...»

Что же происходит в сообществе представителей одного из коренных («колыбельных») народов Сибири? Почему их еще совсем недавно ярко выраженная этнокультурная идентичность, складывавшаяся тысячелетиями, рассыпается на глазах? Тот, кому история коренных народов Сибири покажется интересной, может обратиться к историко-этнографическим, фольклористическим, антропологическим исследованиям ученых. Из них можно извлечь множество интереснейших сведений о мифологии и фольклоре —

словесном и музыкальном, системе хозяйственных и социальных отношений, уважительно-партнерском «сотрудничестве» с окружающей природной средой, верованиях и многом другом. Возможно, эти знания помогут избавиться от несправедливого представления об одной из культур, которые часто высокомерно называют «примитивными».

Традиционные верования народов всегда оказывали большое влияние на то, как регламентировалась жизнь сообщества. Эскимосы — анимисты, которые верят в одушевленность всего окружающего мира. Они верят в душу, духов-хозяев, населяют ими окружающую природу и «другие миры», почитают их, ощущают постоянную связь человека с окружающим миром предметов и живых существ, исповедуют культ предков. Духовным посредником, налаживающим контакт мира духов с миром людей, является шаман. Бубен для эскимосов — священный предмет.

Конечно же, время и цивилизационные процессы не могли не оказать влияния на жизненный уклад этих людей. Но в целом еще в первой половине XX в. можно было говорить и о живых традициях, и о целостности этой древней уникальной культуры. Помню экспедиционные съемки эскимосских танцев 1970-х гг. М. Я. Жорницкой, которая много лет занималась традиционной хореографией Чукотки. Показывая полевые фильмы, она рассказывала о танцах мужских и женских (исполнявшихся сидя и стоя), их структуре и музыкальном сопровождении, о том, когда и при каких обстоятельствах эскимосы танцуют, где допускается свобода и импровизация, а где предписывается строгий канон... Происходило это во время кинопоказов «Фольклор на экране», регулярно проходивших во Всесоюзной фольклорной комиссии Союза композиторов СССР с 1973-го по 1990 г.

Это были совсем другие танцы, совсем другая хореография, разительно отличающаяся от той, которую сегодня можно увидеть в клубе или с профессиональной сцены, — индивидуальностью, скульптурной пластикой, музыкой, внутренним настроем. В них отсутствует то, что известный фольклорист Э. Е. Алексеев назвал *само-деятельностью*. При этом имеется в виду не клубная самодеятельность, ориентированная, в той или иной мере на профессиональные образцы, их автоматическое заучивание и закрепленность, а передача, к примеру, разнообразных танцевальных навыков и приемов (от старших поколений — младшим) в рамках многовековых традиций. Передача, с одной стороны, обусловленная принятыми канонами, сформировавшимся «языком танца», с другой — безусловно включающая творческий процесс (само-деятельность), в зависимости от типа и жанра танца, а также ситуации, в которой он должен исполняться.

Так что же так «подкосило» эскимосскую культуру и, в частности, чего лишились ее носители, проживающие в Новом Чаплино? Полагаю, можно с уверенностью сказать, что одним из решающих факторов такой быстрой деградации явилось административное, можно сказать принудительное, переселение немногочисленного сообщества на другую (хотя и недалеко расположенную) территорию. Интерпретировать это можно как насильственное

лишение этнического сообщества традиционного культурного ландшафта, этнокультурного ландшафта.

Казалось бы — ничего страшного. В истории много эпизодов, в которых традиционные локальные сообщества добровольно или вынужденно покидали «насиженные места», то есть меняли свое обустроенное, обжитое пространство на другое, может быть, даже похожее, но все равно длительное время воспринимаемое как чужое. Обычно местные сообщества осознают себя как нечто целое и накрепко связанное с окружающим ландшафтом. Их объединяет система ценностей, норм и представлений, то есть картина мира, «оболочкой» которой служит культурный ландшафт.

Процесс адаптации при смене этнической группой места обитания происходил всегда в той или иной мере болезненно. Всегда возникала необходимость заново приспособливаться, восстанавливать связь между природными и культурными (в широком смысле) компонентами другого (чужого) ландшафта для достижения необходимой гармонии между ними. Все традиционные сообщества, мигрируя, испытывали на себе (возможно даже, до конца не осознавая этого) трудности, связанные с осмыслением нового пространства до той степени, которая дает возможность вновь полноценно ощутить и признать новое место своим и только своим — уникальным, придав такой же статус и своему сообществу. При благоприятном стечении множества обстоятельств и, в первую очередь, существовании разумной законодательной и культурной политики в том регионе, куда перебрались переселенцы, понимании ценности специфики традиционного образа жизни и защиты прав малочисленных этнических групп, можно надеяться на снижение «болевого порога» произошедшего.

Чаплинцам не повезло. Не сложилось. Не знаю, сколь необходимо было «закрывать» пос. Чаплино и лишать людей исторического места проживания, но событие это легло в основу образования катастрофических разрывов в их культуре. Мы вкратце уже говорили о специфике веры эскимосов — поклоняться предкам, одухотворять окружающее пространство, населяя его множеством существ, одушевлять неодушевленное, означать, наполняя смыслами, семиотизировать свой культурный ландшафт. В одночасье этот созданный многими веками мир рухнул.

Не складывалось и с привычной (единственно возможной для эскимосов) традиционной формой хозяйственной деятельности — зверобойным промыслом. Вспомним выдержки из вышеприведенных цитат: «...для эскимосов наиболее существенным является состояние промысловых запасов морского зверя. Многолетняя деятельность государственных промысловых флотилий в Беринговом море привела к резкому сокращению численности моржей, тюленей, составляющих ресурсную основу развития традиционного хозяйства. Их промысел в настоящее время строго регламентирован, что вызывает претензии населения...» Это не просто претензии, а сложный комплекс проблем. Одна из них, кроме квот, снижение жизненного тонуса, активности самих людей. Бывает, что коренное население не выбирает даже

выделенной им промысловой нормы. Возникает вопрос: это выживание или доживание? Но все это не находит понимания ни у административных, ни у «законотворческих» структур. Система же подобных квотам ограничений просто оскорбительна сама по себе для исконных обитателей этой земли. Коренное население никогда не наносило вреда окружающей среде. Традиционная культура всегда была эталоном экологического мышления и прагматизма. Все же ограничительные обстоятельства привели к «...глубокой трансформации этнохозяйственного комплекса эскимосов, всего образа жизни и не могли не отразиться и на состоянии их традиционной духовной культуры. Многие ее элементы сегодня утрачены безвозвратно, другие продолжают бытовать на локальном уровне...» Безвозвратно — понятно, на локальном уровне — нет. Очевидно, эта фраза просто должна предшествовать оптимистическому тезису: «...Предпринимаются попытки возродить ритуалы, связанные с промысловыми культурами (Праздник Кита)...» Однако это неправда. Применять слово «возрождение» к понятиям «фольклор и традиционная культура» — неправомерно. Не может быть возрождения того, что разрушено и ушло безвозвратно, потеряв свое сакральное содержание. Можно лишь (при благоприятных условиях и понимании проблемы) стараться содействовать поддержанию еще живых элементов традиции. Современный же Праздник Кита существует только в виде культурно-массового мероприятия, которое в некоторых своих фрагментах имитирует ритуально-обрядовую деятельность. В этом, наверное, нет ничего дурного, но нужно называть вещи своими именами: например — реконструкция, но никак не возрождение. Тем более что «нынешнее социально-экономическое состояние Чукотского округа не позволяет народу полностью раскрыть свой потенциал, а, наоборот, ставит его, порой, на грань физического выживания...». Какое уж тут «возрождение»?

Одной из важных характеристик этнической культуры является владение языком. Здесь это тоже является болезненной темой: «...Тотальная русификация школьного образования в советские годы, когда детям по существу запрещали пользоваться в школе родным языком, привела к тому, что эскимосский язык сегодня не является родным для двух третей эскимосов...»

Конечно, это так. Советский «интернатный рай» породил проблемы, и не только с национальными языками. От него пострадали семейные, хозяйственные и другие традиции многих малочисленных народов, и не только Сибири и Дальнего Востока. СССР нет уже более 20 лет, и, хотя источники наших цитат относятся к 2005 г., никаких положительных тенденций в решении этой болезненной проблемы не наблюдается. Сегодня исследователи этих мест пытаются найти информантов, которых с каждым днем становится меньше, чтобы успеть зафиксировать хотя бы то немногое, что еще помнят оставшиеся немногочисленные носители языка. При этом разговор идет об устной культуре, в которой, например, ветер имеет более тридцати наименований, а снег — более сотни. Желательно успеть зафиксировать фонетические и интонационные особенности эскимосской речи. Есть ли надежда на

ее восстановление? Наверное — нет. Принес ли счастье алфавит, разработанный для одной из древних культур (просуществовавшей более восьми тысяч лет, принципиально устной культуры)? Наверное, тоже — нет.

Можно ли сказать, что у жителей Нового Чаплино осталось что-либо из того, с чем можно идентифицировать себя в качестве этнического сообщества? Практически — ничего, и в первую очередь нет своего *места* под небом, которое — твое и многими нитями неразрывно связывает тебя с ним.

Сегодня у эскимосов Чукотки еще сохраняется косторезный промысел и искусная гравировка по клыку. Но их уже нельзя назвать традиционными промыслами в полноценном понимании. Теперь это профессиональное прикладное искусство, которое хранит память о прошлом в частично используемых традиционных технологиях, материале и мифологических сюжетах.

«...Многовековая история эскимосов свидетельствует об их большой жизнестойкости. В экстремальных условиях арктического региона они сумели не только освоить безжизненные пространства, но и создать яркую самобытную культуру. Несмотря на все сложности, выпавшие на их долю в XX веке, и малочисленность этноса, история эскимосов еще далеко не завершена...»

Так ли это? По данным переписи 2002 г. на Дальнем Востоке России проживало 1750 эскимосов. Сегодня наблюдается тенденция к снижению их численности в нашей стране.

---

<sup>1</sup> Каганский В. Л. Культурный ландшафт: основные концепции в российской географии. М., 2009. С. 6

<sup>2</sup> Алексеев Э. Е. Фольклор в контексте современной культуры. М., 1988. С. 64

## Литература

1. Алексеев Э. Е. Фольклор в контексте современной культуры. М., 1988.
2. Веденин Ю. А. Проблемы формирования культурного ландшафта и его изучения. М., 1990.
3. Головнев А. В. Говорящие культуры. Екатеринбург, 1995.
4. Жорницкая М. Я. Традиционные танцы эскимосов // Итоги полевых исследований Ин-та этнографии. М., 1974, 1975.
5. Каганский В. Л. Культурный ландшафт: основные концепции в российской географии. М., 2009.
6. Калуцков В. Н. Ландшафт в культурной географии. М., 2008.
7. Лурье С. В. Метаморфозы традиционного сознания. СПб., 1994.
8. Шейкин Ю. И. Музыкальная культура народов Северной Азии. Якутск, 1996.



С. Е. Никитина

## Этноконфессиональная идентичность и устная народная культура



Лекцию я начну с объяснения понятий *конфессиональная* и *этноконфессиональная группа*, а также *идентичность*. Сразу оговорюсь, что речь пойдет о русском народном христианстве, включающем как православие, так и некоторые виды русского народного протестантизма. Под конфессиональной группой я буду иметь в виду группу или общность людей, возникшую в результате некоторых догматических и/или обрядовых расхождений с доминирующим в обществе/государстве вероисповеданием. При этом конфессиональная группа может сформироваться в религиозной борьбе с нововведениями (так образовалось русское старообрядчество) либо в процессе оригинальной переработки идей, заимствованных от разных протестантских учений и приспособленных к русской народной ментальности (так образовались духоборчество и молоканство).

Несмотря на догматические и обрядовые расхождения между православными старообрядцами и русскими протестантами, названные конфессиональные группы имеют общие древнерусские фольклорные корни, сходные истории репрессий и миграций, вследствие чего объединяются рядом общих культурных признаков — таких, например, как очевидная в нетолерантном обществе маргинальность и одновременно осознанная конфессиональной культурой идея избранности, самодостаточность, традиционализм (в разных вариантах), высокая степень самосознания и др.

Именно на материале культур этих трех групп мы и рассмотрим проблему связи между (этно)конфессиональной идентичностью и устной культурой, прежде всего фольклором.

Особое взаимодействие этнического и конфессионального, где второе подавляет первое, привело к возникновению в этнологии понятия *этноконфессиональная группа*. Складываясь обычно на основе нескольких этнических групп и в условиях эмиграции тяготея к компактным поселениям, новая конфессиональная общность может определять себя как этнос через указание на свою конфессиональную принадлежность. Представители христианских этноконфессиональных групп часто повторяют слова апостола Павла о будущей вечной жизни, в которой «нет ни эллина, ни иудея». Образцом этноконфессиональной группы могут служить *меннониты*: секта, выделившись в XVII в. из молодого, не окрепшего еще протестантизма, складывалась из голландцев, фламандцев, немцев. Свое название она получила от имени основателя — монаха Менно Симменса. Языком богослужения стал один

из диалектов голландского языка. Как во всякой замкнутой группе, была выработана своя собственная не только религиозная, но и бытовая культура. И хотя меннонитов в России, где они, начиная со времен Екатерины II, прожили более двухсот лет, обычно называли немцами (языком богослужения, не говоря уже о бытовом языке, к тому времени стал уже немецкий, как стали немецкими и элементы бытовой повседневной жизни), сами себя они считали особой этнической группой — со своей культурой и своей этнической верой. В США их называют *амшиами*.

Нечто сходное можно увидеть в группах так называемых русских народных протестантов — *духоборцах/духоборах* и *молоканах*. Духоборчество с начала своего существования представляло собой религиозное движение, не признававшее Библию священной книгой, хотя многие духоборческие псалмы являются переложением фрагментов Ветхого и Нового Заветов. Духоборцы отвергли все внешние атрибуты православной церкви, прежде всего водное крещение, институт священства, почитание христианских святых, иконы. Это движение зародилось практически одновременно в России (Тамбовская губ.) и на Украине, проникло в донское казачество и вышло на волжские берега, вовлекая в себя часть мордовского населения. Сами духоборцы это отчетливо сознают, говоря, что они «смешанная нация: и русские, и украинцы, и цыгане, и мордва — все есть среди нас» (1988 г.), но для них это не имеет значения, потому что прежде всего они — духоборцы, то есть люди, которые борются за Истину только духом. Рассуждая, например, о браках, закавказские духоборы подчеркивают, что нужно выходить замуж за духобора, а не за «русского», тем самым противопоставляя себя русским как один этнос другому. Часть духоборцев, сосланных в XIX в. в Закавказье, на рубеже XIX–XX вв. эмигрировала в Канаду, где оказалась еще в большей степени, чем в Закавказье, в иноязычной, иноэтнической, инокультурной и иноконфессиональной среде.

В сходной ситуации оказались и молокане. В отличие от духоборцев, молокане считают Библию главной священной книгой, однако во многих других своих догматических построениях близки к духоборцам. В условиях иноэтнического окружения (Закавказье, США) молокане противопоставляют себя «русским» (ср. высказывания закавказских молокан: «на войну все пошли: и армяне, и русские, и молокане»). Регулярное противопоставление этнического и конфессионального как противопоставления этнического (ср. также «одна дочь вышла за армянина, а другая за русского» — из интервью с молоканином) является основанием применить термин «этноконфессиональная группа» и к молоканам. Однако нельзя забывать, что молокане по происхождению не только русские; так, среди них много и мордвы. До трагических закавказских событий конца 1980-х гг. в Армении существовали мордовские молоканские села, население которых в 1990-е гг. частично переехало в Ереван, частично рассеялось по Северному Кавказу и Ростовской обл. В Ереване существует «мордовское собрание», то есть мордовская молоканская община. Богослужения в ней проводятся на рус-

ском языке, как и в других молоканских собраниях, однако бытовым языком является мордовский.

Старообрядческие группы, относящиеся к разным толкам и согласиям, проживающие в самых разных окружениях, рассеянные по всему свету — пожалуй, нет их только в Африке и Антарктиде, — дают богатый материал к размышлению над понятием конфессиональной и этноконфессиональной группы. Многие исследователи называют старообрядцев этноконфессиональной группой. Обычно так говорят о старообрядцах, живущих в иноэтническом, инокультурном, иноязычном окружении. Для употребления этого термина есть основания. С точки зрения окружающего населения, старообрядцы предстают как особый народ, отличающийся от современных русских своим образом жизни, бытовым поведением, внешним видом. Однако не следует забывать, что все старообрядческие согласия, несмотря на большие различия между ними, считают себя хранителями истинной православной веры на Руси, а потому «русскость» веры для абсолютного большинства старообрядческих групп является признаком, определяющим их этнокультурное самосознание.

В этом смысле интересно сопоставить старообрядцев с молоканами. У американских (эмигрировавших из России в США) молокан постоянно идет дискуссия — скрытая или явная (в частности, она имеет место и в молоканской прессе) — о различии между верой и культурой, об автономности веры и языка. Постоянные молокане по многим параметрам близки к баптизму, а молокане-прыгуны — к пятидесятникам; поэтому неслучайно, что довольно большое число молокан в США и России в силу разных причин ушло в баптизм или пятидесятничество. Старообрядцы же, по догматике идентичны «новообрядцам», то есть патриаршей церкви, но несколько отличны в сфере обрядов, уникальны и, как правило, не меняют своей веры. Если это происходило в прошлом, то было либо добровольным индивидуальным переходом, либо осуществлялось под давлением извне — со стороны церкви или государства в старой Российской империи, как это случалось и с молоканами, и с духоборцами. Внутри старообрядчества с его множеством разных согласий<sup>1</sup> возможны переходы из одного в другое согласие, но выхода из «русской веры» не происходит. Ощущая себя русскими, даже живя в окружении иноязычных и иноэтнических групп, русские старообрядцы никогда не скажут, подобно духоборцам и русским молоканам: «она вышла замуж за русского». Вместо этого можно услышать: «вышла за никонианина», «за православного» (в отличие от «древлеправославного», то есть старообрядца), тем самым четко указывая на конфессиональный, а не этнический признак. Последний у русских старообрядцев осознается как общий с остальными русскими.

Таким образом, в определенных ситуациях жизни конфессиональных групп можно увидеть осознанное различие конфессионального и этнического признаков. В качестве еще одного примера приведу рассказ (с некоторыми сокращениями и пояснениями) старообрядки из Тувы о взаимоотношениях старообрядцев с тувинцами. Речь идет о ситуации, связанной

с разделением посуды на *добрую* (для людей своей веры), *мирскую* (для всех остальных) и *поганую* (для кошек, собак и скотины):

«У нас как-то был случай. <...> Закон такой был... — придет тувинец, обязательно накорми его. Дай хлеба. Вот на табуретку подстели тряпочку — на голу не ставь — погана шшытается она, постели тряпочку ли, бумажку ли, хлеб положи, что там есть — квасу налей, то супу налей, то молока — что есть — накорми. Ну, и у нас тувинец пришел, теперь мама говорит: “Ты покорми тувинца-то”. А у нас чашек (для мирских. — С. Н.) нет. “Мама, — говорю, — а посуды-то нет лишней?” Она говорит: “Ну, у Авдотьи, у золовки”. А я пошла, а у их на замке. Я пришла да говорю: “Ее нету дома, изба на замке”. А я тут как-то было: я чашечку в шайку уронила, мама говорит: “Вымой, поставь ее кошке”. Теперь она говорит: “Ты ее вымой пушше, да протри и накорми”. А свекор на печке лежит. Он говорит: “Чё вы говорите?” — “А вот, — говорит, — Авдотья взяла, чашек нету-ка, а вот кормить надо его”. — “Ну и чё?” — “Да ведь чашек-то нет”, — говорю. Он говорит: “А чем хотите кормить?” — “Ну вот чашка-то у кошки стоит, вымыть ее”. — “А ты чё думаешь, Агафья, ты хочешь осквернить его?” <...> А они (тувинцы. — С. Н.) и конину пропащу, и коров пропащых ели — это у них закон был. Она говорит: “Пропасть они едят”. Он гыргт: “Не нужно. Пусть пропасть ест, а ты не скверни. Ты его не скверни. Ты его осквернишь, он с кем наестся (тоже будет скверный. — С. Н.), а ты за всех ответишь. Чё у вас, посуды нет накормить его?” Грамотный же был. Сколько, — гыргт, — народу он осквернит потом, а ты за всех ответишь. Ведь если ты меня накормишь из поганой посуды, а я потом с кем поем, сколько народу я оскверню, а я не отвечаю. Это ты ответишь. Вот так у нас» (1982 г., д. Ильинка, Тува).

На мой вопрос: «А если бы русский пришел чужой, вы подумали бы ему кошачью миску дать?» — информантка неуверенно ответила: «Ну, не знаю, тут все-таки своя кровь...»

В этом не до конца определенном ответе присутствует этнический фактор: по мнению информантки, в отношении к чужому по вере, но русскому границу между человеком и скотиной нарушать не следует, для тувинца же в крайних случаях можно. Для «грамотного» свекра нарушение границы «человек–нечеловек» в любой межэтнической и межконфессиональной ситуации (в данном случае, в ситуации с посудой) является абсолютным запретом, существующим в старообрядческой среде, но постепенно уходящим у молодого поколения.

Три названных выше группы и будут далее рассматриваться как носители определенного рода конфессиональной идентичности. Перейдем к понятиям *идентичность* и *идентификация*. *Идентичность*, как это обычно определяется в словарях, есть представление индивида или группы о себе (Я и Мы) как о чем-то целостном и самотождественном, противопоставленном другому индивиду или группе. Это представление может быть соотнесено с определенными категориями (социальным статусом/ролью, полом, возрастом, профессией и т. д.) и выражаться в самых разных культурных кодах, более

всего в вербальном и акциональном/поведенческом, в том числе обрядовом. Конфессиональная идентичность наряду с этнической и гражданской является наиболее универсальной формой осознания своего места в мире. Существует множество методов и конкретных методик исследования идентичности, особенно этнической; для филолога, например, представляются интересными работы психолога Н. М. Лебедевой<sup>2</sup> по описанию динамики идентичности русских старожилов Закавказья в «эпоху перемен» конца XX в.

Конфессиональная идентичность как главная характеристика верующего или религиозного сообщества может служить либо отправной точкой, либо результатом конфессиональной *идентификации* или *самоидентификации* как процессов поиска, нахождения и демонстрации идентичности. Идентичность и идентификация, являясь частью конфессионального сознания, связаны с самыми разными элементами культуры и вовлекают их в пространство осознания, или рефлексии. Понятие (само)идентификации подразумевает наличие агента этого действия — идентифицирующего субъекта, а также объекта идентификации, которым в частном случае является сам идентифицирующийся. Субъектами и одновременно объектами идентификации могут быть индивиды и группы. Именно тогда мы говорим о самоидентификации и входим в область индивидуального или группового самосознания. Рассматриваемое понятие с необходимостью требует указания на область идентификации (этническую, психологическую, профессиональную, конфессиональную и пр.)<sup>3</sup>, а также на средства и способы проявления — идентификаторы. Итак, в лингвистическом смысле термин *(само)идентификация* представляет собой предикат с четырьмя семантическими местами: 1) субъект, 2) объект, 3) область или аспект, 4) идентификаторы<sup>4</sup>. Остановимся подробнее на последнем.

Идентификаторы можно разделить на два главных вида: а) внешние (видимые, слышимые, осязаемые) знаки; б) внутренние ментальные образования, обычно скрытые от глаз и ушей «чужих», что иногда важно для самоидентификации конфессиональной.

Такое разделение представляется естественным и применимо к разным ситуациям, в частности к различным типам самоидентификации. Так, известный норвежский ученый Ф. Барт, анализируя этническую идентичность, указал «на два порядка культурного содержания этнической дихотомии: 1) воспринимаемые сигналы или знаки — дифференциальные признаки, которые люди находят у других и высказывают сами для демонстрации идентичности (платье, язык, жилище); 2) фундаментальные ценностные ориентации: нормы нравственности и стандарты оценки поведения»<sup>5</sup>.

Если внешние знаки, имеющие семиотическую идентифицирующую функцию, в частности демонстрационную, могут быть выражены в самых разных культурных кодах — предметном, поведенческом, музыкальном и др., в том числе и вербальном, то внутренние ментальные образования, представляющие «фундаментальные ценностные ориентации» (Барт), для того чтобы стать понятными в общении со «своими», а также для объяснения

«чужим» или «другим», нуждаются прежде всего в вербализации. В сфере конфессиональной идентификации такое разделение идентификаторов особенно очевидно, значимо, и самими носителями конфессиональной культуры «вынесено» в вербальные тексты в виде устойчивых формул. Так, в любой другой конфессиональной культуре выражением универсальной оппозиции «свое–чужое» является прежде всего озвученное в культуре противопоставление «своя вера — чужая вера», а также вербально выраженная оппозиция «наружное–внутреннее/сердечное/душевное». Такая оппозиция объясняет не только указанное выше деление идентификаторов на два вида, но и использование внешних идентификаторов в качестве маски (ложной идентификации) для сокрытия истинной, внутренней веры. В XIX в. довольно часты были случаи временного ложного перехода из молоканства или старообрядчества в синодальное православие посредством принятия его внешних идентификационных знаков (посещение православной службы, ношение креста и пр.). Все такие ситуации были связаны с государственным и церковным преследованием раскольников и сектантства.

Советское время принесло другую напасть: все без различия религиозные общности стали нежелательными маргиналами. И старообрядцы, и «новообрядцы», или «никониане», как и представители народного протестантизма (духоборцы, молокане), вынуждены были скрывать внешние знаки своей конфессиональной идентичности, к которым относятся и религиозные обрядовые практики. Люди боялись ходить в церковь, крестить детей, отмечать церковные праздники, носить крестики, собираться для моления в частных домах (например, в 1970-х гг. беспоповцев поморской веры в деревнях Верхокамья штрафовали за проведение в частном доме служб в двенадцатые праздники).

Оставались внутренние конфессиональные идентификаторы: осознание, что является грехом; понимание, что нужно исполнять Божьи заповеди; иными словами, сохранялись нравственные христианские ценности. Для самодостаточных конфессиональных культур, то есть тех, которые для своего воспроизводства не нуждались в поддержке извне и которые изначально были маргиналами, было привычным хранить в коллективной памяти не только внутренние идентификаторы, но и внешние (визуальные или слуховые) идентификационные знаки — такие, например, как обрядовое пение во времена, когда оно запрещалось. С другой стороны, притеснения советского времени способствовали сближению разных конфессиональных направлений и стимулировали их объединение в обрядовых практиках, когда такое стало возможным. Во многих селах, где жили и старо- и новообрядцы и где в 1930-е гг. были закрыты церкви, похоронный обряд (отпевание покойника и той и другой веры) совершали старообрядцы, сумевшие сохранить соответствующие знаки своей идентичности на протяжении нескольких веков противостояния официальному православию. Мне приходилось присутствовать на панихидах, проводимых старообрядцами по просьбам «новообрядцев» на Севере (Зимний берег Белого моря) и во Владимирской обл.

Другой пример. На рубеже XX и XIX вв. в одном из сел Саратовской обл. на воскресную службу собирались вместе молокане и православные. Они читали Библию и общие для православных и молокан христианские молитвы, пели православные песнопения и молоканские псалмы, объясняя при этом, что «Бог один, хотя веры разные». Был ли этот своеобразный «народный экуменизм» размытием конфессиональной идентичности? Вряд ли, поскольку собравшиеся для воскресного моления вполне осознанно чередовали молоканские и православные песнопения, обозначая это чередование словесно: «Ну, наш псалом спели, а теперь, Марья Ивановна, начинай вашу Херувимскую», а также проводили некоторые дискуссии по конфессиональным вопросам. Например, православные спрашивали молокан, почему они не признают Богородицу, и получали ответ, что они, молокане, признают ее и почитают как мать Спасителя, но ей не поклоняются, так как поклоняться можно только одному Богу в трех лицах, который для всех христиан един.

При описании статусов идентификационных знаков полезно обратиться к представлениям носителей конфессиональной культуры о том, как эта культура устроена. В моей беседе с одним из молоканских беседников (проповедников) обнаружилось, что в культуре следует различать три уровня: уровень *Закона*, уровень *Обряда* и уровень *Порядка*. Над уровнем Закона стоит *Истина*, непосредственно человеку недоступная. Как оказалось, это членение продуктивно при описании самых разных конфессиональных культур. Уровень *Закона* включает в себя догматику и связанные с ней правила, заповеданные Богом; Закон может быть изменен только самим Богом. *Обряд* также есть божественное установление, он дан человеку для усвоения Закона и является его овеществлением через богослужение и связанные с ним действия, в том числе и речевые. Однако память человеческая несовершенна, а потому обряд может со временем меняться. *Порядок* есть установления, принятые человеческим обществом для удобства совершения *Обряда* и исполнения *Закона*. *Порядок* может быть изменен людьми, если это необходимо для жизнеустройства. Можно предположить, что для конфессиональной самоидентификации индивида или группы могут использоваться элементы всех трех уровней, хотя предпочтительным все же является обращение к уровням Закона и Обряда (обрядовым практикам). Действительно, структура богослужения, содержащая Закон в Обряде, — одно из самых главных средств идентификации конфессиональных общностей. Указания на самые разные обрядовые практики в конфессиональной культуре также могут служить средством самоидентификации<sup>6</sup>. Однако иногда и мелочи человеческого *порядка* могут стать идентификационными знаками, особенно когда они относятся к разным территориальным вариантам какой-либо культуры. Так, старообрядки часовенного согласия Тувы, как это принято у старообрядцев, носят платки, закрывающие голову и часть лба очень плотно. Молодой старообрядец женился на старообрядке своего согласия, но из Уругвая. Она также носила платок, но на затылке, чем вызывала недовольство своих тувинских единоверок. На вопросы «как так можно?» отвечала простодушно: «У нас круглый год очень жарко, и все

так носят». Постепенно все привыкли и примирились с уругвайским обычаем (устное сообщение исследовательницы Е. А. Рукавицыной).

Перейдем теперь к связи идентичности и устных текстов конфессиональной культуры. Устная культура включает в себя как фольклорные, то есть коллективные, тексты, которые в народном сознании являются анонимными и передаются от поколения к поколению устным путем, так и индивидуальные высказывания на любые темы, в том числе конфессиональные. Остановимся сначала на текстах фольклорных. Здесь можно отметить два главных отношения между идентичностью и фольклором. Первое — отношение порождения: конфессиональное сознание, в котором реализуется идентичность, стимулирует создание новых текстов, так или иначе ее выражающих. Второе отношение — влияние конфессионального сознания на структуру и функционирование бытующего в конфессиональной культуре этнического фольклора. Главным образом здесь мы имеем дело с трансформацией традиционных этнических текстов как в их структуре, так и в функционировании. Иными словами, конфессиональное сознание, или идентичность, является генератором одних текстов и трансформатором других. Рассмотрим эти две ситуации подробнее.

Что касается старообрядцев, то в богослужбной сфере они не выходят за рамки традиционных жанров. Можно сказать, что они не создали каких-либо новых жанров, специфических именно для старообрядчества. Однако в сфере духовных стихов — жанра, известного задолго до раскола, — старообрядцами создано много новых текстов, и практически все они имеют отношение к выражению идентичности старообрядцев. Таков, например, известный стих об осаде царскими войсками Соловецкого монастыря — одного из последних оплотов старообрядчества. Таковы стихи о протопопе Аввакуме, о боярыне Морозовой, до сих пор очень популярные среди старообрядцев, особенно поповцев. Эти стихи о своей истории и о своих вождях безусловно способствовали укреплению идентичности, основанной на противопоставлении «наши–не наши», или «свой–чужой».

У духоборцев сформировался постепенно корпус устных богослужбных текстов, называемых псалмами, которые можно назвать фольклорными (авторство большинства из них не ясно, сами духоборцы считают, что псалмы сочинены их вождями). Псалмы как совокупность не имеют аналогов, хотя отдельные тексты являются вариантами старообрядческих духовных стихов, другие близки или практически идентичны текстам Библии, а часть псалмов представляет собой изложение духоборческого учения в вопросно-ответной форме. Псалмы *твердили*, то есть сознательно заучивали «из уст в уста» с малых лет, — в отличие от стихийного усвоения мирских песен, коих в духоборческой культуре огромное количество. Тем не менее в принципиально устной культуре духоборцев происходили стихийный отбор и некоторая трансформация псалмов: лучше запоминались псалмы без церковнославянизмов, а псалмы, насыщенные церковнославянизмами, забывались или искажались. Псалмы, которые читались и до сих пор читаются на молении,



распределяются по исполнителям; у каждого читающего псалмы существует свой набор текстов, и каждый раз на богослужении происходит видимая и слышимая реализация устной коллективной памяти. Напевы духовоборческих псалмов оригинальны, не имеют аналогов в других конфессиональных группах и являются результатом коллективного устного творчества. У духовборцев существуют еще тексты, называемые *стишками*. Это функциональный аналог русских духовных стихов.

У молокан подавляющее большинство псалмов имеют книжный источник — Библию, у так называемых молокан-прыгунов к Библии добавляются тексты из книги «Дух и Жизнь», составленной из сочинений молоканских пророков, самым знаменитым из которых является М. Г. Рудомёткин — основной автор книги. Псалмами называют тексты из самых разных книг Библии, а не только из Псалтыри, которые поются на богослужении. Распевают их особым способом — после торжественного провозглашения каждой строки *сказателем* или *проказчиком*. Напевы псалмов также оригинальны; в настоящее время исследуется их связь с напевами русских народных песен<sup>7</sup>. Таким образом, можно говорить об особом жанре молоканских псалмов. Кроме того, существуют молоканские духовные песни, имеющие устные народные словесные и музыкальные источники. Последний американский сборник — «Сионский песенник» — насчитывает более 1200 песен. Их также можно считать некоторым аналогом духовных стихов: они исполняются главным образом вне богослужения.

Практически все типы коллективных песнопений, созданных конфессиональными группами, являются сознательными актами самоидентификации.

Самоидентификация молокан выражена также в текстах преданий о вожде Семене Уклеине, о пророках молокан-прыгунов, о страданиях первых переселенцев из Средней России в Закавказье, ибо всегда это рассказы о верности своей вере.

Что касается индивидуальных высказываний о своей идентичности или о конфессиональном сознании, то это тексты самоидентификации, в которых могут использоваться самые разные идентификаторы. Такими идентификаторами, например, являются конфессионимы (названия группы по конфессиональному признаку), внутренняя форма которых может быть разъяснена в акте идентификации или самоидентификации. Так, название *молокане* было дано церковными руководителями секте, члены которой нарушали пищевые запреты православных: они пили молоко и употребляли молочные продукты в постные дни. Сами же молокане считают это название своим, ссылаясь на Второе послание апостола Петра, в котором сказано, что учение Христа есть *чистое словесное молоко*. Название *духоборцы* также было дано церковными деятелями людям, которые отрицали иерархию священства, и духоборцы это название, как уже указывалось выше, весьма находчиво переосмыслили. Интересные сведения об использовании конфессионимов старообрядцами-липованами можно найти в книге А. А. Пригарина<sup>8</sup>.

В настоящее время у духоборцев и молокан, возвратившихся на свою историческую родину Россию из Закавказья, противопоставление «наши — не наши», включающее этнический фактор, постепенно стирается. Говоря о местных русских, духоборцы и молокане, проживающие теперь в Тульской обл., называют их *русскими православными* или просто *православными*, считая себя русскими, но другой веры. Тем самым содержание своей идентичности у тех и других несколько изменилось. Духоборцы стараются ее сохранить главным образом через внешние идентификаторы. Это одежда, особенно женская, одеваемая теперь только на моление; пение псалмов, которых, однако, в активном обороте становится все меньше и меньше. Многие духоборцы крестят своих внуков в православной церкви, тем самым разрушая основы духоборческого учения. По-видимому, прежняя идентичность духоборцев терпит крушение.

Молокане, для которых общение с Библией было привычным почти в каждой семье, имеют больше возможностей через внутренние идентификаторы сохранять свое конфессиональное сознание даже в условиях рассеяния. Однако и здесь молодежь, особенно в городах, постепенно отходит от веры и традиционных запретов, например пищевых. Для музыкально одаренных людей притягательным остается молоканское псалмопение; возможно, что оно задержит центробежное движение молоканской культуры и заставит задуматься о каких-то новых путях и способах конфессиональной самоидентификации.

Остановимся кратко на бытовании традиционных русских фольклорных жанров в конфессиональной культуре. В ней под влиянием конфессионального сознания эти жанры претерпевают существенные изменения, причем наряду с некоторыми общими тенденциями в каждой конфессиональной культуре изменения имеют специфические особенности. Так, во всех трех культурах запрещалась инструментальная музыка, а также хороводы и пляски, ибо они «от дьявола». Что же касается песенных жанров, то у каждой из трех культур были свои пути их трансформации и редукции. Старообрядцы на русском Севере в силу своего традиционализма оказались лучшими хранителями русских былин; прекрасные записи их на Печоре были сделаны в 1960-е гг. именно от старообрядцев поморского согласия. Традиционные лирические песни у молокан были вытеснены духовными песнями, которые поют в самых разных ситуациях, часто в застолье. У духоборцев и молокан сохранилось много разнообразных заговоров, называемых молитвами; все они направлены «на добро»; отсутствуют заговоры вредоносные, в том числе присушки; в текстах заговоров не упоминаются православные святые (у молокан не упоминается и Богородица), кроме заговоров, недавно заимствованных от «русских».

Следует также отметить мощный пласт герменевтических текстов, также специфический для каждой из групп. Духоборцы толковали свои иносказательные псалмы, молокане — Библию; старообрядцы пересказывали и толковали тексты Отцов Церкви и создали полемическую литературу, на-

правленную не только против никониан, но и отражающую споры между многочисленными согласиями и толками.

Итак, не только специфически конфессиональный, но и общерусский фольклор, функционирующий особым способом, является идентификатором, маркером идентичности группы. Ту же роль выполняют и многочисленные устные и письменные «тексты о текстах», то есть принятые в каждой конфессиональной группе интерпретации священных текстов, поддерживающие ее идентичность и сплоченность.

---

<sup>1</sup> Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. Авторы: С. Г. Вургафт, И. А. Ушаков. М.: «Церковь», 1996.

<sup>2</sup> *Лебедева Н. М.* Социальная психология этнических миграций. М.: Российская Академия наук, Институт Этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 1993; *ее же.* Новая русская диаспора. Социально-психологический анализ. М.: Изд. ИЭА РАН, 1995.

<sup>3</sup> См., например: *Губогло М. Н.* Идентификация идентичности: Этносоциологические очерки. М., 2003.

<sup>4</sup> *Никитина С. Е.* Об идентификации и самоидентификации русских конфессиональных групп // Текст славянской культуры. К юбилею Людмилы Александровны Софроновой. М.: Институт славяноведения РАН, 2011.

<sup>5</sup> Этнические группы и социальные границы. М., 2006. С. 16.

<sup>6</sup> *Львов А. Л.* Простонародное движение иудействующих в России XVIII–XX веков (методологические аспекты этнографического изучения). Дисс. ... кандидата исторических наук. СПб., 2007.

<sup>7</sup> *Савельева Н. М.* Проблемы формы в русской народной песне. Дисс. ... доктора искусствоведения. Гл. 3. М., 2011.

<sup>8</sup> *Пригарин А. А.* Русские старообрядцы на Дунае. Одесса; Измаил; Москва: «СМИЛ–Археодоксия», 2010.

## Литература

1. *Губогло М. Н.* Идентификация идентичности: Этносоциологические очерки. М., 2003.

2. *Клибанов А. И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М.: «Наука», 1973.

3. *Лебедева Н. М.* Социальная психология этнических миграций. М.: Российская Академия наук, Институт Этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 1993.

4. *Лебедева Н. М.* Новая русская диаспора. Социально-психологический анализ. М.: Изд. ИЭА РАН, 1995.

5. *Львов А. Л.* Простонародное движение иудействующих в России XVII–XX веков (методологические аспекты этнографического изучения). Дисс... канд. ист. наук. СПб., 2007.

6. *Никитина С. Е.* Об идентификации и самоидентификации русских конфессиональных групп // Текст славянской культуры. К юбилею Людмилы Александровны Софроновой. М.: Институт славяноведения РАН, 2011.

7. *Никитина С. Е.* Устные жанры в конфессиональной культуре (старообрядцы в сопоставлении с молоканами и духоборами) // Русские старо-

обрядцы. Язык, культура, история. Сборник статей к XIV съезду славистов. М.: «Азбуковник», 2008.

8. *Пригарин А. А.* Русские старообрядцы на Дунае. Одесса; Измаил; Москва: «СМИЛ–Археодоксия», 2010.

9. Русские старожилы Закавказья: молокане и духоборцы. М.: Издательство Института этнологии и антропологии РАН, 1995.

10. *Савельева Н.М.* Проблемы формы в русской народной песне. Дисс... докт. иск. Гл. 3. М., 2011.

11. Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. Авторы: С. Г. Вургафт, И. А. Ушаков. М.: «Церковь», 1996.

12. Фактор этноконфессиональной самобытности в постсоветском обществе. М., 1998.

13. Этнические группы и социальные границы. М., 2006

*А. В. Ромодин*

## **Идентичность музыканта в контексте народного профессионализма**



Идентичность может пониматься по-разному. Существует множество идентичностей. В понятие «этническая идентичность» вносится подчас политический оттенок. В наше время особенно модным становится поиск подобных идентичностей. Нередко происходит подмена: острота одних проблем, преобразаясь, переносится в плоскость совершенно иную, подразумевающую «национальность», «народность» и прочие сходные категории. Между тем, известно, что эти понятия имеют весьма позднее происхождение<sup>1</sup>. «Нация» — изобретение Великой французской революции, поиск «народности» — неотъемлемый атрибут больших и малых освободительных движений. Одновременно подоб-

ная терминология свойственна колониальным, империалистическим взглядам. Прежде всего, она связана с государственными представлениями, понимаемыми как первостепенные. Вообще же, есть что-то «припечатывающее», «сковывающее» в идее идентичности. Существует большая степень императива, «навязывания» в этой идее, особенно если в ней преобладает политика, идеология. Впрочем, можно отвлечься от этнической, этнокультурной идентичностей и рассмотреть другие, конкретные, потому и более спокойные, их проявления. Действительно, все факторы и реалии культурного мира всегда каким-нибудь образом обозначаемы, называемы, отграничиваемы. В предлагаемой статье мы обращаемся, главным образом, к так называемой профессиональной идентичности. Попробуем увидеть, в каких аспектах, свойствах народные музыканты обособляются в качестве особой профессиональной группы. Рассмотрение подобной специализации невозможно без обращения к личностному плану, составляющему фундамент, сущность любой культуры. Идентичность индивидуальная — это такой феномен, который не только неминуемо присутствует в реальной жизни и в действительном творчестве, но и в отвлеченное рассмотрение вносит прямой свободный элемент, раскрепощая собой и анализ, и аналитика.

В народной традиции обнаруживаются разнообразные идентичности, например возрастные, гендерные, групповые, диалектные, локальные, национальные<sup>2</sup>. Все эти признаки, смыслы во многом противопоставлены друг другу. Но и внутри них самих выявляется феномен двойственности, свойственный традиционной культуре в целом и представляющий ее корневое, фундаментальное начало. Для понимания профессиональной идентичности музыкантов все подобные противопоставления имеют чрезвычайное значе-

ние. В творчестве, жизни исполнителей кардинальную роль играет взаимодействие личностного и традиционного начал<sup>3</sup>. В самой культуре присутствует феномен двуплановости, существующей на разных содержательных уровнях. В свое время И. И. Земцовским была предложена даже организующая этническую культуру своеобразная «солнечная система», состоящая из различных коррелятивных пар, построенных по принципу противоположения<sup>4</sup>. В качестве доминантного признака в схеме выступает *традиционность*. Однако же, все свойства культуры обязательно присутствуют в человеке<sup>5</sup>. При рассмотрении той или иной идентичности необходимо поэтому учитывать те свойства традиции, которые показывают ее неоднозначность, эластичность, многоплановость. Профессионализм музыкантов, с одной стороны, представляя определенную культуру, обладает соответствующим, присущим только ей, кругом особенностей. С другой стороны, в инструментальной, например, традиции профессиональные свойства, выраженные предельно ярко и отчетливо, объединяются в многоплановую, у различных народов по-разному скоординированную, разветвленную систему<sup>6</sup>.

Самые разнообразные виды и формы традиционной музыки и музицирования обладают в той или иной степени элементами профессионализма. Отношение же к самому феномену профессионализма у различных фольклористов и этнографов неодинаковое, неоднозначное. Не вызывают дискуссий сложнейшие формы традиционной музыки Востока — так называемое устно-профессиональное искусство, например макомат, имеющий многочисленные этнические версии музицирования (с разными названиями у арабов, персов, азербайджанцев, таджиков, узбеков, туркмен, уйгуров). Индийские исполнители раги, казахские кюйши, башкирские кураисты, киргизские комузисты, тувинские, якутские, алтайские мастера горлового пения — все они, без сомнения, выдающиеся профессионалы. Сюда же отнесем и эпических сказителей, представителей разных народов, чьи выдающиеся умения следует признать высокопрофессиональными<sup>7</sup>. Однако, если мы обратимся и к другой — фольклорной ветви традиционной культуры — к народным певцам, казалось бы, безыскусно выражающим себя в творчестве, то здесь мы также увидим и элементы истинного мастерства, и неувядаемые шедевры искусства. Сольные или коллективные, вокальные или инструментальные, ранние или поздние по происхождению формы музыки и музицирования — все они, при всех различиях, отмечены незаурядными умениями их творцов. Все они содержат художественные свойства и качества, которые и представляют собой суть настоящего творчества, отображая собой одновременно и главный, корневой признак профессионализма — высокое мастерство.

Каждый исполнитель выражает в своем искусстве и себя, и собственную культуру. Всюду обнаруживается традиционная стилистика. Но и личностный импульс присутствует. Музыкант находится в постоянном поиске — многоаспектном, разноплановом. Можно сказать, что непрестанно, непреклонно ищется идентичность совершенно особого рода — *идентичность музыканта*. В народной культуре, предполагающей равновесие личностного

и традиционного начал, важнейшим становится поиск своего — локального — звука, стиля, голоса. Множество факторов и аспектов культуры включается сюда: ритуал, обычаи, особенности диалекта, местная артикуляция, выраженная не только в произношении, но и в движении, мимике, жестикуляции. Огромную роль приобретает особое, мифологическое сознание, свойственное любым представителям традиции — певцам, музыкантам, слушателям. Весь этот культурный комплекс с различными его сторонами и планами обязательно отображается в исполнительском умении музыканта, закладывается в детстве, становясь важнейшим элементом, атрибутом его *профессионального* мастерства. Личностные свойства, творческие пристрастия и знания, особенности традиционной среды — все эти факторы, переплетаясь, создают основу художественного мышления народного музыканта. И все они получают продолжение в звуке — в манере игры (или пения), в исполнительских приемах, наконец в целостной форме — особой структуре, живой, эластичной, импровизационной, пребывающей в контексте бесписьменной традиции. Умение общаться с людьми, находить моментальный человеческий и творческий отклик — важнейший элемент народного музыкального профессионализма. Застывший, закреплённый текст отсутствует в бесписьменной культуре, поэтому и сам исполнительский процесс понимается как текст. Более того, его границы существенно расширяются. Традиционный человек и свою собственную жизнь мыслит своеобразным текстом, полагая и реализуя ее предельно интенсивно, творчески напряженно. Некая иллюзорность постоянно сопутствует подобному существованию. Ее истоки — в ирреальности мифологического сознания. Ее результаты — в формах музыки и музицирования. Степень и качество ее обнаружения — в особом профессионализме, присущем человеку архаической культуры, исполнителю, творящему по нормам бесписьменной традиции<sup>8</sup>.

Итак, происходит непрерывный поиск человеком той идентичности, которая непосредственно связана с творчеством, с музыкой. На различных примерах, при разнообразии отдельных случаев, в сольных, ансамблевых ли проявлениях обнаруживается особый феномен — художественный поиск, глубинно присущий создателю народного искусства. Творческий поиск — многоаспектный феномен. Традиционным музыкантам свойственны самые разные способы его совершения. Ищут наиболее близкие своим индивидуальным наклонностям инструменты, изобретают все новые художественные нюансы в манере игры, находят органичные для себя приемы исполнительского поведения. Ведут, наконец, целенаправленный поиск творческого внутреннего «я»<sup>9</sup>. Все вышеназванные аспекты объединяются центральным, узловым качеством и смыслом — поиском идентичности. Несмотря на многочисленность нитей, связывающих традиционного человека с культурой, он остается всецело в пределах собственной «самости». Музыкант, призванный к выполнению различных ритуальных ролей (распорядитель, ведущий, знаток обряда), эти важнейшие функциональные роли реализует все же, главным образом, в тембре, интонации — как творец, как создатель звучания.

Магия поведения подчиняется магии звука. Разнообразные способы поиска идентичности оказываются профессиональными исполнительскими методами музыкантов. И наоборот, сами эти методы способствуют нахождению искомой идентичности. Если поиск можно представить себе относительно материальной стороной идентичности, оформляющей ее внешнюю оболочку, то ее внутреннее наполнение подразумевает эфемерную, но мощную скрепляющую сущность — постоянно отыскиваемую идею свободы. Конечно, музыканты неуклонно — в самом деле — реализуют в звуке собственные представления. Но подразумевается здесь и глубинная цель — вольное творческое самовыявление. Личностная свобода, рождающая у народных художников особенную — артистическую — инициативу, оказывается как бы противопоставленной традиционным установкам и ограничениям<sup>10</sup>. Любой человек, создающий искусство, по-своему уникален, неповторим. В полной мере эта персонализация относится и к бесписьменной традиции. В народной культуре оригинальность, самобытность художника порождается и подкрепляется той свободой, которая не скована чрезмерно жесткими социальными запретами, механически принимаемыми нормами и стереотипами, действующими в творчестве и восприятии. Существует обширный круг факторов, соотносящих феномен художественной свободы музыканта как с особенностями его личности (характером, темпераментом, исполнительским почерком), так и с традицией в целом. Среди них: активность индивидуального творческого побуждения, оказывающегося подчас мощнее строгих обрядовых требований; соотношение различных типов музицирования и видов искусств, в их самостоятельности и в соотношении, неизменная свобода в осуществлении собственно музыкальной формы.

Итак, идентичность музыканта порождается тремя многоаспектными взаимодействующими планами, выраженными в действии и сознании исполнителя: творческим поиском, свободой, двойственностью культурных инициатив. Все эти планы реализуются в профессиональной практике музыкантов, образуя одновременно и глубинные свойства их мышления. Множество способов, которыми пользуются традиционные исполнители, находятся именно в обозначенных пределах. При этом музыканты следуют двумя путями, основываясь на постоянстве сочетания интуиции и опыта, на соединении бессознательного и осознанного. В умении реализовывать подобные планы заключается основа, «технологическая» канва искусства народных музыкантов. Все же для традиционных исполнителей характерна опора на бессознательное. На первый план выступает интуиция, становящаяся особым исполнительским приемом, первостепенным профессиональным методом. Уже в детстве, в первую очередь при «контактных» способах обучения, подразумевающих соприкосновение рук, музыкант учился ощущать, «нащупывать» инструмент, приобретая необходимое умение — готовность к артикуляционно-психологическому поиску. «На гармонии надо так играть, чтоб щупать ее. Я хочу превзойти тех музыкантов. Просто — щупаю, щупаю!» (Ивлев И. И.; Витебская обл., Городокский р-н, д. Бычиха). Скрытые арти-



куляционные ощущения, «нащупывания» становятся основополагающим творческим методом народных исполнителей. Многолетний собственный «осозательный» поиск с отчетливостью выразил северобелорусский гармонист в своем высказывании. Наружно проявляемые исполнительские движения, жесты зарождаются в сознании музыканта, «нащупываются» невидимо, чувственно-артикуляционно. Внутренний импульс организует внешние звуковые очертания. Интуитивные формы обучения практиковались повсеместно и разнообразно: от наблюдения — до игры «на язык», и «про себя», и даже во сне.

Не только у музыкантов-инструменталистов, но и у певиц, и у плакальщиц, существовали способы «ухода в себя», медитативные, созерцательные. Девочки шести лет отроду учились голосить в одиночестве, в поле, во время пастьбы. Опытные плачеи удалялись в лес, причитывая в одиночестве, выплакивая горе, общаясь с потусторонним миром. Так же певицы: пели на природе, не только в группах, но и сольно. Кроме «ухода» от внешнего мира здесь была и цель сблизиться со стихией, обратиться к неземным силам. Но все эти задачи решались с помощью определенного комплекса внешних и внутренних исполнительских способов и душевных импульсов, с регулярностью, в течение многих лет, превращаясь, таким образом, в профессиональные методы творческих осуществлений. Наряду с использованием обычных певческих приемов: взятием звука, игрой тембров, посылом голосов, присутствовали скрытые, интуитивные душевные движения. И, конечно, это была настоящая школа мастерства. Между тем, и в собственно функциональном плане реализовывался порой истинный музыкальный профессионализм. Известны случаи вокального сопровождения жатве особенно умелой певицы. Исполнительница при этом не жала вовсе, только пела, получая впоследствии особую плату за свою работу (Псковская обл., Усвятский р-н, д. Лысая гора). Создавался целый синкретический круг взаимосвязанных, сцепленных друг с другом ситуативных элементов: труд, обрядовое действие, звучащее событие — коммуникативный акт, воплощенный в сольном типе музицирования и, очевидно, профессиональной форме выражения. Весь этот ритуальный комплекс порождался и управлялся незаурядной творческой инициативой. Внутренние ее черты глубоко психологичны. Внешняя ее нацеленность — сакральное обращение. Скрепляющая основа — специализация участников действия. Стихийность мастерства у представителей бесписьменной культуры выражен именно в безграничной способности к интуитивному, спонтанному творчеству<sup>11</sup>. Именно в нем — узел, корень, форма бытия народной традиции. Интуитивное схватывание материала вместе с тем представляет собой и главенствующий принцип народного профессионализма.

Творчество традиционных музыкантов всегда — косвенно или непосредственно — связано с природой. В любых видах и жанрах чувствуется предельная степень естественности, органичности. Музыкант «оживляет» форму. Календарные песни, кличи, причитания напрямую обращены к природной среде. Другие виды не предполагают спонтанной, биологической

мощи звучания, однако и в них природное начало проступает. «Оживление» материала — еще один первостепенный способ профессионального овладения традицией. Реализуется он через максимальное личностное выражение. Важнейшие планы — интуиция, оживление, личность — смыкаются, образуя самый глубокий, сущностный слой идентичности народного музыканта. Акт искусства предполагает не только овладение материалом. Технично-исполнительские средства не становятся самоцелью, несмотря на то, что среди музыкантов и певцов можно найти немало выдающихся виртуозов. Кроме того, даже не формотворчество, понимаемое отдельным, автономным феноменом, оказывается кардинальной целью традиционного музицирования. Идея ищется на личностном, подсознательно-психологическом уровне. Концепция основывается на обнаружении и преподнесении глубокой звукотворческой правды. К особым профессиональным методам традиционных музыкантов можно отнести поиск творческих (подчас конфликтных) состояний, вписываемых в различные (также порой контрастные) ситуации. Используются исполнительские приемы побуждения — отстранения (активная экспрессия — глубокое созерцание). Различного рода взрывным психологическим операциям нередко сопутствует сдержанное, чуть ли не хладнокровное внешнее поведение во время игры или пения. Подобные способы типичны для народных профессионалов, представляя собой своеобразную «визитную карточку» их идентичности.

В рассмотренных аспектах, характерных для традиционного профессионализма, содержатся универсальные черты, многие из которых можно распространить достаточно широко. Конечно, у каждого сообщества, группы, этноса, как и у вообще любой яркой индивидуальности, обнаружатся оригинальные, типичные только для этих локальных случаев, выражения и свойства. Традиционной культуре, однако же, вообще присуще глубочайшее гуманистическое начало. Черты его обязательно выявятся, проступят в том или ином качестве у представителей любого этнического музыкального стиля. Более того, эти черты гуманизма даже предстают своего рода приемом, обязательным качеством, признаком профессионального звукотворчества. Есть нравственный идеал, выраженный в темброинтонации. Этот идеал обязательно выразит музыкант, обладающий профессиональным мастерством. Тем не менее, гибкость, эластичность традиционного мироощущения допускает отклонение от нормы. Полное, беспредельное обладание *идеальным* не может присутствовать у каждого. Традиционная среда щадит своих представителей. Несовершенство допускается. Дозволяются искажения, неточности. Личностные противоречия, несовершенства признаются, понимаются. Традиционное сознание проявляет ту терпимость, которая становится колоссальной порождающей силой. Именно в подобной гибкости — истоки творчества народных музыкантов. Индивидуальная манера, подчас шероховатая, порой необычная, но всегда — самобытная, яркая, естественным образом вплетается в стилистическую традиционную канву. Художественный метод музыкантов, замешанный на глубине внутренних выявлений, пред-

полагает персональную краску, обнаруживающую случайность, вольность. Сосуществуют аккуратность и неаккуратность, точность и неточность, сдержанность и страсть. Идентичность музыканта, двойственная, диалектичная, отображает собой идеал традиции, содержащий глубочайший гуманистический подтекст; тот допускающий неправильность идеал, в котором и отображается сущность самого высокого искусства. Исполнительские «зазубрины», отвергающие чрезмерную стерильность, порождаются органичностью, природностью высказывания. Звучание может быть при этом различным, контрастным: от выражения монотонного, строгого до импульса взволнованного, лихорадочного. Нетемперация, свободный мелодический строй, вольности ритма, жесткость тембровых посылов представляют собой особый — природный — творческий комплекс. Экспрессия, интуиция, инсайт — все средства подвластны народному музыканту, и, включаясь в его профессиональный арсенал, одновременно свидетельствуют об его идентичности.

---

<sup>1</sup> См. об этом в ставшей классической монографии: *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества: Размышление об истоках и распространении национализма. М., 2001. Пер. с англ. В. Г. Николаева.

<sup>2</sup> И. П. Виндгольцем в устной традиции казахстанских немцев выявлены «этнодиалектные, половозрастные, ситуативные фольклорные группы и семейные фольклорные круги». См.: *Виндгольц И. П.* Фольклорная группа в локальной традиции (на материале немецкой песенной культуры села Кирово Карагандинской области): Автореф. дис. ... канд. искусствоведения. Л., 1986. С. 7; *его же.* Музыкально-социологическая концепция фольклорной группы (Определение. Структура. Понятийный аппарат) // Немцы России. Песня. Музыка. Обряд. Саратов, 2011. С. 292–316.

<sup>3</sup> Об обнаружении в существовании музыкантов целого спектра разнообразных факторов двойственности, противоречивости, амбивалентности подробнее см.: *Ромодин А. В.* Северобелорусские музыканты. Двойственность творческого мира. Судьбы и традиция // Традиционная культура. Поиски. Интерпретации. Материалы. СПб., 2006. С. 9–18. Контрастные стороны выражены в противопоставлениях сольного и ансамблевого, индивидуального и коллективного, ритуального и повседневного, типологического и оригинального, психологического и поведенческого, лирически-созерцательного и гротескно-игрового содержательных планов-начал. Этот обширный — внешний круг факторов между тем сам по себе противопоставлен внутреннему — личностному существованию музыканта.

<sup>4</sup> См.: *Земцовский И. И.* Народная музыка и современность: К проблеме определения фольклора // Современность и фольклор. М., 1977. С. 28–75.

<sup>5</sup> В противопоставлении личностного, свободного и общепринятого, установленного; женского и мужского; «низового» (обрядового) и профессионального; вокального и инструментального; исполнительского (моторно-двигательного) и формообразующих планов — во всех этих противоположных сферах выявляется, в каждом случае по-своему, двойственность творческой жизни музыкантов в контексте традиции. См.: *Ромодин А. В.* О двойственности мышления народных музыкантов // Вопросы инструментоведения. СПб., 2010. Вып. 7. С. 68–71; *его же.* Двойственность творческого мышления традиционных северобелорусских цимбалистов // Северобелорусский сборник: Обряды, песни, наигрыши, плачи, ворожба. СПб., 2012. С. 143–167.

<sup>6</sup> «Профессионализм НИМ (народной инструментальной музыки. — А. Р.) реализуется на нескольких уровнях: психологическом, функциональном, социально-демографическом, структурно-стилевом»

(Мациевский И. В. Народная инструментальная музыка как феномен культуры. Алматы, 2007. С. 180).

<sup>7</sup> См.: Мациевский И. В. Народная инструментальная музыка как феномен культуры. Указ. изд. Гл. 4. С. 159–232.

<sup>8</sup> «За всеми текстами как превращенными объектами стоит нечто крайне существенное, но — *невидимое*. В этномузыкознании это — *этнослух* как инструмент музыкального мышления <...> В фольклористике это — *образ мысли* изучаемого человека / группы / общества / народа / локальной традиции / исторического периода, то есть это *мышление этнофора*, этика, философия и поэтика его мировосприятия». См.: Земцовский И. И. Апология текста. Музыкальная академия. 2002. № 4. С. 101–102.

<sup>9</sup> См.: Ромодин А. В. К проблеме многоаспектности художественного поиска традиционного северобелорусского музыканта-инструменталиста // Инструментоведение: Молодая наука. Сб. тез. докладов Международной инструментоведческой конференции. СПб., 1998. С. 55–58; *его же* О творческом поиске народных музыкантов // Временник Зубовского института. Лапинские мотивы: К 65-летию со дня рождения В. А. Лапина. СПб., 2008. Вып. 1. С. 54–65.

<sup>10</sup> Именно эти установки и ограничения обычно и прежде всего попадают в русло исследовательской мысли. Тем не менее, наиболее тонкие, неуловимые, «неявные» черты традиционной культуры также нуждаются в пристальном рассмотрении. Один из таких «невидимых» предметов исследования — феномен творческой эмоциональной свободы народного художника — может быть изучен с помощью самых разнообразных методов, на разных, подчас даже не совпадающих друг с другом содержательных уровнях, внутри различных научных контекстов. Подробнее об этом см.: Ромодин А. В. Художественные методы северобелорусского традиционного цимбального музицирования: Феномен творческой свободы // Традиционная культура: Научный альманах. 2006. № 1. С. 114–121.

<sup>11</sup> И. В. Мациевский вспоминает «часто приводимое Е. В. Гиппиусом в беседах со своими учениками и коллегами сравнение художественной самодеятельности и традиционного фольклора: самодеятельность — это организованное любительство, фольклор — стихийное мастерство». См.: Мациевский И. В. Основные проблемы и аспекты изучения народных музыкальных инструментов и инструментальной музыки // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка. М., 1987. Ч. 1. С. 12–13, сноска 13.

*А. Ф. Некрылова*

## **Этнический праздник в современных условиях**



Праздник — одна из важнейших составляющих культуры. Во все эпохи в жизни любого народа праздникам отводилась огромная роль, они сопровождали наиболее значимые, существенные моменты и периоды природных циклов и жизни коллектива, будь то государство, народ, религиозная община или семья.

Праздники были и должны быть разными по масштабам, адресу, содержанию.

В России существовала достаточно сложная система праздников. Выделялись праздники общегосударственные, общенациональные и местные; великие и скромные, строго обязательные и «полупраздники»; государственные и церковные; календарные, семейные; разовые (юбилеи) и постоянные, празднуемые из года в год; преимущественно женские или мужские, детские, молодежные, профессиональные и сословные и т. д.

К наиболее древнему пласту праздничной культуры относятся праздники календарные и семейно-родовые. Первые были приурочены к важным поворотным моментам годового круга — точки солнцестояния и равноденствия, смена времен года, что предопределяло время начала охоты, обработки земли, сбора урожая, замерзание водоемов и вскрытие их ото льда, периоды дождей и засухи и т. п. Вторые концентрировались вокруг основных событий в жизни человека: рождение, достижение половой зрелости, свадьба, похороны; смена статуса в семье и общине. Большая часть таких праздников опиралась на издревле присущее каждому народу свое видение и понимание окружающего мира, места и роли человека в космоприродном универсуме. Типом хозяйствования, традиционным укладом жизни, «мифологическим наследием», религиозными воззрениями и пр. был обусловлен взгляд на природные явления, годовой и суточный циклы, на взаимоотношения людей с миром животных и представителями мира горнего (высших божественных сил) и «запредельного» (обитателями «того света» и всякого рода нечистью). Разумеется, все это способствовало формированию особой системы праздников, где базовые, относящиеся к типологии составляющие (общие, к примеру, для населения, занимающегося земледелием и живущего в сходных климатических условиях) принимали локальные черты, обрастали местными вариантами, дополнялись заимствованиями от соседних народов и т. д.

Нельзя забывать о том, что праздник — социальное и культурное явление, в котором соединены две тенденции: неподвижности и обновления — то есть он одновременно ориентирован на прошлое и устремлен в будущее. Праздник исконно связан с традицией, всегда опирается на апробированное, устоявшееся, он постоянно стремится к возрождению и актуализации традиционного. Однако, по природе своей нацеленный на обновление, на будущее,

он всегда находится в оппозиции к той же традиции, способствуя ее развитию и обогащению. Поэтому праздник в значительной степени ритуализирован, обряден, но никогда не сводится к ритуалу или обряду, оставляя место новому, непредусмотренному, свободе проявления и сознательному выбору.

Еще одна существенная особенность праздника: являясь неотъемлемой частью культуры, он всегда был, есть и будет идеологизирован, лежит ли в его основе мифологический взгляд на мир, религиозный или сугубо прагматический. Агитация и пропаганда во время праздника использовались — и достаточно успешно — еще со времен Петра I.

В зависимости от этнокультурной и социокультурной ситуации праздник выполнял целый ряд важнейших функций: зрелищно-коммуникативную, воспитательную, эстетическую, информационную, этноидентификационную, направленную на объединение социума, эмоционально-компенсирующую, творчески-созидательную, развлекательную. По всей видимости, эти функции массового праздника никогда не исчезнут, различными могут быть только способы их осуществления и соотношение с другими функциями, порождаемыми конкретными условиями и требованиями времени.

Двадцатый век в достаточно устойчивую традицию народных праздников внес множество изменений. В России трижды менялась система праздников. Октябрь 1917 г., по сути, перевернул страницу со старыми календарными, в том числе этническими, праздниками, намереваясь создать совершенно новый, «красный» календарь. Даже Новый год с неперменной елкой был восстановлен отнюдь не сразу. Внедрялись праздники политические («новые святцы»), связанные с революционными событиями — Взятие Бастилии, День Парижской коммуны; «пролетарские» праздники — 1 Мая как «день международной пролетарской солидарности, день боевого смотра революционных сил международного пролетариата»; День рождения Рабоче-Крестьянской Красной армии, Основание Коммунистического Интернационала и пр. Содержание праздников сводилось к демонстрации успехов на уровне строительства социализма, чествованию «красных героев труда», высмеиванию «пережитков прошлого», в том числе традиционных обычаев и ритуалов, приверженности религии и т. д.

Затем революционные праздники отошли на второй план, кроме 7 Ноября и 1 Мая (этот праздник стал восприниматься несколько иначе), зато появились праздники отраслевые, профессиональные. Одним из первых (с 1922 г.) в советский праздничный календарь был внесен День печати, позднее в разные годы — День урожая, День шахтера, День рыбака, День космонавтики и прочие подобные. Традиционной культуре народов Советского Союза тоже уделялось внимание. Известную роль сыграла здесь советская формула нового понимания и выстраивания культуры — «национальное по форме, интернациональное по содержанию», что, естественно, не способствовало сохранению глубинных, исконно национальных этнических особенностей, но делало акцент на внешнем «сувенирном» своеобразии, которое демон-

стрировалось на смотрах, типа «День Узбекистана», на московской сцене Кремлевского Дворца съездов.

С распадом СССР закончилась эра советских праздников — праздников по разрядке, лишенных индивидуальности, традиционного, истинно национального, этнического. Не следует думать, однако, что все сводилось к единой схеме. Речь идет о, так сказать, генеральной линии, о векторе развития праздничной системы в условиях Советской России. Сама жизнь вносила определенные коррективы, заставляя изменять практику проведения массовых торжеств. Так, с 1957 г. стали появляться праздники, опирающиеся на локальные этнокультурные традиции: юбилеи городов, праздники улиц, праздники ремесел, праздники в память о каких-либо важных событиях местной истории или знаменитых земляках. Здесь привносились некоторые элементы народных увеселений, обычаев, выступали фольклорные коллективы и пр., но делалось это выборочно, вне продуманной системы, так что получалась более или менее удачная стилизация под народное, адаптирование старинных фольклорно-этнографических реалий к советской идеологии. Известность и признание получили Праздник огурца в Суздале, «Левша» — праздник ремесел в Туле, в Щельково — день А. Н. Островского и т. п.

Наряду с явным разрушением вековых устоев, с проникновением в повседневную жизнь новейших технических достижений, со сменой культурных приоритетов, со все более дающими о себе знать процессами глобализации, с универсализацией быта, производственной и социальной сфер и досуга, наряду с этим, а, скорее, вопреки этому интерес к традиционной культуре не угасал и не угасает. Фольклор продолжает жить, на него опирались и опираются писатели, композиторы, театральные деятели, работники просвещения. Он, пусть в трансформированном виде, присутствует в календарных и семейных праздниках, в обыденной речи и пр. На протяжении всего XX в. осуществлялись научные экспедиции, благодаря которым мы имеем богатейший материал по традиционной культуре разных народов; издавались сборники произведений фольклора; создавались блестящие, мирового значения, труды советских фольклористов, этнографов, этномузыкологов, лингвистов (В. Я. Пропп, В. М. Жирмунский, Б. Н. Путилов, П. Г. Богатырев, Г. С. Виноградов, А. М. Астахова, Д. К. Зеленин, Е. В. Гиппиус и многие другие); на базе национальных культур происходило становление национальных театров. Правда и то, что некоторые жанры (к примеру, заговоры, духовные стихи, «жесткие романсы») и тексты («антисоветские» частушки, фольклор ГУЛАГа и т. п.) не допускались цензурой, более того, за их исполнение и распространение можно было получить немалый срок. Из великого обилия и разнообразия национальных зрелищно-игровых традиций вычленялось лишь то, что подходило под определения «сатира», «социальный протест», «осмеивание эксплуататоров, феодальных пережитков, религиозных воззрений» и т. д.

Е. А. Дорохова и О. А. Пашина приводят яркие примеры того, как в колхозной России сохранялись традиционные праздники и как они приспособ-

ливались в новой системе государственных праздников<sup>1</sup>. «До того как сложилась система советских праздников, советская власть использовала систему народных праздников, стараясь наполнить их новым содержанием при сохранении традиционных элементов с целью обеспечения преемственности. Кроме того, при создании новых праздников не государственного, а местного уровня власти нередко обращались к традиционным моделям народных календарных праздников и ритуалов. Со своей стороны, сельские жители, отстаивая старые традиции, приносили в календарные обряды советскую атрибутику, изменяли тексты обрядовых песен и т. п., а также переносили обрядовые практики, ранее приуроченные к датам народного календаря, на близкие к ним даты советских праздников. Таким образом, две календарные системы находились в постоянном поиске точек соприкосновения, приспособлялись и адаптировались друг к другу»<sup>2</sup>.

Пока живы были колхозы, т. е. крестьянская культура с ее общинным мироощущением, с мировоззрением земледельца, такое было возможно. Теперь ситуация принципиально иная. Деревни в ее традиционном виде уже практически не существует, центр культурной жизни переместился в города, и это не просто накладывает свой отпечаток, но в корне меняет условия существования той же традиционной праздничной системы в ее исконных этнических, локальных формах, в осмыслении самого праздника как составной части современной культуры. Ориентируются нынче не на традицию, которая зачастую непонятна, не актуальна, а на вырабатываемые современной, преимущественно городской, цивилизацией способы праздновать, где традиционное — лишь минимальная часть, и в самом поверхностном, усредненном виде, доминирует же развлекательность, опирающаяся, как правило, на общеевропейскую, американизированную массовую культуру. До сих пор не изжито советское отношение к праздникам, опирающееся на модель соционормативной культуры, предусматривающей все делать по одобренным вышестоящими органами методичкам, разработкам, ориентированным на нечто общее, повсеместно принятое, не претендующее на оригинальность и индивидуальность, не признающее эксперимента и риска неординарных решений.

В противовес подобной тенденции россияне все острее ощущают потребность обратиться к истории, к прошлому своих народов. Конец XX в., со всеми его катаклизмами, социальными и культурными проблемами, обострившимися межнациональными и межрелигиозными конфликтами, привел к необходимости серьезно осмыслить и постичь специфику менталитета каждого народа, вплотную заняться не только экономическими и социальными вопросами, но и тем, что Д. С. Лихачев очень точно назвал «экологией культуры». Понятно, что справиться с этими наиважнейшими, насущнейшими проблемами в масштабах всей Земли или конкретно взятого отдельного народа невозможно без знания его истории, национального склада характера, особенностей национальной души, духовного наследия, накопленного и хранимого народом в течение столетий.



На всем постсоветском пространстве актуализировались вопросы этнической самоидентификации, возродился интерес к самобытной культуре каждого народа, к местным традициям. Стало очевидным, что знаний теоретических и того, что сохранялось в анналах истории, недостаточно. Требовался выход на практический уровень, свидетельством чему стало появление многочисленных профессиональных и любительских фольклорных коллективов, организация всевозможных мастер-классов по изготовлению народной игрушки и обучению забытым народным играм, попытки возродить кустарные промыслы и традиции народных праздников, использование компонентов зрелищно-игровой культуры в современных массовых праздниках и гуляньях, в профессиональном сценическом искусстве, а также желание обогатить семейные и дружеские встречи, почерпнув что-то из богатейшего национального праздничного наследия.

Возвращение к национальным, этническим культурным ценностям следует всячески приветствовать. Однако процесс этот сопряжен с массой проблем, что, к сожалению, далеко не всегда и не всеми осознается в полном масштабе. Взять хотя бы такой, казалось, простой вопрос: что есть сегодня праздник, какие функции он должен выполнять в современном обществе, каким должно быть его содержание?

Приходится констатировать, что у большинства тех, кто сегодня «делает» праздники, и тех, кто их «потребляет», отсутствует понимание праздника как явления культуры, связанного с фундаментальными основами существования человека; утрачено представление о том, что праздник в состоянии выполнять свою великую миссию только при знании смыслообразующих истоков феномена празднования, при осознании непреложности сакрального начала в праздничном бытии и признания в качестве одной из ключевых функций праздника трансляцию культуры и осуществление связи времен, сохранение культурной, этнической памяти народа.

К началу XXI в. мы столкнулись с такой проблемой, которую остроумно назвали «праздничным голодом». Оказалось, что праздников явно не хватает, ощущимо не только их малое количество по сравнению с бывшими в царской и советской России<sup>3</sup>, но и неравномерное их распределение по годовому кругу, а также отсутствие их разнообразия, наличия истинно весомых, уважаемых, всенародных праздников. К примеру, далеко не все современные россияне сразу смогли ответить, какие события отмечаются 12 июня или 12 декабря, чем вызван неурочный выходной, хотя это даты государственного значения. Зато огромное количество людей разных вероисповеданий и национальностей проявляет невероятный интерес к прежним, традиционным праздникам — светским и религиозным, пытаясь возродить их и ввести в современную жизнь, при этом подчас не имея никакого представления о том, как и почему проходил тот или иной праздник, каковы были его местные, временные, конфессиональные особенности, что в нем изначально, исконно, а что привнесено позднее, и т. д. Сегодня мы стоим перед фактом непонимания, недооценки самого феномена праздника, досуга, свободного от

трудо­вой дея­тель­но­сти вре­ме­ни. Стих­ий­но воз­ни­ка­ю­щие (не­ред­ко за­им­ство­ван­ные) празд­ни­ки сло­вно бы ком­пен­си­ру­ют не­удов­ле­тво­рен­ное стре­мле­ние лю­дей про­явить и прочу­в­ство­вать дру­же­скую соли­дар­ность в ат­мо­с­фе­ре все­об­ще­го празд­ни­ка, да­ру­ю­ще­го рас­кре­по­щен­ность, ве­се­лое и радост­ное на­стро­е­ние, эмо­ци­о­наль­ный под­ъем. Так во­шли в на­шу жизнь и ста­ли не­ве­ро­ят­но по­пу­ляр­ны ве­сен­ний Ва­лен­ти­нов день (празд­ник влю­блен­ных) и осен­ний Хел­лоуин, а из пре­ж­них рус­ских (до­ре­во­лю­ци­он­ных) — 8 ию­ля, день па­мя­ти му­ром­ских свя­тых Пе­тра и Фе­в­ро­нии, ос­мыс­лен­ных как по­кро­ви­тели вер­ной лю­бви и счаст­ли­во­го бра­ка.

Со­вер­шен­но оче­вид­ен и та­кой факт: к со­жа­ле­нию, мы ут­ра­ти­ли са­му празд­нич­ную ку­ль­ту­ру, за­бы­ли, что каж­дый тип празд­ни­ка дол­жен иметь свои пра­ви­ла, сво­ю струк­ту­ру, сво­ю эсте­ти­ку. Па­ра­док­саль­но, но при ма­лом ко­личес­тве зна­чи­мых, об­ще­на­род­ных, глав­ных празд­ни­ков, жизнь бук­валь­но пе­ре­пол­не­на раз­но­об­раз­ны­ми «ма­лы­ми» празд­ни­ка­ми и празд­нич­ны­ми ме­ро­прия­тия­ми: от­ме­ча­ют­ся празд­ни­ки всех про­фес­сий и ви­дов дея­тель­но­сти, празд­ни­ки «в за­щиту» (де­тей, ма­лых на­родов, птиц, ред­ких пред­ста­ви­те­лей фауны и т. п.); ку­ль­тур­ные празд­ни­ки — день слав­ян­ской пись­мен­но­сти, день по­эзии, день тан­ца и т. д. Воз­вра­ще­ние к цер­ков­но­му ме­ся­цес­ло­ву да­ло воз­мож­ность от­ме­чать и ре­ли­ги­оз­ные празд­ни­ки.

Та­кая раз­ли­тая по го­ду празд­нич­ность сде­ла­ла празд­ник обык­но­вен­ным ви­дом раз­вле­че­ния в сво­бод­ное от ра­боты вре­мя, от­ды­хом и до­сугом в уз­ком по­ни­ма­нии (не твор­че­ском). Празд­но­ва­ние уже не свя­зы­ва­ет­ся толь­ко с опре­де­лен­ны­ми да­та­ми или пе­ри­о­да­ми, его мож­но ус­тра­ивать каж­дый день, бы­ли бы де­нь­ги и неза­пол­нен­ное тру­дом вре­мя. Те же раз­вле­че­ния, та же «празд­нич­ная» еда при­сут­ствуют на офи­ци­аль­ных мас­со­вых празд­ни­ках, в супер­мар­ке­тах, тор­го­во-раз­влекатель­ных цен­трах, на «ко­опе­ра­ти­вах» — ба­ту­ты для де­тей, за­га­дки и юмо­ри­сти­че­ские лоте­реи для взрос­лых, одина­ко­вые за­во­ди­лы-та­ма­ды-ско­мо­ро­хи с поч­ти иден­тич­ным ре­пер­ту­аром, вы­ступ­ле­ние звезд эс­тра­ды, по­пу­ляр­ные ме­ло­дии и пе­сни из ре­про­дук­то­ров. Едино­об­раз­на празд­нич­ная тор­го­ля: воз­душ­ные шары, при­мель­кав­ши­е­ся су­ве­ни­ры, кон­фет­ты, сла­сти, на­пит­ки, моро­же­ное; оста­лись, по­жа­луй, толь­ко бли­ны, на­креп­ко свя­зан­ные с Мас­ле­ни­цей. Одина­ко­во оформ­ля­ет­ся празд­нич­ное про­стран­ство, тер­яю­щее при этом соот­несен­ность с кон­крет­ным празд­ни­ком, зна­чит, ли­шен­ное смыс­ла и эсте­ти­че­ской функ­ции.

Человек, при­шед­ший на мас­со­вый празд­ник или кол­лек­тив­ное празд­нич­ное ме­ро­прия­тие, нын­че не ощу­щает себя пол­но­прав­ным участ­ни­ком празд­ни­ка, его сот­вор­цом. Он — по­тре­би­тель, ему (офи­ци­аль­ная терми­но­логия!) ока­зы­ва­ют ус­лу­ги, по­мо­гая от­ме­тить празд­ник, его на­до раз­влекать и «за­во­дить».

Ме­жду тем празд­ник в его фоль­клор­но-этно­гра­фичес­ком ос­мыс­ле­нии — это вре­мя, когда об­щие иде­алы вы­хо­дят на­ру­жу, чтобы про­явить­ся, под­твер­диться, за­крепиться, это день и час соли­дар­ности со «сво­ими», соли­дар­ности, по пре­иму­щес­тву ли­шен­ной мер­кан­тиль­но-ко­рыст­ной ос­но­вы. Здесь об­щи­ми ус­и­ли­я­ми вос­соз­да­ет­ся утра­чи­ва­е­мая в обык­но­вые дни гар­мония и мир,

происходит единение не только живых, но почти что осязаемой становится связь с ушедшими в мир иной и еще не родившимися на этот свет. Так человек в празднике оказывался точкой пересечения будущего и прошлого, средоточием опыта и мудрости праотцов и той жизненной энергии, которая является причиной рождения потомков и прогресса в его положительном смысле. В атмосфере праздника человек наиболее остро ощущал себя одновременно личностью и членом коллектива, внутри праздника осуществлялись контакт и свободное общение, без которых невозможна нормальная жизнедеятельность людей. И еще одно: праздник — это проявление всех форм и видов культуры коллектива, начиная от принятых норм поведения, кончая демонстрацией нарядов и исполнением популярных песен. Так все составляющие направлены были на осуществление древнейшей философии праздника — объединение в общем устремлении, преобразование себя и мира, приобщение к непреходящим ценностям.

Именно это заставляет с особым вниманием отнестись к опыту прошлых веков, к традиционной культуре, выработавшей оптимальное соотношение *будней/праздников* и создавшей органичную систему праздников, соответствующую своему времени, своим идеалам — социальным, нравственным, духовным.

Сложным и дискуссионным остается вопрос о возрождении традиционной праздничной системы. Что надо возрождать и для чего, все ли вообще возрождается? Что следует считать «настоящим» народным праздником (опираться ли на древние источники или классические описания этнографов и фольклористов) и есть ли уверенность в правильности и полноте дошедших до нас материалов? Был ли праздник, зафиксированный в середине позапрошлого века, всегда таковым в данном конкретном месте? Скорее всего, он как-то изменялся с течением времени, тогда какой момент его исторического бытия принять за основу при возрождении его в наши дни? Можно ли и каким образом сочетать старое традиционное с новым, тоже уже ставшим традиционным, притом что это новое имеет мало общего со старинным, сугубо этническим? Чаще всего мы сталкиваемся не с научно-исторически обоснованными программами восстановления этнических праздников, а с обрядово-праздничными мероприятиями, использующими случайный набор этнической символики и элементы национальной культуры. К сожалению, обращение к традиционной зрелищно-игровой культуре, особенно у практиков, нередко вызвано сегодняшней модой на все старинное. Модное увлечение довольствуется, как правило, поверхностным знанием, позволяет выхватывать отдельные элементы без оглядки на целое, на глубинный смысл и специфику используемого явления, будь то песня, обряд, наигрыш, сказка, традиционный костюм, народный танец, праздничный обычай и т. д.

Надо принимать во внимание и следующий факт: этнос — изменчивая историческая структура. На протяжении истории этносы смешивались, ассимилировались, исчезали с лица Земли и появлялись новые этнические общ-

ности. Отношение к этническому как к чему-то стабильному, само собой разумеющемуся, не требующему доказательств, — позиция ложная и опасная. На волне поиска «национальной идеи», эмоциональных, духовных основ этнической и государственной целостности возникло направление, чрезмерно идеализирующее старину, с которой связывается «незамутненное» народное искусство, «чистая» этническая культура, мудрость праотцов с их мифологическим мышлением, «правильное» взаимоотношение с окружающим миром. Отсюда — обращение «к самым древним», языческим традициям, интерпретируемым как наиболее самобытные для этноса<sup>4</sup>.

Такая точка зрения бесперспективна и вредна, ибо чревата деструктуризацией, насильственным внедрением отжившего, что, в конечном счете, может дать прямо противоположный результат — либо возникновение сект, исповедующих неоязычество, либо отказ от этнической самобытности, поскольку не принимается в расчет современное состояние культуры, современные парадигмы социальной жизни, современные особенности этнического мироощущения. Таким образом, прежде, чем браться за возрождение этнического праздника, следует ответить на вопрос: с каким этносом, вернее, с каким восприятием этнической принадлежности у данного населения мы имеем дело? В зависимости от этого должна выстраиваться многоступенчатая, рассчитанная на несколько лет программа восстановления этнических праздников.

Напомню, что последняя перепись населения России продемонстрировала большой разброс мнений по вопросу о принадлежности человека к определенной национальности, этнической общности. Государственная классификация народов и народностей зачастую не совпадает с самоопределением опрашиваемого. Так, в качестве отдельного, самостоятельного народа были названы бессермяне, поморы, скобари, кубанские казаки и т. д.; часть людей не могла с полной уверенностью причислить себя к той или иной национальности, особенно в тех случаях, когда в семье есть представители разных национальностей, немало оказалось и тех, кто считает национальность совершенно ненужной характеристикой, предпочитая называться «россиянин», «европеец» и пр.

Еще один важный аспект. Современное общество — это, прежде всего общество горожан. Соответственно, формирование культурных приоритетов и стереотипов, в том числе праздничных традиций, происходит в условиях больших и малых городов. В крупных — столичных, промышленных — городах России с XVIII в. постепенно формировалась особая, урбанистическая культура со своим фольклором, правилами поведения, этикетом, специфической системой праздников и вырабатываемыми внутри нее праздничными традициями, формами и видами увеселений. В атмосфере промышленного города нарушаются такие существенные черты крестьянского (этнического) праздника, как его строгая регламентация и обрядность, перестает ощущаться магическая сторона действий и слов, уходят из памяти исконные мотивировки и языческая предназначенность празднества. Рез-

ко меняется также состав участников гуляний и ярмарок, здесь сталкивается огромное число людей, представителей всех сословий, многих местностей и национальностей. Гулянье становится открытой системой и легко впитывает в себя элементы и формы различных традиций, сфер быта, культуры, искусства.

Что касается национального или этнического фольклора, то в городах он вытесняется фольклоризмом, т. е. вторичным фольклором, который отделен от первоначального контекста, помещен в иные условия существования и обычно подвергнут изменениям, стилизации и адаптации в соответствии с господствующими вкусами, представлениями, потребностями.

Города, особенно мегаполисы, каких в нашей стране немало, имеют смешанное население — разное по этнической и конфессиональной принадлежности. Жители городов, возведенных в годы советской индустриализации, как правило, являются потомками людей, прибывших из самых разных уголков огромной страны. Понятно, что они никоим образом не связаны с традициями местного, исконного населения (если таковое вообще имелось на данной территории). В настоящее время обычны и семьи, где родители — выходцы из разных регионов, нередко разной национальности, разной веры, каждый — носитель своей культуры, приверженец своих традиций. Небывалый размах приняли миграционные процессы, свободное перемещение людей внутри страны и за ее пределами. Если учесть все это, то проблема возрождения этнических праздников приобретает еще большую сложность. По-видимому, целесообразно проведение подобных праздников в рамках землячеств. Что же касается общегородских праздничных мероприятий, то решать, стоит ли их проводить, как и на каком материале, надо всякий раз индивидуально, исходя из конкретной ситуации, знаний и таланта организаторов праздника, готовности жителей принять этнический праздник.

Ясно, что в условиях России XXI в. требуется разработка и внедрение новой, особой парадигмы праздников, учитывающей весь контекст эпохи, особенности современной культуры, процессы урбанизации, миграций, экономического фактора, демографических изменений и пр.<sup>5</sup> Праздники национальные, этнические должны занять здесь свое место, обрести свою обдуманную, оправданную специфику, опирающуюся на традицию и степень сохранности народной культуры в конкретных местностях, слоях населения, в культурной памяти каждого народа. Надо учить население и приучать праздновать, ценить этническое своеобразие и воспринимать праздник как время творческое, дающее возможность проявить свою индивидуальность. Необходимо создавать не одноразовые, пусть и оригинальные, праздники, а выстраивать систему, предусматривающую иерархию праздников и обретение этническими, народными праздниками своего лица, с особой этикой поведения, ритуализацией, с локальными, этническими зрелищно-игровыми приемами, символами и особенностями-константами. Разумеется, это обязывает организаторов таких праздников изучать национальную культуру и этни-

ческую философию праздника, черпать из них не случайные, «интересные» частности, а опираться на фундаментальные характеристики и истонное предназначение праздника, умело сочетая новации и традиции.

---

<sup>1</sup> Дорехова Е. А., Пашина О. А. Взаимодействие народной календарной системы с системой советских праздников // Фольклор и фольклоризм в меняющемся мире М., 1910. С. 237–245.

<sup>2</sup> Там же. С. 245.

<sup>3</sup> Энциклопедический словарь Брокгауза-Ефрона: «Обилие праздников оказывает иногда неблагоприятное влияние на экономическую жизнь народа, уменьшая его заработки и приучая к лени и пьянству». На 300 рабочих дней в России праздников приходилось в году 98.

<sup>4</sup> Права П. Р. Гамзатова, подчеркивающая «медвежью услугу», которую оказывает так называемая «научная самодеятельность», — «написание множества исторических трудов, работ по этническим мифологиям и искусству непрофессиональными авторами» (*Гамзатова П. Р. Проблема этнической самоидентификации в искусстве Средней Азии и Северного Кавказа в конце XX века // Фольклор и фольклоризм в меняющемся мире. М., 1910. С. 46*).

<sup>5</sup> Рекомендую ознакомиться со сборником «Эстетико-культурологические смыслы праздника», созданным в Государственном институте искусствознания (М., 2009).

## Литература

1. Слюсаренко М. А., Сысоева Л. С. Экзистенциальный смысл праздника и его место в современной культуре // Эстетико-культурологические смыслы праздника. М., 2009. С. 370–389.

*Е. С. Протанская*

## **«Этнокалендарь России»: перспективы распространения опыта Санкт-Петербурга**

### **1. Об актуальности этнокультурной тематики в культуре современной России**



Среди многочисленных вызовов глобализации — унификация стандартов в сфере товаров и услуг, технизация культурного пространства, универсальность интернет-общения и др. — одним из очевидных является возрастание интереса к этнокультурной тематике. Искусство с этнической темой — кино (например, «Овсянки»), пение, (например, «Хор Турецкого»), танец (например, ансамбль И. Моисеева) — неизменно вызывает интерес публики, способствует «продвижению» коллектива, популяризации народной традиции. В особенности это касается современной России, традиционно многонациональной, но в настоящее время принимающей и новые потоки мигрантов.

Этнотема популярна в регионах России как форма «возвращения к истокам», как путь к этнокультурной самоидентификации. В определенном смысле возрождение религиозной традиции взамен тотальной атеистической идеологии способствует развитию новых форм самосознания народов России. Возрождаются верования, обряды, популярными становятся воскрешаемые традиции, праздники, ремесла, растет интерес к краеведению.

Изменение экономической ситуации — улучшение ее в России — привлекает мигрантов из азиатских стран. Миграция взрослого населения с семьями приводит к изменению этнического состава детей в детских садах и школах. Обособленность детей, молодежи из числа приезжих, их совместное проведение обрядов, посещение храмов актуализирует интерес как к культуре мигрантов, так и к собственным этническим корням, идентичности, религиозной традиции в индустриальных городах, где местным населением этноидентичности придается меньше значения. Непонимание этого ведет к нарастанию напряженности в межнациональных отношениях, что чревато конфликтогенностью. Невнимание к потребностям, интересам мигрантов, к их детям способствует их обособлению, изоляции, недостаточному овладению русским языком, следствием чего является дистанцирование в диаспоре, замкнутое общение только с соотечественниками и потребительское отношение к государству, принявшему мигрантов. Последствия такого неучета уже произошли в ряде европейских стран, где мигранты устраивают беспорядки, вызывая недовольство коренного населения. Так, в Германии, где толерантность стала культурной политикой государства и насчитывает более полувека опыта (с 1945 г.), канцлер Ангела

Меркель в своей речи публично признала провал мультикультурной политики государства. Одним из поводов для этого явился футбольный матч Германия–Турция, когда гол в ворота турок забил немец турецкого происхождения, дружно освистанный трибунами, занятыми этническими турками.

Этот эпизод вызвал осуждение президента Турции Абдуллаха Гюля. В интервью немецкой газете «Зюддойче цайтунг» он призвал граждан ФРГ, приехавших из Турции (или «турецкого происхождения»), не обособливаться, а интегрироваться в немецкую культуру, отдавать своих детей в немецкие детские сады, чтобы они научились говорить без акцента.

Подобные проблемы относятся и к России. Опыт «Этнокалендаря» показывает, что недостаток информации об отечественной культуре, о народных традициях имеется и в русских семьях, и в семьях мигрантов. Это касается и религиозных, и светских традиций. Родители детей мигрантов, которые отдают своих детей в детские сады (школы) с русским языком (языком страны проживания), понимают, что, поощряя их успехи в овладении языком, они помогают им стать успешными в этой стране, получить образование и хорошую работу независимо от того, где они потом будут жить. Для преодоления отчуждения мигрантов, адаптации их в культуре принимающих стран, для смягчения настроенности коренного населения по отношению к мигрантам в странах Европы принимаются специальные программы, адресованные прежде всего детской и молодежной аудитории.

Одним из проектов, успешно решающих проблему этнокультурного просвещения в России, является «Этнокалендарь Санкт-Петербурга».

## **2. «Этнокалендарь Санкт-Петербурга» в контексте формирования опыта межкультурной коммуникации**

«Этнокалендарь Санкт-Петербурга» подготовлен коллективами ведущих научных учреждений Санкт-Петербурга и опубликован издательством «ФРЕГАТ». Комплект информационно-справочных материалов в виде плакатов для детей, пособий для воспитателей и школьных учителей по работе с плакатами «Этнокалендаря» дополнен сайтом «Поликультурный Санкт-Петербург», медиакартой в форме DVD, дающими представление о Санкт-Петербурге как мегаполисе, где существует давняя добрая традиция межкультурного диалога. Проект, являющийся частью программы «Толерантность», принятой в Северной столице на 2006–2010, 2011–2015 гг., в значительной степени выполняет свою задачу этнокультурного просвещения юных петербуржцев, выпускается с 2007 г. по настоящее время.

«Этнокалендарь» имеет подзаголовок «Календарь памятных дат, событий и праздников в культурных традициях жителей Санкт-Петербурга». Адрес сайта [www:ethnospb.ru](http://www.ethnospb.ru). Его название и концепция запатентованы.

Педагогический эффект проекта обеспечивается участием лучших научных и педагогических организаций города. Это Государственный университет, Университет культуры и искусств, Российский этнографический музей, Академия постдипломного педагогического образования, Кунсткамера, Рос-



сийский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена. Авторами налажен постоянный контакт с педагогическим сообществом, проводится мониторинг эффективности проекта.

Проект в целом дает детям разных возрастов доступную информацию об основных этнокультурных и религиозных традициях народов России, чьи представители живут в Петербурге. Наряду с датами общегосударственного значения он знакомит с биографиями выдающихся деятелей науки и культуры, оставивших след в истории Отечества. Учителя и воспитатели детских дошкольных учреждений получили пособия, помогающие воспитывать у детей толерантное отношение к представителям другой культурной традиции и наряду с этим лучше узнать об обычаях своего народа. Многие учителя творчески развивают идеи проекта, предлагают новые формы работы. Так, в школах прошли уроки, посвященные Ксении Петербургской; в игровой форме отмечали Масленицу; поделками и интересными рассказами запомнился китайский Праздник фонарей.

К урокам привлекаются дети мигрантов, которые в некоторых школах в начальных классах составляют почти 25 %. Особое внимание следует уделять формированию толерантности в межличностных отношениях, прививать отказ от агрессивности, заботиться о культуре взаимоотношений в детском коллективе. Все эти задачи ставятся в материалах проекта «Этнокалендарь Санкт-Петербурга», в методических пособиях, адресованных учителям.

«Этнокалендарь» показывает единство в многообразии культурных традиций, которыми дорожат жители города: схожесть торжеств встречи Нового года по русским, бурятским, чувашским, татарским, китайским обычаям, близость в почитании матери (День матери у разных народов), уважение религиозных символов и святынь, памяти предков, уделяя внимание при этом разнообразию и специфике отличий. «Этнокалендарь» знакомит также с событиями международного календаря, дающими представление о ценности воды (День воды), нашей планеты (День земли) — общего дома всех людей, о роли птиц в нашей жизни (День птиц), что помогает освоить такое важное понятие, как «биологическое разнообразие». Исповедуя разные религии, говоря на разных языках, соблюдая разные обычаи, петербуржцы, как и вся Россия, как и весь мир, традиционно отмечают Новый год в ночь на 1 января, День Победы над фашизмом, которую принес наш народ народам мира, 9 Мая, День толерантности 16 ноября, многие другие события международного календаря. Но всем народам нашей страны дороги и День полного освобождения Ленинграда от фашистской блокады 21 января, День защитника Отечества 23 февраля, День России 12 июня, День матери России 29 ноября и другие события, объединяющие всех нас.

Приводя в «Этнокалендаре Санкт-Петербурга» наиболее популярные события и праздники, отмечаемые разными национально-культурными объединениями и представителями землячеств в нашем городе, мы ощущаем невозможность охвата всего ряда памятных дат каждого из народов и рассчитываем на понимание такого рода сложности.

Наряду с этим «Этнокалендарь» в разные годы знакомил с биографиями и вкладом в культуру выдающихся представителей различных народов России. Было рассказано и о выдающемся хирурге Николае Пирогове, и о прекрасном чувашском художнике Михаиле Спиридонове, и о великом русском композиторе Петре Чайковском, о многих писателях (которых дети станут читать позднее), например о Льве Толстом, чей роман «Война и мир», ставший школой постижения национального самосознания для поколений россиян, в 2009 г. был признан лучшим романом всех времен и народов. Календарь рассказал и о народном художнике Мордовии Федоте Сычкове, и о славном чукотском писателе Юрии Рытхэу, о Василии Николаевиче Латкине — писателе, географе, промышленнике. В связи с юбилейными датами детям поведали о двух нобелевских лауреатах по литературе — Иване Бунине и Иосифе Бродском.

Будучи светским проектом, «Этнокалендарь» тем не менее отвечает на все возрастающий интерес к религиозной традиции, рассказывая о наиболее значимых датах всех конфессий. В методических пособиях по работе с плакатами предлагаются варианты бесед и рассказов о сущности традиции.

При этом речь не идет о непременном соблюдении в классе (или группе ДОУ) одинакового времени для бесед или занятий по разным религиозным конфессиям. Вместе с тем учитель (воспитатель) не должен избегать «излишней» сосредоточенности на интересе детей к православной традиции. Конечно, педагог должен понимать, что он не священник, и в данной ситуации проповедь (как и обращение) не входит в его обязанности. «Как показывает мировой опыт современного межконфессионального образования, тактичное и педагогически выверенное обращение к религиозным вопросам... при совместном обучении детей разных вероисповеданий содействует не размыванию, а укреплению чувства национальной и религиозной идентичности у учащихся»<sup>1</sup>.

Отказ ответить на вопросы детей о вероисповеданиях может быть истолкован ими как проявление неосведомленности, что снизит авторитет педагога. Учитель (воспитатель) вправе объяснить детям православные корни России и исторически сложившуюся традицию сотрудничества, дружбы с верующими других конфессий в составе страны. Поэтому не стоит опасаться обвинений в прозелитизме (от прозелит, *греч.* proselytos — «обращенный»; стремление распространить свою веру, обратить других в свою веру), как не следует поощрять и фанатичности в детях, стараясь придать разговорам о религии спокойный светский характер. Как отмечает один из авторов: «Совсем не обязательно... стремиться к “уравниванию” религий в правах на доленое участие в школьной программе. В Норвегии, к примеру, в основу новой национальной программы религиозного образования, принятой в 1997 г., легло представление о “встрече культур”, которая, “как и встреча представителей разных культур, никогда не происходит в вакууме — ни в правовом, ни в культурном”, что дает основание предлагать учащимся разного этнокультурного и религиозного происхождения “считаться с приоритетами, установленными общественным большинством”»<sup>2</sup>.

### 3. О проекте «Этнокалендарь России» и перспективах его развития

Как и многие сегодня в мире, мы озабочены ситуацией с воспитательными программами для детей и молодежи. Особую тревогу вызывают вопросы противодействия ксенофобии, профилактики религиозной нетерпимости, формирования культуры межнациональных отношений, малая популярность интеллектуально оснащенных профессий, семейные ценности молодежи. Во взвешенной воспитательной программе и корректировке нуждаются и патриотические настроения молодежи, выражающиеся не всегда в лучшем виде в фанатизме футбольных болельщиков.

«Этнокалендарь России» является новым проектом, впервые осуществленным издательством «ФРЕГАТ» в 2011 г. Осуществить его помог опыт работы над «*Этнокалендарем Санкт-Петербурга*». Этот проект был выполнен по заказу администрации Ямало-Ненецкого округа и назывался «Этнокалендарь России-2012. Ямало-Ненецкий автономный округ»\*.

Особенность проекта «Этнокалендарь России. Ямало-Ненецкий автономный округ» состоит в раскрытии уникальности округа в составе России, ставшего примером диалога культур народов России и мира. В процессе работы над проектом у нас с коллегами из ЯНАО были сложности, разногласия, но в итоге были найдены компромиссы и отзывы на местах хорошие. В ЯНАО говорят, что проект «теплый», отношение к нему уважительное.

Вместе с тем, работая над проектом, мы поняли, что многое нам было неизвестно. Мало кто в России знает, что в ЯНАО — самое большое стадо оленей, насчитывающее 600 тысяч голов, что там есть талантливейшие мастера резьбы по кости, творцы изделий из меха оленей, а еще заповедники и мамонтенок Люба, что там вкуснейшая рыба муксун и еще много удивительных вещей.

Мы поняли, что с обособлением автономий, возрождением краеведения, традиций, религиозной обрядности, за своим, местным мы перестали видеть общее. Не в этом ли одна из причин раздражения друг другом? Нам открылось, что те смыслы, которые каждый народ обнаруживает, осваивая свою землю, уникальны и должны быть сохранены для всех, потому что каждый может оказаться в его ситуации.

В проекте совмещены даты разных религиозных конфессий, рассказывается о представителях всех народов России, о традициях, праздниках, национальной кухне. Его воспитательный потенциал обеспечен возрождающимся интересом к многообразию культур, поиску идентичности в условиях глобализации. Авторы смогли увлечь и убедить и учителей, и детей, и родителей, что этнические традиции всех народов — это важно, красиво, интересно, что они заслуживают уважения. Проект носит светский, просветительский характер. В занимательной форме он знакомит учителей и детей с истоками традиций, которые возрождаются в нашей стране, пережившей многие катаклизмы в течение XX в.

---

\* В настоящее время выпущены проекты 2012, 2013, 2014 г., в том числе «Этнокалендарь России, 2013, 2014. Ханты-Мансийский автономный округ — ЮГРА».

По поводу «Этнокалендаря» составители и авторы получили немало откликов от учителей, родителей, журналистов. Большинство высказанных замечаний и предложений были заинтересованными, носили творческий характер.

Приводя в «Этнокалендаре Санкт-Петербурга» события и праздники, отмечаемые разными национально-культурными объединениями и представителями диаспор в нашем городе, мы исходим из наиболее популярных традиций, понимая невозможность охвата всего календаря каждого из народов.

Цель «Этнокалендаря» — дать детям представление о многообразии и единстве культур народов России. Проект убеждает, что каждый народ уникален в своем опыте освоения территории, ведении хозяйства, промыслах, языке, фольклоре. Все вместе — это главное богатство России.

Воспитать у каждого ребенка гордость за свою Родину, ее сынов, ее историю, помочь ему проникнуться интересом к культуре своего народа и других народов России, дать понять значение скрепляющей роли русской культуры и государственного языка — эти возможности создает «Этнокалендарь России».

Его предшественник — «Этнокалендарь Санкт-Петербурга» получил множество положительных отзывов, был представлен на всех уровнях, включая ЮНЕСКО. Стоит вспомнить, что в 2009 г. наш город за работу по этой программе был удостоен Почетного диплома Премии Маданджита Сингха за распространение идеалов мира и ненасилия. Важно то, что он реально работает, охватывая несколько направлений воспитательного процесса, отвечает на вызовы времени, с энтузиазмом воспринят и учителями, и детьми. Как и пилотный проект по религиозному просвещению, этике и культуре поведения, экспериментально осуществляемый в ряде регионов, «Этнокалендарь России» знакомит детей и молодежь с основами всех религий, но в контексте имеет богатый воспитательный потенциал светской информации.

«Этнокалендарь» ориентирован на методику внеучебной работы, но применяется и в предметной подготовке. Достоинство проекта состоит в предоставлении педагогу, воспитателю дошкольников свободы выбора тем и форм работы по конкретным поводам, возникающим в течение года и обозначенным в «Этнокалендаре». По предлагаемым методикам кто-то из учителей проводит уроки, кто-то ведет детей на экскурсию, кто-то организует праздник.

Специалисты создают тексты емкие по содержанию и короткие по форме, задача каждого сюжета пробудить интерес к теме, восполнить недостаток знаний о том, что происходит рядом сегодня.

Создание «Этнокалендаря» подчеркивает единство в многообразии культурных традиций, которыми дорожат жители страны.

Почему это инновационный идеологический проект? Потому что он восполнил вакуум в содержании воспитательной работы, образовавшийся за время Перестройки. В нем впервые учеными объединены светская и религиозная темы культуры, представлены обычаи разных народов нашей страны, он просвещает, развивает и воспитывает с учетом особенностей возраста

детей и их увлечений, знакомит с важными историческими фактами, судьбами и деяниями лучших людей России.

Известными художниками и дизайнерами оформлены все блоки: книга «Этнокалендарь», плакаты для детей четырех возрастных групп, пособия для учителей по работе с плакатами, диск и сайт для детей, родителей, учителей с информацией, интерактивной картой и викторинами.

В городе отлажена система работы по проекту, учителя проходят обучение и консультации, обмениваются опытом, участвуют в мониторинге, высказывают пожелания, у них вызывают энтузиазм темы проекта, привлекает и свобода выбора форм работы.

В каждой школе дети знакомы с флагом, гербом России и Петербурга, отмечают День России и День города, знают, что такое Пасха, Курбан-Байрам, Сагаалган, где отмечается есенинский день поэзии и кто такой Георгий Победоносец.

Положительный опыт «Этнокалендаря Санкт-Петербурга» позволяет предположить целесообразность распространения его в форме проекта «Этнокалендарь России». Полагаю, что этот проект перспективен и будет иметь успех в регионах. Опыт работы с «Этнокалендарем» в начальной школе показал, что предлагаемая на плакатах минимальная информация удовлетворяет естественную любознательность детей. А в сочетании с информацией, помещенной в книге «Этнокалендарь Санкт-Петербурга», в методическом пособии по работе с плакатами для учителей и диском «Поликультурный Санкт-Петербург» (сайт [www: ethnospb.ru](http://www.ethnospb.ru)) помогает педагогу сориентироваться в проведении занятий с детьми, ответить на возникающие у них вопросы.

Авторы проекта предлагают каждому педагогу несколько раз вслух прочитать с детьми текст плаката, убедиться в том, что детям понятен его смысл. Будет замечательно, если дети зададут вопросы, попробуют нарисовать сюжет плаката сами, расскажут, как отмечаются события «Этнокалендаря» в их семьях, если такое происходит.

Особое внимание, как и в предыдущем проекте, мы предлагаем обратить на детей нетитульной нации. Желательно, чтобы учитель понимал свою роль в создании толерантной атмосферы межэтнической коммуникации, которую имеют в виду авторы проекта. По данным социологических опросов, у россиян недостаточно представлений, знаний, просто информации о культурах народов, входящих в состав страны: «В русской выборке (Санкт-Петербург) знание культуры представителей других национальных групп распределилось следующим образом (по убыванию признака): русские, евреи, украинцы, татары, грузины, армяне, азербайджанцы, осетины, ингуши»<sup>3</sup>.

Авторы проекта ставят целью помочь развить в детях интерес к российской культуре, культуре русских и культурам других народов, к деталям обычаев, религиозной традиции, особенностях народной культуры, промыслов. Проект частично решает этот вопрос, пробуждая внимание к проблеме. Не следует думать, что в проекте есть доля пропаганды религии. Россия — светское государство, и свобода совести прописана в его Конституции. Однако, напри-

мер, Рождество — официальный государственный праздник в нашей стране, в которой большинство населения традиционно православные христиане, и дети должны знать его смысл, что, конечно, не обязывает их соблюдать обряд. Знание смысла событий, значимых для других народов, способствует воспитанию, блокирует агрессию, идущую от отсутствия понимания.

Материалы сайта «Поликультурный Санкт-Петербург» особенно интересны школьникам 5–8 классов, любящим работу на ПК. Учителю легко самому получить информацию о событиях, людях, учреждениях, памятных местах в связи с событиями календаря, посмотреть с детьми видео, показывающее, как события отмечаются в городе, или поручить подготовить сообщение о каком-либо из них ученикам. Особый интерес у детей вызывает увлекательная викторина, вопросы которой все время дополняются.

В 2011, 2012, 2013, 2014 гг. был выпущен «Молодежный Этнокалендарь. День за днем» — издание, адресованное учащимся 9–10 классов, которое дополнило учебно-методический комплекс «Этнокалендарь Санкт-Петербурга» и придало всему проекту целостный характер.

Некоторые даты этнокалендаря сопровождаются страницами-вкладками, раскрывающими общегражданский смысл понятия «россияне», подчеркивающими единство всех народов и народностей России. Они призваны содействовать самоопределению молодых людей как граждан России независимо от личностной этнической и культурной идентификации.

Авторы текстов пытались учитывать психологию взрослеющей личности, желающей заявить о себе, стремящейся к формированию собственных мнений, ищущей убеждений, чуткой к фальши, зависимой от окружения. В какой мере это удалось — покажет внедрение проекта.

Социологи отмечают, например, что в Санкт-Петербурге русские, которые составляют 54 % населения, «не знают», «ничего не знают», «почти ничего не знают» о национальной культуре осетин, чеченцев, ингушей. Проект частично решает этот вопрос, осуществляя просветительские задачи.

Авторы проекта полагают, что сегодня важно не только просвещать детей и молодежь об этнокультурных традициях своего региона, но формировать сознание россиянина, гражданина большой страны, знающего, чем живут его сверстники в других регионах, гордиться их достижениями, знать отечественную историю, помнить о святынях Родины.

«Этнокалендарь Санкт-Петербурга», опыт «Этнокалендаря ЯНАО» может стать основой для развития «Этнокалендаря России», и мы надеемся, что этот проект станет вехой в этнокультурном просвещении юных россиян.

---

<sup>1</sup> Козырев Ф. Н. Воспитание веротерпимости как педагогическая задача // Образование и гражданское общество (материалы круглого стола 15 ноября 2002 г.). Серия «Непрерывное гуманитарное образование (научные исследования)». Вып. 1 / Под ред. Ю. Н. Солониной. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 76.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Стадников М. Г. Феномен этноцентризма в формировании межэтнических отношений. Автореферат дис. соиск. уч. ст. канд. пс.н. СПбГУ, 2005, с. 13, 7.

*О. М. Фишман*

## **Этническая идентичность в устном и письменном нарративе карел-мигрантов**



В последние десятилетия существенным образом изменились подходы и методы обществоведческих и собственно гуманитарных исследований, сформировались новые теоретические и прикладные направления, интерпретационные модели и аспекты изучения этнической идентичности. Поиск новых объяснительных дискурсов нашел свое отражение в этой традиционной для этнографии проблематике и на примере изучения этнолокальных групп, в том числе конкретных финно-угорских народов, и в частности различных общностей карельских мигрантов — так называемых тверских и тихвинских карел. Они переселялись в Нов-

городские и Тверские земли в течение XVII в., после того как их «родовое гнездо» — Корельский уезд отошел по Столбовскому мирному договору Швеции.

Использование комплексной методологии и междисциплинарных подходов (сравнительно-исторического и феноменологического) дает возможность сопоставления и анализа приоритетных этноконфессиональных субъективных и объективных признаков двух локальных сообществ.

При определении уровня и характера этнического самосознания группы я исхожу из того, что первичными являются факторы субъективного (народного) самовыделения: самосознание, язык, совокупность психических свойств и способы их символического воплощения. Объективные (научные) факторы выделения группы более доступны наблюдению со стороны и помогают выявлению закономерностей, независимых от сознания носителей, но позволяющих интерпретировать факторы их самовыделения. Опыт изучения различных локальных групп карел вне исторической родины привел меня к убеждению, что в совокупности субъективных признаков первое место занимают самосознание и язык в широком понимании, в которых аккумулировались устойчивые, но эволюционирующие этнокультурные и конфессиональные показатели общности.

Самосознание, проявляющееся в антитезе «мы–они», включает в себя самоназвание, память и знание своей исторической судьбы, коллективные поведенческие стереотипы, контактные табу, прослеживаемые в поло- и социовозрастных функциях групп, а также в разных ситуациях, системе ориентаций в окружающем мире и его оценке. В создании и функционировании карельского «жизненного пространства» в Новгородской и Тверской губ. большую роль сыграли разнохарактерные и разновременные (архаичные и конфессиональные) ментальные установки. Они же во многом определили специфику этнической, духовно-культурной и религиозной картины мира.

Язык в широком значении — речь/общение/коммуникация и символическая сфера — отражает и ритуально семантизирует все проявления и формы бытия. Из различных картин мира языковая — наиболее этнически специфичная. Здесь я отталкиваюсь от определения языка в лингвокультурологии — как объекта отражения и фиксации культуры, и более конкретно — как это было сформулировано Н. И. Толстым, с позиции этнолингвистики, для изучения с его помощью человеческого сознания, менталитета, бытового и обрядового поведения, мифологического творчества. Исходя из этого возможно с помощью языковых данных выявить базовые оппозиции культуры, закрепленные в языке и проявляющиеся в речевой деятельности, концепты и представления об окружающем мире, пространственной, временной, деятельностной, духовной сферах, а также закрепленные в языковом сознании коды культуры.

Переселение карел в Россию в XVII в. отразило высокий уровень их этнической и вероисповедной «самости». В конфликтных условиях религиозно-культурного, языкового, социально-экономического, территориально-государственного и правового порядка происходил процесс так называемой этнической мобилизации, при которой задача самосохранения была решена экстремальным способом — массовым переселением. Объяснения мигрантов, сохраненные документами того времени, содержат формулу карельской историко-культурной и религиозно-философской доктрины: «гонение и сохранение». Чего? — «своей природы, своей веры, своего языка», которые позже приобретали различное содержательное наполнение.

Тверские и тихвинские карелы имеют общее самоназвание — *karjala*, общую прародину и мотивацию исхода, они обрели различные территории «малой родины», обладали и обладают различной и несопоставимой численностью, общими и специфическими типами и таксономическими уровнями этнолокальной и конфессиональной самоидентификации. Преобладающая их часть является в настоящее время исключительно русскоязычной.

Итак, показателем высокого уровня самосознания карел, как и любой этнической общности, является самоназвание. Этноним *karjalazet/karialazet* = *карелы* восходит к раннесредневековой летописной кореле, проживавшей в Северо-Западном Приладожье до исхода XVII в. Наряду с ним на новые земли было перенесено синхронное ему название прародины — *Karjala* = *Корела/Корила*, что свидетельствует об осознанном мотивировании как самоназвания, так и нового места локального проживания.

На примере различных типов устных и письменных нарративов XX и начала XXI в. о переселении и о «малой» локальной истории попробуем выделить и сравнить состояние этнической идентичности и глубину исторической памяти, ее основные базовые концепты.

Вот как выглядят рассказы у тихвинских карел. *«Вроде как бы переселились карелы. Не родина (здесь. — О. Ф.). Раньше вот, по разговорам, прошла вроде Литва какая-то... И вот нашлось там сколько-то шесть или семь человек; из них народились, народились, народились. Вот эта корела у нас получилась. А эта корела откуда-то получилась с этого — с Петрозаводска,*



наверно, оттуда, этот народ появился у нас», — рассказывала 60-летняя карелка. «Отец говорил, будто все мы переселены с Олонецкой губернии. Здесь леса были. Деревни не было»<sup>1</sup>. Некое отдаленное воспоминание о трагической ситуации исхода с родины сохранилось в редко встречающемся предании о насильственном переселении карел Петром I: когда-то в незапамятные времена, «до наших дедов деды», не угодили царю — «не понравились и отправили нас, стариков, из Карелии в глухую тайгу». Такое толкование можно рассматривать как типичную псевдоидентификацию разновременных событий — миграцию карел в середине XVII в. при Алексее Михайловиче и переселение больших масс крестьянства, включая карел, в период активной строительной деятельности при Петре I.

В основе современных представлений об утраченной родине лежат и искаженные книжные знания. Например: «Я книгу нашел, но потерял ее. Наша Карелия (*mian Karelia*) оттуда, с севера. Там было четыре национальности, но забываю, кто же они, кроме карел, кажется, молдаване и калмыки какие-то»<sup>2</sup>. Другой местный житель рассказывал: «...как будто много карелов было раньше, что все “Карелии” были вместе; вы, они и мы, и даже финны были вместе, и даже эти, как их теперь называют, не карелы, а чухари. И тогда, когда стала царская власть, стали нас объединять — нас и разлучили, кого туда отправили, кого — сюда, кого еще куда, — всех разлучили, разорили, говорят, карелов»<sup>3</sup>. В этой легендарной версии находит отражение недоброжелательное, по мнению карел, отношение к ним власти и местного русского населения.

Истории о первопоселенцах лучше сохранились в памяти мужчин: «Первые были Бирка да Рябинка»; «С Бирки да Рябинки начались наши (карельские. — О. Ф.) деревни»<sup>4</sup>. Указанные прозвища, как установлено в работах по ономастике, носят новгородское происхождение и встречаются в документальных источниках с конца XV в. Заметим, что память об именах первопоселенцев на протяжении почти трех с половиной веков — весьма редкий факт локальной истории: отнюдь не всюду, где бытуют предания об основании поселения двумя братьями или двумя первопоселенцами, известны их имена. На сегодняшний день достаточно отчетлива память тихвинских карел и о деревнях первопоселенцев.

Социальная история деревни, как и история переселения в 1980-е гг., сохранялась в памяти довольно отрывочно. Некоторые из тверских карел помнили, что та или иная деревня в прошлом была удельной, монастырской или помещичьей, а тихвинские помещичьи в прошлом крестьяне еще в 1960-е гг. рассказывали, к примеру, следующие факты: «Однажды помещика избил пильщик теса, когда он хотел наказать одного из них. Помещик поклялся, что больше не будет бить крестьян розгами»; «земли и леса принадлежали помещице Литвиновой. Она выдала свою дочь за помещика Талквиста и все земли по наследству перешли ему... Даже не разрешалось ходить за грибами в лес»<sup>5</sup>.

Незначительность и фрагментарность устного знания карелами своей гражданской истории я объясняю тем, что, будучи мирским (профанным)

пластом истории, они не вошли в систему высших культурных ценностей локальной истории и бытовали лишь на памяти одного-двух поколений после отмены крепостного права. Из более общих (универсальных) причин — чрезвычайная «ограниченность локального бытия», свойственная всему крестьянскому миру, отсутствие интереса к событиям и деятелям «большой истории».

На вопрос, как появились здесь карелы, информанты — как бы в подтверждение давности карельского жития в этих местах, исконности проживания и неотъемлемости своих прав на эти земли — приводили карельские названия той или иной деревни. В доказательство того же каждый сельский житель начинал перечислять старые дома и фамилии их хозяев, делая акцент на большое количество усадеб, людей, подчеркивая, что все раньше были карелами, говорили на родном языке. Вслед за этим всегда назывался ближний круг карельских деревень, связанный семейно-родственными связями. Глубина реальной исторической памяти о переселении незначительна, хотя имена первопереселенцев и круг деревень верно очерчивают первую переселенческую волну 1630-х гг.

Довольно распространенным мотивом переселения у всех карельских мигрантов остается следующий стереотип, объединяющий в сознании образы прародины и малой родины: *«Карелия-то лесная сторона, вот и здесь они в лесу любили селиться. Это я так объясняю»; «Когда здесь селились, то место выбирали как в Карелии — лес, река, озеро»<sup>6</sup>.*

Важным подтверждением устойчивости стереотипных представлений об истории и мотивации миграции находим в произведениях современных карельских поэтов Тверского края. В поэме «Дед Матвей» Михаила Орлова читаем:

«Как мыслите? Сюда к нам в край лесистый  
Когда людьми проложен первый путь?» <...>  
Прикидывал. «Прошло аж триста лет.  
<...>  
К необжитым лесистым берегам  
Судомли, Светчи, Тихвинки, Волчины,  
Чтоб от насилья шведского вздохнуть,  
На новом месте получить наделы,  
Прокладывали через топи путь  
По царским землям семьями карелы.  
Они ее знакомили с сохой,  
Они копали первые колодцы,  
Обосновавшись в стороне глухой.  
По существу, они первопроходцы.  
Об этом не впервые разговор.  
И хлопочу совсем не ради славы.  
О том, что возраст их с тех пор...»<sup>7</sup>

Одним из самых распространенных сюжетов у тихвинских карел являются сказания о Литве, объединенные в два разностадиальных цикла, в одном из которых Литва выступает как антагонист, в другом — как предки (*забудущие люди*).

Первый образ — Литва-антагонист — выражен наиболее ярко. Устрашающие последствия польско-литовских разорений конца XVI — начала XVII в. на значительной территории Русского государства оставили неизгладимый след в памяти современников и последующих поколений. В Карелии и на Русском Севере предания о нападении врага, гибели местного населения, способах борьбы и чудесного избавления связаны, как правило, с синонимичными «Литве» образами «панов» и шведов. Образ антагониста, персонифицированный в «Литве», имеет свои давние истоки, в том числе и у карел. Формированию в народном сознании Литвы-антагониста как этногосударственного и конфессионального стереотипа немало способствовала политическая и церковная история: сначала — противостояние православной Древней Руси преимущественно языческим племенам Литвы, а с XVI в. — Русского государства и православия — униатству Польши и Литвы. В результате последняя стала символом еретического=«латынского» Запада.

Память о Литве глубоко укоренена в сознании современных тихвинских карел как старшего, так и среднего поколений. Но даже более подробные предания, сообщенные мужской частью населения, все же кратки и схематичны. В связи с этим можно вспомнить наблюдение Н. Костомарова, что по прошествии «много (так! — О. Ф.) времени подробности станут отделяться, разлагаться, прирастать к другим преданиям и образам и, наконец, исчезать совершенно; и от всего предания останется одно общее, так сказать — скелет, и это-то часто бывает исторической истиной».

Для выявления инвариантной схемы сюжета преданий о Литве-враге и составляющих его ситуаций/мотивов сопоставим предания, зафиксированные в 1960-е гг. петрозаводским лингвистом В. Д. Ряговым и в 1980–1990-е гг. — мною.

Из записи 1969 г.: «*Литва была, нашествие или как там, наступала же она давно там, как в древности говорили (attui šaneldii), старики рассказывали. И всю нашу окрестность прошла, сожгла, как и теперь немецкая (Вторая мировая) война. Все прошла; у людей, у женщин как будто даже головы отрубала да на рожон ставила, на изгородь головы женщин. Литва, Литва называется. Так все деревни были разорены, в лесу заметны места. <...> А потом в конце концов они и застроились. <...> А потом наши, русские, якобы их, литовцев, лишь за Сомином где-то там остановили, обратили в бегство. <...> Они ведь раньше на лошадях, говорят, ездили, казаки были, кавалеристы; наши как будто бы в песок зарывали доски, а доски с гвоздями, вверх жалом; на дороге зарывали тес (а теперь минами минировали, а раньше же этого не было). Так этим тесом казаков этих, кавалерию, так и накрыли; лошади упали; их всех укололо. Только тут их остановили и обратили в бегство»<sup>8</sup>.*

Запись 1965 г. от 60-летнего карела: «*...Литва шла оттуда сюда, через нас на Озереве... дошла она до поля Пуаричча (puaričča), и как будто те, которые или, применили какие-то газы, чтобы наших всех окончательно ослепить. Ветер повернул в обратную сторону, а по ветру и газы: она, Лит-*

ва, и ослепла. И пришлось им отступать. <...> И вроде бы после этого тут и привезли народ» (имеются в виду карелы. — О. Ф.)<sup>9</sup>.

В 1989 г. я записала несколько преданий о Литве. Одно из них было рассказано информантом 1911 г. р.: «*Это было давно. Когда-то шла Литва. В деревне Озереве были кузнецы, которые по дороге на деревню Городок рассыпали специально изготовленные из дранки с гвоздями приспособления, засыпали их песком, и всадники не смогли здесь пройти. У деревни Городок — памятник тем временам, где похоронен золотой гроб литовского военачальника*». Другой вариант предания: «*Литовцев остановили около Устюжны. Наделали такую хитрость — разбросали металлические скобы — “мины” с загнутыми в разные стороны концами. Литва и не прошла*»<sup>10</sup>.

Прикрепление к пространству «Литвы» древних природно-культурных памятников и их «охристианизация» после ее ухода убеждает в том, что формирование образа и понятия Литвы как языческого протагониста складывалось именно в условиях противостояния христианского (=православного) и нехристианского миров. Из преданий очевидно, что Литве как символу чужого (враждебного) противостояли «наши» — карелы=русские.

В поздних карельских легендах Тихвинщины отсутствуют сюжеты об ослеплении и гибели Литвы, но сохраняется мотив наказания антагониста действием.

Второй образ Литва-предки в процессе аккультурации местных мифологических представлений был наделен в карельском историко-мировоззренческом сознании чертами эпонима, в чем отразился процесс архаизации заимствованного образа. Вот почему, считая Литву предками, карелы называют их *ранние люди* или *забудущие люди*. Согласно устным свидетельствам они нашли упокоение под «каменными плитами» жальников, с которыми связаны сюжеты о зачарованных кладах.

Чем же стали для тихвинских карел заимствованные у местных русских и канонические для новгородской традиции мифологические исторические и топонимические предания и легенды о Литве? Описываемые в них времена литовского разорения четко осознавались и осознаются до сих пор как исходные временные и причинные координаты карельской истории на Тихвинщине. И это отчасти верно. Интенсивность бытования и укорененность этих преданий у карел может быть обусловлена той операциональной связью, которую они выполняли, объясняя происхождение и состояние новообретенного космосоциального пространства. Более того, причины и обстоятельства миграции, сами условия освоения нового для переселенцев географического, культурного, исторического поля должны были актуализировать основные доминанты традиционного мифологического сценария. В историях о Литве для карел замкнулось прошлое, настоящее и будущее: мир мертвых, предков, ныне живущих и потомков. Создание собственного этнолокального микрокосма стало возможным благодаря прикреплению его начала (истоков) ко времени «местного хаоса», то есть времени польско-литовского нашествия (litva aiga). Постепенно образ Литвы-предка вписался в карельскую историю

как образ праотца из библейских сказаний, благодаря чему предания о Литве стали частью этнической локальной истории карельских крестьян Тихвинщины. Этим объясняется их большая распространенность, а также устойчивость и сохранность у тихвинских карел, нежели у местных русских.

Опросы об истории деревни у тверских карел, как правило, включали и попытку установить оценку своей родины. В ответе на прямой вопрос: «Красивая ли она?» — ответ всегда односложен: красивая. Общий признак красоты: чистота и деревья, посаженные на улице и реже у дома: «Ну, Полюжки, да и наша была красивая деревня. Деревья вдоль улицы сажали, больше березы, ветла (еще и клены). Ветла — быстрорастущая, береза — красивее». Или — рябину, орешник, яблоню. «Елка, сосна не положено у дома сажать»<sup>11</sup>. Эстетическая оценка используется и для описания конкретных объектов жилой и хозяйственной застройки. Однако более важен не эстетический, а хозяйственный аспект жизнедеятельности деревни, и эти представления неразрывно связаны с ней как с активным социумом. Вот как это формулируется в устном и письменном изложениях тверской карелки Анастасии Федоровны Любимовой: «...целые деревни были зажиточные, трудолюбием славилась, и девушки старались завлечь парня с хорошей деревни. Большое внимание обращалось на дом. Добротный дом и чистота порядок около дома, для девушки имело большое значение, не зная парня, только понаслышке, но если дом пондравится это уже половина вопроса»<sup>12</sup>. Если жители деревни — рачительные труженики, то по окончании полевых работ ничего не должно оставаться в поле, в риге и т. д. Если в поле оставались бороны, то «девки в деревне непочетные»; «На Покрова гадали в риге, если там оставалось не обмолоченное зерно, то гадавшие девушки замуж не выйдут / <... > которая деревня отставала в уборке, то смеялись с тюрей осталась деревня — тюрянке яй. И эта деревня теряла как бы авторитет, не славилась трудом. / Свои достоинства показывали трудолюбием. Деревня, ее жители, девушки и парни ценились по труду. Трудолюбивые славилась на многие км»<sup>13</sup>. Родная деревня олицетворяла собой самые главные крестьянские=христианские добродетели ее обитателей: уважение к труду, порядок и порядочность.

Общеизвестно, что крепкость семейно-родовых связей придавала устойчивость конкретной деревенской общине, наделяла ее некими общими наследуемыми чертами, которые, как правило, отражали положительные или отрицательные, с крестьянской позиции, черты поведения: безалаберность или трудолюбие, скарденность или доброту, драчливость или спокойствие, закрытость или веселость, хитрость или прямоту. «Вот ты простая, как жальцовская», — говорят о жителях д. Жальцы Вышневолоцкого р-на Тверской обл. Отношения родства и свойства помогали поддерживать православные и традиционные — «дедовские» обычаи и порядки. Житель любой деревни знает старые клановые фамилии, историю разделения на малые семьи, что отражено появлением новых фамилий.

Особенно это заметно в старообрядческих в прошлом деревнях. И. П. Улькин, 1904 г. р., наставник одной из тверских общин, рассказывал: «У нас при-

рода была большая до ста человек, из них только двоюродных братьев и сестер сорок шесть человек, живших в девяти соседних деревнях. На годовые праздники обязательно приглашали друг друга в гости. Перед праздником стирали постельное и нательное белье, убирались в доме, как к Пасхе, мылись в бане. Утро начиналось с общей молитвы членов семьи, гости собирались не ранее 11–12 часов. За праздничным столом пили домашнее пиво, реже водку, но пьяных не было, так как пили понемногу. Обменивались новостями, рассказывали сказки, разговоры о домовых и дворовых не поощрялись»<sup>14</sup>.

Зачастую логика беседы о деревне приводила сельчанина к теме о вере. Устойчивый порядок прежней, доколхозной, жизни подчеркивался религиозностью людей. «На престольные праздники деревенские мужики варили общее пиво. В деревне Стешиково на второй Спас — 19 августа — церковный староста говорил; “пойдем пить куарна — пиво на поувари [provat’i — поварня]” — это были камни около прогона для скота у колодца. Перед этим люди мылись в печи, убирались в доме, а потом шли к часовне, где пиво освящалось священником»<sup>15</sup>. «На Спас святили озимое в полях. Если заходили побирушки, то их обязательно угощали. В этот день в деревне была ярмарка, на которой для детей покупали мороженое, печенье, пряники. После обеда начиналось гуляние, длившееся допоздна, на него приходили чужие парни из других деревень, их приглашали в гости, что делали, в том числе, местные девушки». «На Пасху и церкву мыли. Девушки — алтарь, а женщины только до алтаря; дальше — грех. Один год церковь мыла одна деревня, другой — другая». «На Троицу и Николу (престольные праздники) поп приезжал. В деревне была часовня. Деревня справная была, и в войну хлеб ели»<sup>16</sup>.

При сопоставлении устных историй, записанных от информантов в полевых условиях, и уже цитировавшихся авторских текстов очевидны не только межджанровые различия. Установлено, что при написании текста имеет место сознательное обдумывание. Стало быть, его интерпретационный потенциал для изучения этнической идентичности может быть выше, чем полученного при непосредственном, «живом» общении.

В качестве конкретного примера письменной биографии назову рукопись, полученную от названной выше А. Ф. Любимовой, 1923 г. р., как результат ответа на письменные вопросы, составленные на основании известных анкет Этнографического бюро кн. Тенишева. Не скрою, сейчас, по прошествии более 20 лет, я могу истолковать ту свою просьбу как собственную профессиональную неуверенность, однако, если бы я обратилась к той же полевой практике сегодня, это уже следовало бы рассматривать как провокативный прием.

Примеры крестьянских биографических записей, к тому же написанных на неродном языке, не часты. Более всего они типичны для старообрядческой среды — русские, коми. Поэтому редкая рукопись о деревенской жизни 1920–1930-х гг. имеет ныне исключительную источниковедческую значимость, ее можно рассматривать как образец самодеятельного литературного творчества, в который введены прямая речь, диалоги, включены записи фольклорных текстов, песенный репертуар деревни, в том числе духовных

стихов; ответы на вопросы, которые напрямую не содержались в опроснике. При этом Любимова обратилась к индивидуальной памяти нескольких своих односельчанок, и тем самым ею было составлено некое аутентичное коллективное воспоминание уже родовой группы. Текст свидетельствует о том, какое сильное воздействие на формирование ее личности оказала та непосредственная среда — деревенская жизнь, родственники, односельчане, — в которой она жила. В изложении А. Ф. Любимовой жизнь ее родной деревни предстает через призму безоблачных детских и юношеских воспоминаний как свидетельство осмысленного существования, череды трудов и праздников. В этом очевидна терапевтическая роль ее воспоминаний о детстве, которая «помогает найти облегчение взрослому опыту страданий» через конструирование картины идеальных отношений в деревенском сообществе.

*«Итак, ждут с нетерпением Пасху — Айя-пяйвя . <...> И вот все вымали открыты, воздух свежий, состояние радостное, к встрече пасхи готовы, / утром из церкви приходят, вся семья в сборе, садятся за стол, да прежде чем сесть за стол молились обязательно все и всегда, иначе не разрешалось за стол садиться, назовут безбожником... / Народ в основном обращали внимание, какие в домах порядки, хорошо ли кровати убраны, чем? О празднованье Троицы — Стройча — Стройчане. / Улицу вокруг дома тщательно подметали, на дорогу и в канавы не разрешалось ни мусор бросать, ни воду грязную лить после мытья полов, выливали в огороде в определенное место»<sup>17</sup>.*

Весьма формульно крестьянское локальное самосознание выражено словами пожилой тверской карелки: *«Вот тут мой степенъ. Вечная жительская здесь. Та сторона, на закате, там [чужие]».*

Иную цель преследуют истории малой родины, написанные местными сельскими и городскими карельскими краеведами, которые берут за образцы жанры научной, научно-популярной, мемуарной литературы и современной журналистики.

В 1950–1970-е гг. карельские краеведы скрупулезно собирали и записывали сведения, лишь незначительная часть которых была ими опубликована в провинциальной прессе. Эти масштабные по объему и разнообразные по содержанию материалы, хранящиеся в личных фондах Государственного архива Тверской обл. (далее — ГАТО), имеют исключительную научную ценность — прежде всего, в связи с тем, что эти авторские рукописные и машинописные тексты принадлежат перу представителей первой волны карельской интеллигенции советского времени. Присутствующие в них интерпретации событий, фактов и явлений локальной карельской истории в полной мере озвучивают представления и мифологемы тех, о чьей культуре обычно пишут исследователи.

В этих текстах очевиден интерес к истории колонизации Тверского края, статистике карельского населения, историко-этнографическим описаниям. Так, в рукописи заслуженного учителя РСФСР, известного краеведа Антонина Герасимовича Кирсанова «Историческое прошлое Молоковского р-на» читаем: *«В 17 веке были образованы специальные дворцовые карельские во-*

лости. На севере их было две: первая с центром в селе Кесьма, вторая с центром в селе Чамерово... Большой карельский массив возник в бывших селениях Алешковской волости»<sup>18</sup>, далее следует перечень. Исследователь найдет в этих текстах важные подробности, повествующие и о прошлом, написанные как бы от первого лица, и сведения самого автора: «Д. Карельский городок Поречской вол. 40 верст от гор. Бежецка, школа существует с 1893 г. Из 700 душ населения 50 % грамотных. Население — карелы. По близости карельские три деревни: Карельский Городок, Синьково и Шульгино. <...> В настоящее время в этих деревнях население обрусело. Обрусели они 40 лет тому назад. По-русски говорит лишь одна молодежь. Нередко какая-либо старуха не говорит совсем по-русски»<sup>19</sup>.

Колоссальное эпистолярное наследие — более 1000 листов принадлежит Алексею Антоновичу Белякову (1901–1995), краеведу, филологу по образованию, многие десятилетия преподававшему в Калининском пединституте (1937–1941; 1946–1961 гг.). Будучи аспирантом ИПИНа, он активно участвовал в создании карельской письменности, известен как автор карельского алфавита на основе кириллицы, работал учителем, затем редактором многих карельских издательств. Был членом Комиссии по так называемой коренизации, одним из организаторов и руководителей Карельского национального округа. К моменту ареста в начале 1938 г. по так называемому «Карельскому делу» (№ 13 601) занимал должность заведующего кафедрой кареловедения. В силу широкого диапазона деятельности и авторитета его попробовали сделать ключевой фигурой дела среди 139 арестованных карел. Однако дело развалилось вследствие проверки местного НКВД прокуратурой СССР, выявившей массовые фальсификации. А. А. Беляков был освобожден в 1939 г., восстановлен на работе и в партии с сохранением стажа. После выхода на пенсию в 1961 г. всю свою последующую долгую жизнь он посвятил изучению истории и традиционной культуры родного народа.

Основную группу документов составляют авторские очерки по истории и этнографии верхневолжских карел, материалы, собранные им по карельскому фольклору, выписки из архивных документов о верхневолжских карелах. Отдельную группу документов представляют собой обширные мемуарные тексты, а также протоколы допросов А. А. Белякова, воспроизведенные им по памяти.

В целом автобиографию А. А. Белякова можно рассматривать как изображение «модельного варианта жизненного пути» человека советского общества 1920-х — 1960-х гг. Историю социальных изменений этого общества автор раскрывает через историю своей жизни. После ознакомления с этими текстами, а также личных бесед с А. А. Беляковым (в начале 1980-х гг.) могу предположить, что среди явных побудительных мотивов их написания для него стали, как это чаще всего и бывает, необходимость самооправдания, самоисповеди и самопрезентации. Не менее важными были потребность в придании своему индивидуальному жизненному опыту надындивидуального характера, в назидании; а также в осуществлении связей с родным на-



родом. Именно поэтому нарратив Белякова представляет собой интерес и как коммуникативный акт — послание к потомкам.

Все материалы написаны на русском языке; карельские лингвистические и фольклорные записи выполнены автором кириллицей.

Стоит напомнить, что карельская культура Тверского края, бесписьменная по преимуществу, имела свой опыт создания и непродолжительного использования кириллической и латинской письменности в годы существования Карельского национального округа (1937–1939) и восстанавливается с 1990-х гг. в жанрах публицистики (газеты, Интернет) и художественной литературы, прежде всего поэзии на латинице.

Тот факт, что тексты Белякова, как и других авторов-краеведов, принадлежат лицам крестьянского происхождения, позволил предположить, что в основе их письменных нарративов об истории тверских карел в том или ином виде сохранены истолкования устных исторических преданий и легенд. Естественно, что критерии историзма в устных и письменных и тем более художественных произведениях различны, но насколько? Как карельские краеведы, учителя, преподаватели, поэты — участники процесса возрождения карельской идентичности — использовали и используют легендарный материал, а также собственные профессиональные знания и способности для воссоздания истории Тверской Карелии? Что избирается ими из традиционных карельских мифологических и исторических представлений и способов их индивидуального и коллективного осознания и как интерпретируется? Ведь «историзм» преданий существенно отличается от привычного понимания истории в образованной национальной элите. Здесь будет уместным напомнить слова замечательного отечественного фольклориста и этнографа Б. Н. Путилова, много размышлявшего о природе различий, запечатляемых в исторических преданиях и излагаемых в исторических трудах: «История... предстает [в них] в разных ракурсах, разными сферами, разной проблематикой. Самый характер исторического интереса в них неодинаков».

Общепризнанно, что историческая память на каждом этапе своего существования устанавливала и устанавливает свои взаимосвязи между реальным и идеальным, логическим и историческим, между событиями и отдельными фактами, между прошлым, настоящим и будущим. При этом сущностное значение имеет избирательность общественного и личного сознания, ориентированного на определенный набор историко-мировоззренческих ценностей, опирающихся на коллективные представления и индивидуальные системы оценок, а также стереотипы и идеологические установки конкретной эпохи. С позиции феноменологии культуры память об определенных событиях и персонажах — важный способ групповой самоидентификации. С помощью некоего образа прошлого люди могут утверждать себя в настоящем. Современный отечественный социолог Н. И. Ионов развивает эти соображения следующим образом: «...становясь фактом сознания индивида (*Zeitung* Гуссерля) и коллектива, этот образ обладает определенным *суверенитетом* по отношению к реальности прошлого, имеет свойство *переноситься* на новые,

никак не связанные с предшествующими группами элементов, *сохраняться* вопреки воздействию разрушающих целое антисистемных элементов (противоречащих ему исторических фактов). Все эти специфические свойства сближают образ прошлого, функционирующий в исторической памяти общества, с тем, что психологи называют гештальт (от нем. Gestalt — образ, целостная форма, структура)<sup>20</sup>.

Исходя из сказанного, рассмотрим образ локальной истории тверских карел, изложенный А. А. Беляковым, используя биографический и историографический методы для перепроверки свидетельств и интерпретаций нарратива.

В числе историко-культурных авторских статей назову главные, свидетельствующие об индивидуальных интересах А. А. Белякова в области исторического знания: «Заселение Севера России до прихода славян (по данным топонимики и археологии)»; «О родстве финно-угорских языков»; «Происхождение названия “Финские племена”»; «Теория о родстве финно-угорских племен»; «Карелы на Карельском перешейке»; «Об одной антинаучной и антисоветской теории»; «Заселение Верхневолжья по данным археологии и топонимики» и многие другие.

Если в устной традиции мы сталкиваемся с некоей «отбраковкой» прежде всего — или в том числе — травмирующих воспоминаний, то для письменного нарратива Белякова они являются ведущими. Борьба с фальсификацией истории тверских карел и негативным восприятием их местным русским населением — один из главных концептов исторического дискурса А. А. Белякова. Это достаточно четко артикулируют названия его текстов и, само собой, их содержание.

Приведу примеры из различных нарративов, включая и письма в местную прессу, объединенные автором в одно дело под названием «Когда и при каких обстоятельствах карелы переселились в Тверскую губернию. Лживые версии и документы о переселении карел. Критические статьи».

*«В 1656 году началась война между Россией и Швецией. Русские войска заняли Карельский перешеек, но им пришлось отойти. Вместе с русскими войсками в Россию перешли и остальные карелы, которые жили на Карельском перешейке. Эта война спасла карельское население от финизации. <...> Дружба русского и карельского народа в течение многих сотен лет не должна омрачаться клеветой о насильственном переселении карел»<sup>21</sup>.*

Далее в этом и других подобных текстах приводится одно из локальных преданий о причинах переселения карел, связывающее эпоху миграции с деяниями и личностью Петра I.

*«Среди отдельной части населения распространяется такое мнение, что карелы, как изменники, были переселены Петром I в Центральную Россию. Очевидно, эта версия нужна кому-то для разжигания национальной вражды. Карелы всегда были верными защитниками северно-западных границ от шведских и немецких захватчиков. Не случайно Московское правительство предоставило карелам таких льгот, как выдачу им на обзаведение 10 рублей денег, освобождение на 10 лет от всяких налогов. Предоставило*

им освободившиеся избы, землю и обещало не закрепощать их, уплатив за них 190 т. р. Такие льготы изменникам не дают»<sup>22</sup>.

Используя другой легендарный мотив переселения, сближающий время реальной миграции XVII в. со смутными и полными войн временами Ивана IV, Беляков последовательно опровергает миф о том, что «карелы в Верхневолжье были переселены насильственно Иваном Грозным во время Ливонской войны и при Петре I как пленные или не заслуживающие доверия жить около границы. <...> Эти разговоры ни на чем не обоснованы, являются клеветой, средством создания неприязни к нам, карелам, не способствуют сближению карельского населения с великим русским народом, что не соответствует национальной политике партии и Советского государства»<sup>23</sup>.

Чувство оскорбленного этнического=народного достоинства заставляет его неоднократно прибегать к советской идеологеме о вечной дружбе и равенстве народов СССР и повторять ее как завет. Приведенные тексты Белякова ярко демонстрируют «социальную типичность “врастания” в идеологический язык и стандарты советской эпохи».

В работе «Верхневолжские карелы: этнографический очерк» (117 машинописных страниц) 1981 г. А. А. Беляков пытается объяснить «доверие переселенцев», а точнее, одну из причин миграции карел вглубь России так: «На Карельском перешейке они оставили свои дома, все хозяйственные постройки и все свое имущество, которое не могли захватить с собой. Нужно было иметь сильную веру в русский народ, чтобы оставить многими годами нажитое имущество и отправиться в Россию... <...> С созданием Новгородского государства судьбы карельского народа во все времена были тесно связаны с судьбами русского народа. Карелы вместе с русским народом защищали свою Родину от иностранных захватчиков. Все удачи и неудачи карельский народ переживал вместе с русским народом»<sup>24</sup>. При всей кажущейся заидеологизированности нарратива Беляков вслед за историком А. С. Жербиным, излагает документально подтвержденные факты. Знания, почерпнутые из советской исторической литературы, как представляется, стали органичной частью личного дискурса Белякова. Но он пытается найти и собственные доводы для снятия этнического предубеждения русских к карелам. Проиллюстрирую их на примере местной былички «о карелах-людоедах». Ее изложила Белякову учительница-пенсионерка Елена Яковлевна Бердикова: «Калининская женщина рассказывала грибникам... когда Петр I переселил их в Тверской край, то они, сидя на деревьях, стреляли с русских». Вот что А. А. Беляков пишет по этому поводу: «Такие разговоры и письменные указания о переселении карел создали неприязнь к карелам, противоречили дружбе народов СССР, а кроме того, нанесли определенный ущерб сельскому хозяйству Калининской области»<sup>25</sup>. Последняя мысль поясняется следующим образом: «XXVI съезд КПСС поставил задачу эффективного повышения сельского хозяйства. В нечерноземной зоне, какой является и Калининская область, для выполнения этой задачи требуется закрепление кадров в сельском хозяйстве. Неприязненное отношение к карелам привело к тому, что из более

150 тыс. карел Калинин области осталось 30 400 человек, а из них пользуются родным языком 17 100 человек. Это главным образом живущие в сельской местности. Живущие в городах карелы пользуются русским языком»<sup>26</sup>.

«Все это, — продолжает Беляков, — привело к тому, что в настоящее время можно слышать: “у, чортов карел, карел злодей”». Однако приведенные им оскорбительные слова, как следует из ряда авторских текстов, отражают мотив другого мифологического предания, бытующего у русских и карел и объясняющего их появление в Тверском крае, — «о летящем черте». Приведу один из вариантов записи: *«хотел чорт переселить куда-либо карел подальше, но, когда летел над Лихославлем, мешок прорвался и карелы рассыпались по Верхневолжью»*<sup>27</sup>.

Со ссылками на устные рассказы карельских крестьян А. А. Беляков сообщает еще один сюжет предания: *«Королева Ольга Андреевна из деревни Труфаново Весьёгонского (района. — О. Ф.) рассказывает, что раньше их называли шведами и они были сюда переселены Петром I. Во многих карельских деревнях отдельные родственные семьи называются “руотчилисто”, т. е. шведы. / Крестьянин Весьёгонского р-на деревни Беньяково Иван Васильевич Широков говорил: “что раньше нас называли шведами”*»<sup>28</sup>.

Беляков дополняет эти устные свидетельства собственным уточнением: *«Петр I среди карельского населения поселил немного пленных шведов»*. Насколько его интерпретация устного свидетельства соответствует исторической и фольклорной реальности? В словаре тверских говоров карельского языка слово *гуоёй* приведено со значениями *«швед, финн»*. Использование этого экзоэтнонима по отношению к карелам — а речь идет именно о них — объясняется переносом на мигрантов из-за шведского рубежа именованной территории их исхода. Беляков же делает неожиданный вывод о том, что среди переселенцев были именно шведы и финны, которые «исповедывали лютеранскую религию». Довольно невероятное предположение, если говорить о карельских мигрантах XVII в., хотя в их числе могли быть карелы, насильственно переименованные в лютеранство. С другой стороны, позднее, в царствование Петра I, имело место переселение в Тверской край жителей Ингерманландии, в том числе финнов и шведов. Отмечу, что в карельских исторических преданиях *шведы* выступают как символы «чужого» (враждебного) противостояния «нашим» — карелам=русским. Явление идентификации карел и русских в ситуациях военного противостояния общему врагу не ново, оно прошло через всю карельскую историю. По сути, оно отражает принципиально иной уровень идентификации карел, что характерно и для других народов России как мультикультурного образования — государственно-конфессиональной идентичности.

Далее, продолжая цепь доказательств родства карел и русских, объясняемого длительными историческими контактами и общей государственностью, А. А. Беляков настаивает на отсутствии этногенетического родства карел и финнов. *«В настоящее время среди карельского и русского народа сильно распространено мнение о том, что карелы и финны являются соплеменни-*

ками. Такое мнение не соответствует действительности и противоречит историческим фактам»<sup>29</sup>. Точности ради отмечу, что А. А. Беляков говорит именно о различных племенных группировках.

Поставив перед собой задачу написания истинной истории верхневолжских карел, Беляков использует весь доступный ему корпус источников и научной литературы. Будучи человеком с высшим гуманитарным образованием, преподавателем, он понимал, что использование подлинных исторических документов, ссылки на известных исследователей повышают достоверность его интерпретаций исторических и лингвистических материалов.

Изучение топонимики — одна из главных тем нарратива Белякова. В серии газетных статей под общим названием «Почему так назвали деревни» приведены интересные данные, объясняющие карельское происхождение названий целого ряда деревень. Эта тема явно перекликается с мотивировкой своего права на новые земли в устных карельских нарративах, рассмотренных выше. Но при обобщении материалов А. А. Беляков создает фантазийные реконструкции, «работающие» на другую его главную сверхзадачу — доказательство исконности Верхневолжья как исторической прародины карел.

*«Территорию, где жили карелы, когда создавали первые эпические песни, можно определить на основании топонимики. На Валдайской возвышенности, особенно в Верхневолжье, встречаются географические объекты с карельскими названиями. Нельзя представить, что эти названия появились после Столбовского договора, когда карелы **вновь появились в Верхневолжье**. <...> Следовательно, эти географические объекты получили свои карельские названия в то время, когда карелы жили на Валдайской возвышенности, **до переселения** (выделено мной. — О. Ф.) их на Карельский перешеек»<sup>30</sup>.*

Для доказательства своей гипотезы Беляков приводит сравнительный анализ калевальских топонимов и ойконимов с аналогичными в Тверском крае, осуществленный на основании собственных материалов и таких публикаций, как «Калевала», «Карельские эпические песни», работы В. А. Никонова «Краткий этимологический словарь» и др. В итоге А. А. Беляков делает вполне вероятное, с его точки зрения, заключение, «*что первые карельские руны могли появиться на Верхней Волге*»<sup>31</sup>.

Примеров упрощенного понимания и использования топонимических данных для историко-генетических реконструкций в размышлениях А. А. Белякова более чем достаточно. «*Эстонское название Западной Двины — Вайно, старое карельское название — вьинё. В одной из рун так говорится: При впадении реки Вьинё / Что-то на море чернеет (Калевала. М., 1949. С. 189). Очевидно, что карельские племена жили и в устье реки Зап. Двины, и от названия реки Вьинё получил свое имя Вьинё (Вянемаян)*»<sup>32</sup>.

Вековая народная мудрость, сосредоточенная в знаниях об окружающем мире, нормах и правилах бытия крестьянского социума, вызывает у Белякова глубочайшее уважение. Именно это дает основание утверждать, что этот нарратив, это послание к потомкам, прежде всего, обнажает изначальную

этносоциальную природу Алексея Антоновича, усиленную образованием, выстраданную личной судьбой.

Абсолютно очевидная черта его характера — глубокая, не пафосная, а истинная любовь к своему народу, Тверской земле, что засвидетельствовано А. А. Беляковым в записях многочисленных пословиц, поговорок, примет на тему «Родина — чужбина». Часть из них записана на карельском языке и переведена на русский, другая приведена только на русском языке. *«На солнышке хорошо, а на родине лучше. / На родной земле каждый кустик знаком. / Приедешь с чужбины в родной край и камни будут милыми. / На чужой земле и своего врага обрадуешься (испр. своему врагу). / Чужая земля — холодная земля. / Хвали чужбину для других»*<sup>33</sup>.

Письменный нарратив Любимовой, Белякова и др., рассмотренный как самостоятельный текст, ставит вопросы, которые редко привлекают внимание этнографов, чаще — фольклористов. В том числе о том, как личная история вписывается в «большую» историю государства, в какой мере «образованность» и авторитет личности влияют на повествовательные стратегии и внутреннюю логику объяснения, зависящую от этнической, социальной и религиозной идентичности, мировоззренческих стереотипов, выработанных карельским социумом.

Сопоставление устных и письменных свидетельств карел о своей истории дает возможность не только «углубить» локальную историю, но и выявить устойчивые механизмы, обеспечивающие передачу инвариантного объема и содержания исторической памяти, а также этнопсихологические и социальные концепты, необходимые для самосознания и существования общности как этнокультурной единицы.

Исследователи автобиографических текстов обычно отличают те из них, которые предназначены для публикации — как тексты А. А. Белякова, от не преследующих таких целей — как текст А. Ф. Любимовой. Разница якобы заключается в том, что для первых «преимуществом является большая фактическая достоверность», необходимость придать повествованию некоторую литературную форму, а для вторых характерна «высокая степень раскрытия личного отношения к пережитому». Но наши примеры не подтверждают полностью подобное наблюдение. Хоть и в различной мере, но и устным, и письменным нарративам тихвинских и тверских карел свойственны и внутренняя цензура, и реконструкция, соответствующая конкретному моменту жизни человека и общества, и ошибки, и смещения, вызванные потребностью «рационально мотивировать любое событие с точки зрения “сегодняшнего” мировосприятия». Более того, их объединяет общий исторический дискурс крестьянского, миграционного по происхождению сообщества.

---

<sup>1</sup> Из киноинтервью студии «Этнос».

<sup>2</sup> Рягоев В. Д. Тихвинский говор карельского языка. Л., 1977. С. 255.

<sup>3</sup> Там же. С. 237–239.

- <sup>4</sup> АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 29.
- <sup>5</sup> Там же. Д. 51а. Л. 37.
- <sup>6</sup> ПМА, 1984. Тет. 1. Л. 17. Нина Афанасьевна П., 1927 г. р., Весьегонский р-н, Чамеровский с/с, д. Высокое; АРЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 62. Л. 11. 1993 г. Евдокия Васильевна С. 1925 г. р. Новоторжский р-н, с/с Барановка, д. Затулки.
- <sup>7</sup> Орлов М. М. Исповедь деда Матвея // Откровение. Тверь, 1993.
- <sup>8</sup> Рягоев В. Д. Указ. соч. Л., 1977. С. 238–239.
- <sup>9</sup> Там же. С. 250.
- <sup>10</sup> АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 33. Л. 18об., 47об., 48.
- <sup>11</sup> ПМА. 1984 г. Тет. 2. Л. 7об. Татьяна Алексеевна К., 1916 г. р. Краснохолмский р-н, Мартыновский с/с, д. Жигариха; 1987 г. Тет. 1. Л. 27. Степан Сергеевич А., 1902 г. р. Спировский р-н, с/с Бирючово, д. Дербужье; 1987 г. Тет. 1. Л. 10об. Иван Петрович У., 1904 г. р. Вышневолоцкий р-н, д. Межуиха.
- <sup>12</sup> ПМА. 1982. Тет. 1. Л. 11–12об. Анастасия Федоровна Л., 1923 г. р., карелка, православная. Спировский р-н, с/с Бирючово, д. Стешково. 1982. Тет. 1. Л. 11–12об.
- <sup>13</sup> Там же.
- <sup>14</sup> ПМА, 1987. Тет. 1. Л. 11. Иван Петрович У. 1904 г. р., карел, старовер. Вышневолоцкий р-н, д. Межуиха.
- <sup>15</sup> ПМА, 1981 г. Тет. 1. Л. 8. Петр Петрович Л., 1898 г. р. Спировский р-н, с/с Бирючово, д. Волхово; Там же, Л. 19об. Татьяна Федоровна И., 1905 г. р.
- <sup>16</sup> ПМА, 1982 г. Тет. 3. Л. 8. Мария Васильевна Н., 1914 г. р., Рамешковский р-н, с. Киверечи; АРЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 62. Л. 6об. 1993 г. Серафима Дмитриевна К., 1921 г. р. Новоторжский р-н, с/с Барановка, д. Затулки; ПМА, 1984. Тет. 1. Л. 22об. Лидия Николаевна С., 1931 г. р. Весьегонский р-н, Чистодубравский с/с, д. Лопáтиха; ПМА, 1982 г. Т. 2. Л. 38. Рамешковский р-н; ПМА, 1984 г. Тет. 2. Л. 14об. Ольга Андреевна Б. Спировский р-н, с/с Бирючово. Д. Волхово.
- <sup>17</sup> См. публикацию текста: «Сама от себя, чего знаю, чего помню»: тетради с повествованиями тверской карелки Анастасии Федоровны Любимовой // О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX–XXI вв. (к изучению биографического и религиозного нарратива) / Под ред. Е. Б. Смилянкой. М., 2012. С. 449, 453.
- <sup>18</sup> ГАТО. Ф. Р-625. Оп. 1. Д. 15. Л. 31.
- <sup>19</sup> Там же. Д. 54. Л. 8.
- <sup>20</sup> Ионов И. Н. Построение образа российской цивилизации в свете психологии мышления и социологии знания // Общественные науки и современность. № 6. 2003. С. 104.
- <sup>21</sup> ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 18. Л. 7.
- <sup>22</sup> Там же. Л. 3об., 4.
- <sup>23</sup> Там же. Л. 3об.
- <sup>24</sup> Там же. Д. 29. Л. 29.
- <sup>25</sup> Там же. Д. 18. Л. 8–9.
- <sup>26</sup> Там же. Л. 9об.
- <sup>27</sup> Там же. Д. 154. Л. 173об.–174.
- <sup>28</sup> Там же. Д. 29. Л. 25.
- <sup>29</sup> Там же. Д. 154. Л. 35.
- <sup>30</sup> Там же. Д. 29. Л. 3.
- <sup>31</sup> Беляков А. А. Родина первых рун «Калевалы» // «Калининская правда». 1981. 29 авг. С. 4.
- <sup>32</sup> ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 29. Л. 6.
- <sup>33</sup> Там же. Д. 30. Л. 158–185.

## Литература

1. Азбелев С. Н. Историзм былин и специфика фольклора. Л., 1982.
2. Азбелев С. Н. Отношение предания, легенды и сказки к действительности // Славянский фольклор и историческая действительность. С. 5–25.

3. Антропологический форум: Исследователь и объект исследования / Гл. ред. А. К. Байбурин. № 2. СПб., 2005.
4. Ареальные исследования в языкознании и этнографии: Язык и этнос // Сб. науч. тр. / Отв. ред. Н. И. Толстой. Л., 1983.
5. *Барг М. А.* Эпохи и идеи: Становление историзма. М., 1987.
6. *Бартминьский Ежи.* Чем занимается этнолингвистика? // Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М., 2005. С. 22–32.
7. *Бартминьский Ежи.* Некоторые спорные проблемы этнолингвистики // Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М., 2005. С. 33–38.
8. *Безрогов В. Г.* Память текста: автобиографии и общий опыт коллективной памяти // Сотворение истории. Человек. Память. Текст: цикл лекций / Отв. ред. Е.А. Вишленкова. Казань, 2001.
9. *Белков П. Л.* Изба, кокошник и волшебная сказка (к характеристике пространства концепции малых групп в этнографии) // Источники и методы изучения малых групп в этнографии: Историческая этнография. Вып. 4: Сб. ст. к 60-летию В. А. Козьмина. СПб., 2010. С. 173–178.
10. *Бернштам Т. А.* Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах. // Русский Север. К проблеме локальных групп. С. 208–317.
11. *Бернштам Т. А.* Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры (теория и практика этнографических исследований). Київ, 1993.
12. *Библер В. С.* Диалог. Сознание. Культура (идея культуры в работах М. М. Бахтина) // Одиссей. Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры. 1989: Сб. ст. / Отв. ред. А. Я. Гуревич. М., 1989. С. 21–59.
13. *Библер В. С.* Мышление как творчество. М., 1975.
14. Биографический метод в гендерных исследованиях. URL — Режим доступа: [http://sstu-socwork.narod.ru/files/gend\\_sb\\_www/chapter\\_1/tkachenko.htm](http://sstu-socwork.narod.ru/files/gend_sb_www/chapter_1/tkachenko.htm).
15. Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ / Под ред. В. Воронкова и Е. Здравомысловой. Труды ЦНСИ. Вып. 5. СПб., 1997.
16. Биографический метод в социологии: история, методология, практика / Ред. колл.: В. В. Семенова, Е. Ю. Мещеркина. М., 1993.
17. *Бороноев А. О., Павленко В. Н.* Этническая психология. СПб., 1994.
18. *Васильев В. И.* Исторические основы некоторых жанров фольклора народов Севера // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. / Под ред. Б. Н. Путилова. Л., 1984. С. 137–142.
19. *Волкова Т. Ф.* Литературные и исторические сюжеты в устной интерпретации печорских крестьян // Старообрядчество: история, культура, современность: Мат. V научн.-практ. конф. / Ред.-сост. В. И. Осипов, Е. И. Соколова. М., 2000. С. 300–310.
20. *Выготский Л. С.* Мышление и речь. Изд. 5-е, испр. М., 1999.



21. Герд А. С. Введение в этнолингвистику: Учебное пособие. СПб., 1995.
22. Голоса крестьян: Сельская Россия XX века в крестьянских мемуарах / Сост. Е. М. Ковалев, М., 1996.
23. Голофаст В. Б. Многообразие биографических повествований // Социологический журнал. 1995. № 1. С. 71–89. URL — Режим доступа: <http://www.smolsoc.ru/index.php/home/2009-12-24-13-15-21/24-2010-08-30-11-20-38/1507-2011-03-26-02-40-14/>.
24. Голубович И. В. Язык «историй жизни» и ренессанс биографического метода. URL — Режим доступа: <http://childcult.rsuh.ru/article.html?id=60443>.
25. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.
26. Гуревич А. Я. «Феодальное средневековье»: что это такое? Размышления медиевиста на грани веков // Одиссей. Человек в истории. Слово и образ в средневековой культуре / Гл. ред. А. Я. Гуревич. М., 2002. С. 261–293.
27. Гурьянова Н. С. История и человек в сочинениях старообрядцев XVIII века. Новосибирск, 1996.
28. Гусев В. Е. Русская народная художественная культура (теоретические очерки). СПб., 1993.
29. Данилко Е. С. Старообрядчество на Южном Урале: Очерки истории и традиционной культуры. Уфа. 2002.
30. Девятко И. Ф. Методы социологического исследования. Биографический метод. Определение и истоки биографического метода в социологии. URL — Режим доступа: [http://society.polbu.ru/devyatko\\_socresearch/ch08\\_i.html](http://society.polbu.ru/devyatko_socresearch/ch08_i.html).
31. Дмитриев М. В. Православие — Россия — Запад // Одиссей. Человек в истории. Русская культура как исследовательская проблема. Гл. ред. А. Я. Гуревич. М., 2001.
32. Дронова Т. И. Историческая память усть-цилемов. Доклад на зас. Президиума Коми научного центра УрО РАН. Сыктывкар, 2000. (Научные доклады) / Коми научный центр УрО РАН; Вып. 430.
33. Евсеев В. Я. Исторические основы карело-финского эпоса. Кн. 1. М.; Л., 1957.
34. Евсеев В. Я. Карельский фольклор в историческом освещении. Л., 1968.
35. Звезгинцев В. А. История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях. Ч. 2. М., 1960.
36. Зиновьев В. П. Жанровые особенности быличек. Иркутск, 1974.
37. Иванов В. Вс. Культурная антропология // Одиссей. Человек в истории: Исследования по социальной истории и истории культуры. М., 1982.
38. Ионов И. Н. Построение образа российской цивилизации в свете психологии мышления и социологии знания // Общественные науки и современность. № 6. 2003. С. 102–116.
39. Ипатов А. Н. Проблема тождества и различия религиозной и этнической принадлежности // Религия, национальное согласие и возрождение России. М., 1993. С. 31–45.

40. История ментальностей и историческая антропология. Зарубежн. исследования в обзорах и рефератах. М., 1996.
41. *Каравашкин А. В., Юрганов А. Л.* Историческая феноменология и изучение России // *Общественные науки и современность*. № 6. 2003. С. 89–101.
42. Карельское народное поэтическое творчество. Петрозаводск, 1982.
43. *Карсавин Л. П.* Символизм в мышлении и идея миропорядка в Средние века (XII–XIII вв.) // *Научный исторический журнал*. 1914. Т. 1. Вып. 2. № 2.
44. *Кереньи К., Юнг К.-Г.* Введение в сущность мифологии // *Душа и миф: Шесть архетипов*. Киев, 1996. С. 11–21.
45. *Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996.
46. *Кознова И. Е.* XX век в социальной памяти российского крестьянства. М., 2000; *Она же.* Историческая память и основные тенденции ее изучения // *Социология власти: Вестник Социологического центра РАГС*. 2003. № 2. С. 23–32.
47. *Костомаров Н.* Исторические монографии и исследования. Т. 30. СПб.; М., 1881.
48. *Красных В. В.* Этнопсихоллингвистика и лингвокультурология: Курс лекций. М., 2002.
49. *Криничная Н. А.* Историко-этнографические основы преданий о «панах» // *СЭ*. 1980. № 1. С. 117–127.
50. *Криничная Н. А.* Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987.
51. *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1975.
52. *Лапин В. А.* Русский музыкальный фольклор и история (к феноменологии локальных традиций): Очерки и этюды. М., 1995.
53. *Лашук Л. П.* Чудь историческая и чудь легендарная // *ВИ*. 1969. № 10. С. 208–216.
54. *Лимеров П. Ф.* Генезис и динамика мифологических образов (по материалам сказочной прозы народов Европейского Северо-Востока). Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1996.
55. *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Миф — имя — культура // *Лотман Ю. М.* Избранные статьи в трех томах. Т. I. Таллинн, 1992. С. 69–75.
56. Мировосприятие и самосознание русского общества (XI–XX вв.) // *Сб. ст. ИРИ РАН*. М., 1994.
57. *Митропольский П.* Смутное время в народных преданиях и памятниках Олонецкой губернии // *Олонецкий сборник: Мат-лы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края*. Вып. 3. Петрозаводск, 1896. С. 243–255.
58. *Морозова Н., Новиков Ю.* Чудное Причудье: Фольклор староверов Эстонии. Тарту, 2007.
59. *Мыльников А. С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI — начала XVIII века. СПб., 1999.

60. *Мяло К. Г.* Космогонические образы мира: Между Западом и Востоком // Культура, человек и картина мира. М., 1987. С. 227–261.
61. *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.
62. О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX–XXI вв. (к изучению биографического и религиозного нарратива) / Под ред. Е. Б. Смилянкой. М., 2012.
63. Образцы карельской речи (Тихвинский говор собственно карельского диалекта) / Сост. В. Д. Рягоев. Л., 1980.
64. Одиссей. Человек в истории. Слово и образ в средневековой культуре / Гл. ред. А. Я. Гуревич. М., 2002.
65. *Олпорт Г.* Становление личности (Избранные труды) / Пер. с англ. Л. Трубицыной, Д. Леонтьева. М., 2002.
66. *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.
67. *Панченко А. М.* Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.
68. Персональная история / Отв. ред. Д. М. Володихин. М., 1999.
69. Персональная история. Исповедь судьбы / Сост. Д. М. Володихин. М., 2001.
70. *Петровская И. Ф.* Биографика. Введение в науку и обзорные источники биографических сведений о деятелях России 1801–1917 гг. СПб., 2003.
71. *Пименов В. В.* Чудские предания — источник этнокультурной истории // СЭ. № 4. 1968. С. 30–42.
72. *Платонов С. Ф.* Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII века как исторический источник. СПб., 1913.
73. По заветам старины. Мифологические сказания, заговоры, поверья, бытовая магия старообрядцев Литвы / Изд. подготовил Ю. А. Новиков. СПб., 2005.
74. Предания Русского Севера / Сост. Н. А. Криничная СПб., 1991.
75. *Путилов Б. Н.* Типология фольклорного историзма // Типология народного эпоса / Отв. ред. В. М. Гацак. М., 1975.
76. *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура. СПб., 1994.
77. *Путилов Б. Н.* Сказители Русского Севера: к проблеме отношений «ученик-учитель» // ТОДРЛ. Т. L. СПб., 1997.
78. *Пытин А. Н.* Петр Великий в народном предании // Вестник Европы. 1897. VIII. С. 672–690.
79. *Репина Л. П.* Биографический подход в интеллектуальной истории // Философский век. СПб., 2006. Вып. 32. С. 101–108.
80. *Репина Л. П.* Персональные тексты и «новая биографическая история»: от индивидуального опыта к социальной памяти // Сотворение Истории. Человек — Память — Текст. Казань, 2001.
81. *Репина Л. П.* Персональная история»: биография как средство исторического познания // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории / Ред. Ю. Л. Бессмертный, М. А. Бойцов. Вып. 2. М.: РГГУ, 1999.

82. *Рягоев В. Д.* Тихвинский говор карельского языка. Л., 1977.
83. Северные предания (Беломоро-Обонежский регион) / Сост. Н. А. Криничная. Л., 1978.
84. *Сепир Э.* Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993.
85. *Сепир Э.* Язык. Введение в изучение речи. М.; Л., 1934.
86. *Симонсуури Л.* Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991
87. Славянские древности: этнолингвистический словарь. В 5 томах / Под ред. Н. И. Толстого. Том. 1 А–Г. М., 1995.
88. Славянский фольклор и историческая действительность: Сб. ст. / Отв. ред. А. М. Астахова и др. М., 1965.
89. Словарь карельского языка (тверские говоры) / Сост. А. В. Пунжина. Петрозаводск, 1994.
90. *Соколова В. К.* Русские исторические предания. М., 1970.
91. *Смилянская Е. Б.* Роль запрета в сохранении идентичности конфессиональной группы (по материалам старообрядческих общин) // Проблемы идентичности: человек и общество на пороге третьего тысячелетия. М., 2003. С. 143–152.
92. *Ткаченко Т. Г.; Бурмистров Е. С.* Персональная история каждого человека. URL — Режим доступа: <http://www.ist-bessmertie.narod.ru/statburm.htm>.
93. *Толстая С. М.* Московская школа этнолингвистики // Opera Slavica. Slavistické rozhledy [Brno], 2002. Roč. XII. Číslo 2. S. 1–9.
94. *Толстой Н. И.* Славянские народные толкования снов и их мифологические основы: Сон — семиотическое окно // XXVI-е Випперовские чтения (Москва, 1993). М., 1994. С. 89–95.
95. *Толстой Н. И.* Этнолингвистика в кругу гуманитарных дисциплин // Толстой Н. И. Язык и народная культура М., 1995. С. 27–40.
96. *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
97. *Томпсон П.* Голос прошлого. Устная история. М., 2003
98. Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры (по записям 1963–1999 гг.) / Серия памятники русского фольклора. Вып. II. Изд. подгот. М. Н. Власова, В. И. Жекулина. СПб., 2001.
99. *Уорф Б.* Отношение норм поведения и мышления к языку // Звегинцев В. А. История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях. С. 255–285.
100. *Успенский Б. А.* Влияние языка на религиозное сознание // Труды по знаковым системам. Тарту, 1969. № 4. С. 159–168.
101. *Успенский Б. А.* Historia sub specie simiotice // Культурное наследие Древней Руси: Истоки, становление, традиции. М., 1976. С. 286–292.
102. Устные предания тунгудских карел / Изд. подготов. А. С. Степанова. Петрозаводск, 2000.

103. *Филиппов В. Р.* Фантом этничности (мое постконструктивистское непонимание этнической идентичности). [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://ashpi.asu.ru/studies/2005/flppv.html>.
104. Финно-угорские народы: проблемы этнической и языковой идентификации // Тез. докл. междунар. конф. Сыктывкар, 1999.
105. *Филиман О. М.* Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М.: Индрик, 2003.
106. *Филиман О. М.* Локальная история в письменных нарративах тверских карел второй половины XX в. // Историческая этнография. Вып. 4: Источники и методы изучения малых групп в этнографии. Сб. ст. к 60-летию В. А. Козьмина / Ред. И. И. Верняев, А. Г. Новожилов. СПб., 2010. С. 13–29.
107. *Филиман О. М.* Письменные нарративы краеведов как источник для изучения этнической идентичности (на материале тверских карелов) // Музей. Традиция. Этничность. № 1. 2012. С. 57–73.
108. Фольклор и этнография: К девяностолетию со дня рождения К. В. Чистова: Сб. ст. / Отв. ред. А. К. Байбурин, Т. Б. Щепанская. СПб., 2011.
109. *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности / Сост., подготовка текста, коммент. и послесл. Н. В. Брагинской. М., 1978.
110. *Хроленко А. Т.* Основы лингвокультурологии: Учеб. пособие. М., 2005.
111. *Чагин Г. Н.* История в памяти русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX века: Учеб. пос. Пермь, 1999.
112. *Чернякова И. А.* К вопросу о судьбах «карельских выходцев» в XVII веке (опыт анализа нового источника): Препринт докл. Петрозаводск, 1989.
113. *Чистов К. В.* Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб., 2003.
114. *Чистов К. В.* Ирина Андреевна Федосова: Историко-культурный очерк. Петрозаводск, 1984.
115. Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М., 2005.
116. *Якобсон Р.* Избранные работы. М., 1985.
117. *Atkinson P.* Etnographie Imagination Textual construction of Reslity. London; New York, 1994.
118. *Palmeos P.* Tekste karjala valdai murdest // Emakeele Seltsi aastaraamat. IV. Tallinn, 1959. S. 263–273.
119. *Pentikäine, J.* Marina Takalon uskonto. Uskonto-antropoliginen tutkimus // Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia. T. 299. Helsinki, 1971.
120. *Virtaranta H. ja P.* Kauas läksit karjalainen: Matkamuistelmia tverinkarjalaisista kylistä. Porvoo; Helsinki, 1986.
121. *Virtaranta P.* Juho Kujola karjalan ja lyydin tutkija // Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia. 266. Helsinki, 1960.
122. *Virtaranta P. V. R.* Petreliuksen matka Valdain karjalaisten luo. v. 1892 // Kalevalaseuran vuosikirja. Vol. 42. Helsinki, 1962.

*М. В. Станюкович*

## **Эпос, фольклористика, национализм и прочая идеология — от России до Филиппин\***

### **Вступительное слово**



Идеология национализма — очень позднее явление в истории человечества. Бенедикт Андерсон показал, что она возникла в начале XIX в. в Новом Свете как порождение колониализма, борьбы местных, европейских по происхождению, элит за власть, креольского уязвленного самолюбия и газет. Распространяясь по всему свету с быстротой и эффективностью эпидемии, национализм вскоре стал неотъемлемой частью городской культуры и государственной идеологии. Национальная идентичность — модный современный идеологический конструкт с позитивной коннотацией, с трудом балансирующий на грани с шовинизмом и ксенофобией.

Само словосочетание «национальная идентичность» звучит двусмысленно на любом языке, поскольку применимо как к самосознанию нации (то есть всего населения какой-либо страны), так и к самосознанию этнической группы, которая может быть небольшой по численности и состоять из подданных разных государств. В данной статье оно будет употребляться в первом, широком смысле.

Филиппины, входившие в Мексиканское вице-королевство, имевшие давние связи с латиноамериканскими колониями и собственную либеральную прессу<sup>1</sup>, широко обсуждавшую новые веяния в общественной мысли, познакомились с идеей национализма едва ли не раньше не-испаноязычной Западной Европы и России. Понятие «национализма» на Филиппинах, в отличие, скажем, от России, изначально было и по сей день воспринимается положительно. Партия националистов, основанная в 1907 г., — старейшая не только на Филиппинах, но и во всей Азии. На Филиппинах понятие национальной идентичности используется идеологами, политиками и культурологами с XIX в.

В России термин появился недавно и показался очень привлекательным. Если предельно упростить, «национальную идентичность» предлагается понимать как «национализм в хорошем смысле слова», так сказать, национализм без национализма. При ближайшем рассмотрении, однако, это понятие оказывается подозрительно знакомым. В нашей стране подобная идеологе-

---

\* Благодарю С. Б. Клименко за ценные замечания.

ма развивалась в рамках теории этноса, крайним выражением которой была концепция «советский народ как новая этнографическая общность». Теория этноса занимала в 1970–1980-е гг. центральное место в работах директора московской части Института этнографии Ю. В. Бромлея; вслед за ним печаталось неисчислимое множество работ об этносе в широком смысле слова, в узком смысле слова, этносе и этникосе и т. д. и т. п. Для молодых этнографов и фольклористов это было обязательное чтение, как диамат и истмат (с которым и смыкалось), — все это аспиранты должны были сдавать для кандидатских минимумов. В. А. Тишков, сменивший Ю. В. Бромлея на посту директора ИЭ и флагмана официальной постперестроечной этнографии, переименованной в этнологию, не зря написал «Реквием по этносу», подводя итог целой эпохе. Официальной доктрине тогда была противопоставлена теория этничности Л. Н. Гумилева, привлекавшая своей оппозиционностью и литературным талантом автора-пассионария. Большинство востоковедов, фольклористов в том числе, к работам Ю. В. Бромлея и Л. Н. Гумилева интереса не испытывали и к обсуждениям работ по этой тематике относились как к некоей повинности, вроде учений по гражданской обороне. Должна признаться, что я как не могла прежде, так и поныне не могу «найти вкус» в этих идеологических построениях, какое бы обличье они ни принимали.

Тенденция к политизации традиционных гуманитарных дисциплин в современной России совершенно понятна: она вызвана благим стремлением преодолеть идеологические безобразия советской эпохи. Государственной десоветизации не произошло, и, как это водится в нашей стране, эту функцию взяла на себя литература. В этой сфере работают многие уважаемые мной антропологи и фольклористы. Однако, как мы знаем, произведения писателей-разночинцев XIX в. относятся скорее к истории общественной мысли, чем к истории словесности. Чернышевского и его товарищей привлекала идея гражданского служения и некоторый ореол мученичества; времена изменились, в наше время парой к идее гражданского служения служат широкие возможности получения грантов, которых на идеологию, конечно же, дают куда больше, чем на собственно науку. Между тем науке идеология и политика не менее враждебны, чем художественной литературе. Противоположности сходятся: некоторые современные идеологизированные проекты, построенные, казалось бы, на противоположных советской идеологии основах, являют собой зеркальное отображение «партийной литературы» советского времени<sup>2</sup>. При подмене научных задач идеологическими науке места не остается, прогрессивная идеология ничуть не спасает. Это отнюдь не значит, что мы должны отказаться от гражданской позиции, — просто не нужно смешивать одно с другим. Я полагаю, что работы по фольклору следует посвящать фольклору, а не политологии и идеологии.

Кроме всего прочего, идеологическая задача заставляет рассматривать предмет внеисторически, без сравнения с тем, что происходило или происходит на определенном этапе развития дисциплины (в нашем случае фольклористики) в разных национальных традициях. Приведу в пример работу одного из наиболее широко образованных и авторитетных отечественных

исследователей — А. К. Байбурина. В статье «Некоторые общие соображения о фольклоре и фольклористике»<sup>3</sup> А. К. Байбурин разбирает на примерах XIX в. процесс вмешательства фольклориста в текст, редактирования, «работы» со сказителем с целью получения нужного результата и трактует это как отличительные черты российской фольклористической школы. Между тем все это я постоянно наблюдаю на Филиппинах последние 20 лет. Более того, нет сомнения, что справедливо осужденные в статье критерии гораздо понятнее фольклористу из страны, не имеющей развитой традиции исследования фольклора, чем, скажем, мои объяснения, почему нельзя составлять текст эпического сказания из отрывков, выбранных из записей разных сказителей. Очевидно, что речь идет не о национальных особенностях той или иной школы фольклористики, а о степени развитости исследовательской традиции.

Говоря о публикациях в период сильного идеологического давления, следует различать, кого печатали, а кто работал в стол/в архив — (очень распространенное занятие для наших лучших этнографов и фольклористов), что исследователь собирал (и как), что ему удавалось публиковать и каков был резонанс тех или иных публикаций. Иначе получится наивное исследование советолога, рассуждающего о чувствах и мыслях человека сталинского времени на основе газетных публикаций и романов Веры Кетлинской. Иными словами, несмотря на то, что изданий про советский народ как новую этнографическую общность было море, властителями дум на закате советской эпохи в нашей области были не их авторы, а Ю. М. Лотман, В. Н. Топоров, Вяч. Вс. Иванов, А. Я. Гуревич, Б. Н. Путилов, Г. А. Левинтон и тот же А. К. Байбурин. Их работы того времени поныне составляют золотой фонд и таковым останутся. Они были так хороши, помимо всего прочего, потому, что их авторы занимались в них предметом своих изысканий, отказываясь играть в какие бы то ни было идеологические игры.

### **О связи национальной идентичности с исследовательской традицией**

Набор черт культуры, определяющих этническую или тем более национальную идентичность, по определению ненаучен и в огромной степени случаен. Его составные части меняются в связи с исторической и политической конъюнктурой. В наиболее общем виде это представление о «воображаемом сообществе», обладающем общностью территории, происхождения, языка, культуры (обычно религии) и истории. Огромной ценностью для концепции национальной идентичности обладает образ древности. В случае с Филиппинами эпос как раз и используется для создания этого образа.

Однако связь с исследовательской традицией все же есть, так как из нее идеологи идентичности берут (хотя и выборочно) свои аргументы. Важна степень изученности данной культуры и того, насколько результаты ее исторического, этнографического и фольклористического исследования стали частью культуры общества. Приведем лишь один пример. Ричард Винстедт,



«Нестор малаистов», в 1940 г. начинает предисловие к своей знаменитой «Истории малайской литературы» следующими словами: «Исследователь, вступающий в область малайской литературы, будет поражен удивительным обилием иностранной флоры и бедностью местной растительности»<sup>4</sup>. То, что сейчас мы эти строки читаем с удивлением, — результат плодотворной работы многих последователей Винстеда из разных стран, среди которых славные имена наших соотечественников: Б. Б. Парникеля, В. И. Брагинского, Е. В. Ревуненковой. Их трудами «местной растительности» в малайской литературе поприбавилось, и рассуждения о неспособности малайцев к собственному творчеству исчезли.

### Филиппинцы как нация

Как внутри Филиппин, так и вовне широко распространено представление о том, что эта страна — искусственное образование, порождение испанской колонизации, конгломерат случайно объединенных территорий, не имеющий собственной культуры и истории. Это неверно. Население Филиппинских островов значительно более однородно по этническому, культурному и лингвистическому составу, чем большинство стран мира. Все филиппинцы — потомки одной небольшой группы мигрантов с Тайваня, говорящие на близкородственных австронезийских языках. Исключение составляют первопоселенцы архипелага — *негрито*, которые, однако, давно утратили собственные языки и имеют историю совместного проживания и культурного взаимодействия с остальным населением длиной около четырех с половиной тысяч лет.

Нигде в мире государственные границы не очерчивают некие территории, характеризующиеся единством языка и культуры, отделяя их от чужаков. Филиппины более однородны, чем Индонезия, значительно более однородны, чем Малайзия и другие страны Старого Света, от таких больших, как Индия или Россия, до средних — Великобритания, и малых, как, например, Бельгия. Я уж не говорю о странах, в которых мигранты-колонизаторы практически полностью заместили доколониальное население, — США, Австралия, Тайвань. Идеологи национальной идентичности всех этих стран должны бы остро завидовать «этнически чистым» филиппинцам. Однако превратности истории стали причиной того, что жителям архипелага со школьной скамьи внушают совершенно неверное представление о своих корнях, а точнее, об отсутствии таковых.

И. В. Подберезский приводит филиппинскую шутку: «мы триста с лишним лет провели в монастыре и полвека в Голливуде». В 1521 г. архипелаг был открыт Магелланом, очень быстро завоеван и христианизирован. Не следует объяснять это отсутствием на Филиппинах собственной государственности (она была задолго до XVI в.) и низким уровнем культуры (ранние записи испанских хронистов ясно показывают, что этот уровень был весьма высок). Дело не в слабости завоеванных, а в силе завоевателей. Филиппины были названы в честь принца, ставшего скоро Филиппом II, королем Испании,

яростного защитника католицизма в Европе и распространителя его на новые территории. Испания второй половины XVI в., времен начала его правления, полностью господствовала в Западной Европе и была крупнейшим в мире колонизатором. Ко времени завоевания Филиппин у Испании был уже колоссальный опыт покорения Америки и огромные средства, выкачанные из колоний Нового Света. Ослабление Испании относится к более позднему времени и связано с религиозными войнами в Европе, распространением лютеранства и кальвинизма.

### **Роль языка и фольклора в формировании филиппинского национализма**

Первые идеологи филиппинского национализма идентифицировали себя с Испанией и католической верой. Конец XIX в. — время борьбы за уравнивание жителей архипелага в правах с «пенинсуларес» (жителями полуострова, то есть Испании) за представительство в кортесах. Языком филиппинского национализма был испанский. Одновременно в среде интеллигенции — иллюстрадос — начал развиваться интерес к особенностям культуры и фольклору «тропической Испании», то есть собственной страны. Пионерами в этом направлении были Исабело де лос Рейес и Хосе Рисаль. В предреволюционный период и во время антииспанской революции (конец XIX в.) увеличилась роль тагальского языка. В этих построениях еще не было места эпосу, поскольку участники дебатов не интересовались ни теми «маргинальными» народами, у которых сохранился живой эпос, ни доиспанской культурой, в которой эпос играл важную роль у народов, христианизированных в период испанской колонизации. С тех пор положение несколько изменилось, появилась тенденция к включению эпических сказаний в число общенациональных ценностей.

В XX в. ключевыми темами дискурса о национальной идентичности стали колонизация, христианизация, революция, неоколониализм, демократия и моральные ценности филиппинцев. Диапазон подходов и аргументов, сформировавшийся к 1970-м гг., в основном исчерпан в двух отечественных работах: «История общественной мысли на Филиппинах»<sup>5</sup> и «Филиппины: поиски самобытности. Современное филиппинское культуроведение»<sup>6</sup>. Обращение ведущих советских филиппинистов к этой теме упрощалось тем, что филиппинские реалии прекрасно ложились на нашу собственную конъюнктуру: разработка уже упомянутой «этнографической общности 'советский народ'».

Вовлечение эпоса в националистический дискурс Филиппин стало возможным только при институционализации — создании Национальной комиссии по культуре и искусствам, которую поддерживает как правительство страны, так и международные организации, в первую очередь ЮНЕСКО.

Новая ситуация потребовала, так сказать, представить культуру меньшинств на филиппинском стенде международной выставки достижений народного хозяйства. Какую именно культуру представлять — также решило

ЮНЕСКО: сперва ифугаоский полурукотворный ландшафт — рисовые террасы (1995), потом — ифугаоский же эпос (2001).

С игоротами (горцами Северного Лусона) связаны очень больно ударившие по филиппинскому национальному самолюбию события международной ярмарки в Сент-Луисе, Луизиана, в 1905 г. Главной сенсацией ярмарки стали 'сеансы' приготовления в пищу собак группой бонтоков, горцев Северного Лусона. Ярмарка представляла американцам только что захваченную колонию. Коммерческо-развлекательное шоу специально привезенной группы горцев вызвало в США негативное представление о культуре Филиппин. Следствием этого на архипелаге стало яростное отмежевание от горских групп, которые фактически были провозглашены расово чуждыми.

Этот антогонизм далеко не преодолен и сегодня. Приведем рассуждения на эту тему испанофила Ника Хоакина. Его эссе «В горах наше сердце?» описывает «паломничество» группы манильских интеллектуалов (писателей, художников и т. д.) в Горную провинцию, в Багио и Бонток, с целью посмотреть на игорогов-горцев. Этот текст, написанный одним из лучших филиппинских писателей второй половины XX в., очень, как говорил Н. Н. Миклухо-Маклай, характеристичен. Брезгливо-презрительные описания горцев, представленных в лучших колониальных традициях как мрачные депрессивные ленивые дикари, приправлены самыми фантастическими сведениями об их культуре, почерпнутыми у проезжего шофера-илоканца и подобных знатоков и доброжелателей. По вечерам путешественники ведут беседы философского характера: «...пилигримы разговорились о национальной идентичности: можно ли считать игорогов настоящими филиппинцами, или же они, в определенном смысле, вообще не филиппинцы?»<sup>7</sup>.

Аргументу за («достаточно того, что они родились в этой стране») было противопоставлено соображение против: «формирование филиппинца произошло под влиянием колониального опыта, революции и последующих политических потрясений, то есть того, что мы называем национальной историей, к которой игороты и моро имеют отношение только номинально. У них был племенной опыт; мы утверждаем, что у нас был национальный. Но имеем ли мы право претендовать на это, учитывая, что на наше развитие так повлияли чужие культуры?»<sup>8</sup>

Все это перемежается веселенькими намеками на проституцию, рассуждениями о забитости местных женщин (что ни в коей мере не соответствует действительности), ёрническими пассажами, высмеивающими саму мысль о том, что эта культура может представлять хоть какую-то ценность, и назиданиями ценить настоящую филиппинскую идентичность: «...чахлая фигура игорота с мозолистым задом и ртом, полным гнилых зубов, — довольно жалкий символ; он заслуживает от нас скорее помощи и сострадания, чем благоговения. Илоканец, живущий на ближайшей равнине, полный жизни, с крепким телом и здоровыми зубами, выглядит куда более гордым и стройным, несмотря на ярмо колониализма, которое, как считается, согнуло его спину горбом».

Интересно, что исключение горцев мотивируется испанизацией, хотя оно характерно для всей Юго-Восточной Азии — и не только для нее. Есть, од-

нако, и противопоставление «племенного» и «национального»: «Докажите, что филиппинец существовал до 1521 г. — и вы докажете, что нам не нужны ни единая нация, ни единое правительство, ни глава государства, потому что филиппинец мог развивать и сохранять национальную идентичность без всего этого. В таком случае, почему бы не распустить Республику и не вернуться к системе маленьких независимых княжеств? В сущности, именно это и говорят мусульманские сепаратисты»<sup>9</sup>.

**Эпос и национальная идентичность существуют в разных плоскостях.** Исполнители и слушатели живого, не оторванного от традиционной локальной культуры эпоса живут, как правило, в деревнях, где всегда есть местничество, обычно есть ксенофобия, но нет национализма. Они не интересуются национальной идентичностью — ни гражданской, ни этнической. Горожане — идеологи национализма (политики, журналисты, писатели) имеют обычно очень смутное представление об эпосе, который они поднимают на щит в своей националистической риторике, — он их, собственно, не интересует. Тем не менее «паблисити» эпосу создают именно националисты. Чем же он им так пришелся по душе?

Эпос проходит в своем развитии несколько стадий. Самые ранние нам плохо известны — и именно поэтому филиппинские материалы, в частности *худхуда* и *ифугао*, которыми я занимаюсь уже тридцать лет, так драгоценны для теоретических исследований генезиса эпического жанра.

### **Разнообразие филиппинского эпоса**

Можно выделить семь групп эпических памятников: эпические традиции негрито Паланана, первооселенцев архипелага; эпос горцев-шаманистов Лусона, Минданао и Палавана (*ифугао*, *калинга*, *тинггианов*, *исинаев*, *ибалоев* Лусона, *букиднонов*, *манобо* и др.); эпические сказания наследников культуры индианизированных (*сулод* Паная) и исламизированных (*маранао*, *магинданао*, *сулу-самаль*, *таосугов*) древних государственных образований Висайских островов и юга архипелага; эпос равнинных христианизированных народов Лусона (*биколов*, *илоков*); переработки заимствованных сюжетов индийского и испанского происхождения и, наконец, феномен филиппинского Пасьона — Страстей Господних, пасхальных католических песнопений, впитавших в себя комплекс шаманско-магических представлений, характерных для традиционной древнефилиппинской эпике.

Первые две группы эпических сказаний обнаруживают связь с фольклорными темами и мотивами аборигенов Тайваня и народов Океании. Богатейший фонд эпике висайев, народов Минданао, архипелага Сулу и о. Палаван сочетает исконно филиппинские шаманистские в своей основе элементы с их индианизированными и исламизированными разработками, сближающими этот фольклорный пласт соответственно с яванскими и индонезийско-малайскими сказаниями. Известные нам немногочисленные эпические сказания равнинных народов Лусона занимают промежуточное положение.

Отдельно следует рассматривать филиппинские версии индийских великих эпоей (Рамаяны, Махабхараты), Песни о Сиде — средневекового испанского эпоса.

Эпос часто сближают с монументальной архитектурой — не случайно он богато представлен в серии «Литературные памятники». Причины понятны: масштаб, значимость, связь прошлого с настоящим. Воспользуюсь этим сравнением для пояснения судьбы эпоса в руках строителей национальной идентичности.

Для зоны природных катаклизмов — землетрясений, тайфунов, извержений вулканов, цунами — каменная монументальная архитектура нетипична ввиду своей нефункциональности. Боробудур и испанские постройки составляют немногие исключения. Господствовала легкая разборная переносная архитектура. И. М. Гончаров во «Фрегате Паллада» о Маниле:

«Здания строятся по двум способам: или чрезвычайно массивно, как строятся монастыри, казармы, казенные дома, так что надо необыкновенное землетрясение, чтоб поколебать громадные стены этих зданий; или же сколачиваются на живую нитку, вроде балаганов, как выстроена фонда и почти все другие частные дома. В них потолки и полы так легки и эластичны, что покоряются движению почвы и, пошатавшись немного, остаются на своем месте. Здесь, говорят, все привыкли к землетрясениям: и дома, и люди».

Большая часть филиппинских массивных построек испанского времени разрушена; оставшиеся памятники подновлены, покрашены, но, как правило, не реставрированы — благородные контуры едва угадываются. Тенденция к улучшению положения прослеживается в последние десятилетия, главным образом в связи с деятельностью Регаладо Трота Хосе — антрополога по образованию, замечательного глубокого знатока и деятельного хранителя филиппинской церковной архитектуры колониального периода. То же наблюдается и с текстами эпических сказаний — как теми, которых уже не найти в живом бытовании, но они были когда-то записаны испанскими миссионерами (бикольский Хандионг), так и с некоторыми живыми эпическими традициями. Они долго пылились в архивах, потом (в связи с нуждами национальной идентичности) их стали перепечатывать как есть — без попыток анализа, без критики текста — например, ранние записи художудов ифугао.

### **Схема взаимодействия идеологии национальной идентичности с живым эпосом**

Международные организации (ЮНЕСКО и пр.) объявляют эпическую традицию малой группы «нерукотворным наследием человечества».

Правительственные организации внутри страны, курирующие средства международных организаций, провозглашают эту традицию национальным достоянием и включают в дискурс национальной идентичности.

Назначается музей или университет, ответственный за выполнение программы по изучению эпоса.

Правительственные чиновники провинциального уровня обеспечивают эмиссарам из центра встречу со сказителями.

Научное учреждение разрабатывает приемлемую для национальной идеологии трактовку эпоса (чистая «народная литература», никакого язычества).

Конференция с участием международных представителей и работников Министерства образования.

Пиар-кампания. Фильмы, комиксы, пьесы, хореографические миниатюры «по мотивам» эпоса.

Разработка вопросников, программ и нормативных текстов эпоса для школ. Директивы спускаются «на места».

Сказителям объясняют, как и что надо петь, а детям в школах — как это нужно понимать.

Равнинные филиппинцы после трех с половиной веков колониальной зависимости в своей националистской риторике живо напоминают бывших колонизаторов. Это многоступенчатая пирамида. В горной провинции одна доминирующая здесь малая этническая группа в той же тональности говорит о другой, отказывая своим «диким» соседям в культуре, в частности в правах на общую эпическую традицию.

### Заключение

Национальная идентичность — сомнительная ценность. Национальная идеология служит властным структурам любого уровня — государству, республике, автономному району, муниципалитету, — облегчая им манипулирование гражданами. Она враждебна культуре, фольклору, сказителям и фольклористам, живым людям — нам с вами.

Включение эпоса в национальную доктрину равнозначно признанию меньшинств филиппинцами. Создается некий приемлемый, с точки зрения центральной власти и доминирующей идеологии, вариант, который спускается вниз уже как инструкция и должен повлиять на реально существующую традицию, заместив ее, или, если требования превышают пластичность традиции, уничтожить. После этого идеологи национальной доктрины уже без помех, создаваемых живым органическим явлением, которое может поднести сюрпризы, работают с «оттиском умершей души» эпоса в свое удовольствие.

Есть поверье, что бирюза, в отличие от других драгоценных и полудрагоценных камней, жива, пока владелец постоянно носит ее; без соприкосновения с человеческой кожей бирюза меняет цвет, тускнеет и умирает. Эпос в дискурсе национальной идентичности — мертвая бирюза, вправленная в державные атрибуты государственной власти.

---

<sup>1</sup> В пятидесятые-шестидесятые годы девятнадцатого века филиппинские «иллюстраторы» обсуждали в либеральных газетах будущее страны, свои реформаторские идеи и политические требования (см.: *Левтонова Ю. О.* История общественной мысли на Филиппинах. М.: «Наука», ГРВЛ, 1973. С. 38).

<sup>2</sup> См. например рецензию А. Г. Козинцева на такой идеологический проект: *Козинцев А. Г.* Наука минус наука (рецензия на книгу М. Могильнер «Номо imperii. История физической антропологии в России») // Антропологический форум. 2009. № 11. С. 419–431.

<sup>3</sup> *Байбурин А. К.* Некоторые общие соображения о фольклоре и фольклористике // От конгресса к конгрессу: Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов. Сборник материалов. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2010. С. 43–62.

<sup>4</sup> *Винстедт Р.* Путешествие через полмиллиона страниц. История малайской классической литературы / Пер. с англ. под ред., с предисл. и примеч. Б. Б. Парникеля. М.: Наука, ГРВЛ, 1966. С. 17.

<sup>5</sup> *Левтонова Ю. О.* История общественной мысли на Филиппинах. «Наука», ГРВЛ. М., 1973.

<sup>6</sup> *Подберезский И. В.* Филиппины: поиски самобытности. Современное филиппинское культуроведение. М.: Наука, 1984.

<sup>7</sup> *Joaquin N.* Culture and History: Occasional Notes on the Process of Philippine Becoming. 1988. P. 53. Книга получила национальную премию в 1988, переиздана в 2004 и имеет большой успех.

<sup>8</sup> *Ibid.* P. 53.

<sup>9</sup> *Ibid.* P. 252.

## Литература

1. *Андерсон Бенедикт.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-Пресс-Ц, 2001.

2. *Байбурин А. К.* Некоторые общие соображения о фольклоре и фольклористике // От конгресса к конгрессу: Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов. Сб. материалов. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2010. С. 43–62.

3. *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография. М.: Наука, 1973.

4. *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983.

5. *Винстедт Ричард.* Путешествие через полмиллиона страниц. История малайской классической литературы / Пер. с англ. под ред., с предисл. и примеч. Б. Б. Парникеля. М.: Наука, ГРВЛ, 1966.

6. *Левтонова Ю. О.* История общественной мысли на Филиппинах. М.: «Наука», ГРВЛ., 1973.

7. *Pilipinas muna!* Филиппины прежде всего: Сборник статей к 80-летию Геннадия Евгеньевича Рачкова / Отв. ред. и сост. М. В. Станюкович. СПб.: МАЭ РАН, 2011. 683 с., илл. (Маклаевский сборник. Вып. 4).

8. *Подберезский И. В.* Филиппины: поиски самобытности. Современное филиппинское культуроведение. М.: Наука, 1984.

9. *Станюкович М. В.* Эпос и обряд у горных народов Филиппин // Советская этнография. 1981. № 5. С. 72–83.

10. *Станюкович М. В.* Этнографические исследования и формирование филиппинской национальной идентичности // Этнографические исследования и пропаганда этнографических знаний: Тезисы докладов всесоюзной научной конференции. Омск, 1987. С. 176–178.

11. *Станюкович М. В.* Филиппины и Куба: две модели испанской колонизации // Радловские чтения, 2002. Материалы годичной научной сессии МАЭ РАН. СПб.: МАЭ (Кунсткамера) РАН. С. 111–116.

12. *Станюкович М. В.* Музыкальные инструменты ифугао (Филиппины) из собрания МАЭ РАН // Музыка Кунсткамеры: К 100-летию Санкт-

Петербургского музея музыкальных инструментов: Материалы 1-й инструментовед. науч.-практ. конф. СПб., 2002. С. 167–175.

13. *Станюкович М. В.* Филиппинский эпос и связанные с ним искусственные конструкции // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры: Материалы конф., посвящ. 160-летию полного издания «Калевалы» / Ин-т яз., лит. и истории КарНЦ РАН. Петрозаводск, 2010. С. 156–164.

14. *Станюкович М. В.* Эпос и память живых и мертвых // Классический фольклор сегодня: Материалы конференции, посвященной 90-летию со дня рождения Б. Н. Путилова. Санкт-Петербург, 14–17 сентября 2009 г. / Иванова Т. Г., отв. ред. СПб.: Изд-во «Дмитрий Буланин», 2011. С. 472–491.

15. *Тишков В. А.* Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003.

16. *Anderson, Benedict.* Imagined communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. 1983.

17. *Anderson Benedict.* Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination. London and New York: Verso, 2005.

18. Anthology 1983 — Anthology of ASEAN Literatures: Epics of the Philippines. Ventura-Castro, Jovita, Antolina Antonia, Patricia M. Cruz, Josefina Mariano, and Rosella Jean Puno, eds. Manila: ASEAN Committee on Culture and Information, EDSA, Quezon City.

19. *Blanco John D.* Frontier Constitutions: Christianity and Colonial Empire in the Nineteenth-Century Philippines. Berkeley: University of California Press, 2009. P. XVIII–372.

20. Cultural Citizenship in Island Southeast Asia. Nation and Belonging in the Hinterlands / Renato Rosaldo, ed. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London. 2003

21. University of the Philippines Cultural Dictionary for Filipinos. T. B. Kintanar, ed. Quezon City. 1966.

22. *Espinas, M. B.* Ibalong. The Bikol folk epic fragment. UST Publishing House, Manila, 1996.

23. *Hagimoto Koichi.* The Three Flags of Philippine Anti-colonialism. Reseña: Anderson, Benedict. Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination. London and New York: Verso, 2005 // A contre Corriente. Una Revista de historia social y literature de America Latina. Vol. 5. №. 1. Fall 2007. P. 376–379.

24. *Ileto Reynaldo C.* Pasyon and revolution: Popular movements in the Philippines, 1840-1910. Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1989. 282 p.

25. *Joaquin Nick.* Culture and History: Occasional Notes on the Process of Philippine Becoming (1988).

26. Literature of Voice. Epics in the Philippines. N. Revel, ed. Quezon City. 2005.

27. *Morga Antonio de.* Sucesos de las Islas Filipinas. Con Anotaciones de Jose Rizal. Paris, 1890. Reprinted, Manila: Rizal Centennial Commission, 1961.

28. *Rafael Vicente L.* The Promise of the Foreign: Nationalism and the Technics of Translation in the Spanish Philippines (2005).



29. *Reyes I. de los*. The Tinguian / Isabelo de los Reyes; transl. from the Spanish by E. P. Imsong. Baguio City: University of the Philippines Baguio, 2007. 71 p.
30. *Salazar A. Zeus*. Liktao at epiko. Ang Takip ng Tapayang Libingan ng Libmanan, Camarines Sur. Bagong Kasaysayan, Diliman, Lunsod Quezon: Palimbagan ng Lahi, 2004.
31. *Schumacher John N. S. J.* The Making of a Nation: Essays on Nineteenth-Century Filipino Nationalism. Ateneo de Manila University Press, 1991.
32. *Scott W. H.* Prehispanic source materials for the study of Philippine history. Manila, 1984.
33. *Scott W. H.* Barangay. Sixteenth Century Philippine Culture and Society. Manila, 1994.
34. *Stanyukovich M. V.* Peacemaking Ideology in a Headhunting Society: Hudhud, Women's Epic of the Ifugao // Hunters and Gatherers in the Modern World. Conflict, Resistance, and Self-Determination. P. P. Schweitzer, M. Biesele and R. Hitchcock, eds. New York/Oxford: Berghahn Books. P. 399–409.
35. *Stanyukovich Maria V.* A living shamanistic oral tradition: Ifugao hudhud, the Philippines // Oral Tradition. 2003. Vol.18. № 2. P. 249–251.
36. *Stanyukovich Maria V.* Factors affecting stability/variability of the Ifugao hudhud // 10-International Conference on Austronesian Linguistics. Puerto Princesa, Philippines. < <http://www.sil.org/asia/philippines/ical/papers/stanyukovich-hudhud.pdf> > (15 p.).
37. *Stanyukovich Maria V.* Epic as a Means to Control Memory and Emotions of Gods and Humans: Ritual Implications of Hudhud Among the Yattuka and Tawali Ifugao. In: Nicole Revel, ed. Songs of Memory in Islands of Southeast Asia. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle-upon-Tyne. P. 167–204.

*Н. Ю. Альмеева*

## **Татарский музыкальный фольклор: аспекты этнической идентичности**



Научно-техническая революция, начавшаяся в передовых странах мира в XIX в., породила процесс глобализации, который в течение XX века становился все более интенсивным. Транспортные возможности глобальных перемещений человека и средства коммуникации, всемирная сеть Интернет формируют унификацию повседневной жизни, образа мыслей и потребляемой культуры в большинстве стран мира.

Унификация образа жизни нарождающихся поколений в XX в. («европеизация», «американизация»), начавшаяся с толчком к индустриализации и обусловленная ею, является одним из сильных факторов разрушения традиционной жизни деревенских общин, потери этнической идентичности в современном мире, за которыми в перспективе — пусть далекой — следует и стирание этнических различий. В глобализации есть своя неизбежность. Вместе с тем потребность ощущать свою этническую идентичность также присутствует в менталитете современных людей в разных странах мира, и для определенных этносов это достаточно сильная тенденция. Почти всегда звучание этнически определенной музыки выступает для современного человека — даже урбанизированного — фактором осознания собственной этнической идентичности. Поэтому рассмотрения проблемы этнической идентичности в связи с фольклором так актуально для фольклористов. Но, как выясняется, сам предмет в свете названной проблемы оказывается многогранным.

Автор этих строк предлагает свои представления о соотношении фольклора и понятия этнической идентичности, которые сформировались на основе осмысления музыки устной традиции татар Поволжья и Приуралья в контексте региона. Вероятно, а то и очевидно, что высказанные ниже позиции приложимы к различным устнотрадиционным культурам. Подчеркну, что проблема такого соотношения будет здесь рассмотрена на материале традиционного мелоса в трех разных ракурсах рассмотрения его этнической идентичности.

### **I. Исторические слои песенного фольклора как проблема этнической идентичности**

Коллективная этническая память, передающая традицию в веках, показывает удивительные факты многовековой живучести архаического слоя музыкального мышления. Древность песенного фольклора чревата тем, что в глубоких его слоях можно обнаружить свидетельства исторических собы-

тий, меняющих наше представление об истории народа или наоборот подтверждающих предположения историков. Музыкальная наука доказала это<sup>1</sup>. Об этом свидетельствует общеизвестный красноречивый пример со старовенгерской песней. Как известно, венгры в музыке устной традиции идентифицировали себя с чардашем — музыкальным стилем вербункош, а это — музыка венгерских цыган! Музыка **вербункош** исполнялась, главным образом, **цыганскими ансамблями**. В ней слились воедино разнородные национальные элементы (венгерские, славянские, румынские), сказалось влияние немецкого и итальянского профессионального музыкального искусства. Чардаш объединял венгров и был их национальной идеей во времена австрийского господства. Но однажды выяснилось, что под ярким слоем музыки вербункош в венгерской музыкальной культуре, а именно — в венгерской деревне — сохранился старовенгерский пентатонный стиль музыки, общий с народами Поволжья! Т. е. тот мелодический слой, который предки современных венгров (гунны, мадьяры) принесли из Азии в Европу в X веке! Этот исторический факт — чрезвычайно важное подтверждение живучести музыкально-исторической памяти, которое, безусловно, подпитывает оптимизм музыкального археолога, надеющегося отыскать в изучаемой песенной традиции следы субстратных предков.

Фольклорная традиция, хранимая коллективной культурной памятью определенного сообщества, существует в историческом контексте (во времени) и в этнокультурном контексте (пространства): это время и пространство истории этноса, и поэтому является частью этнической истории.

За время существования человечества в процессе его развития возникло огромное, прекрасное, неизмеримое многообразие традиционных песенных культур. Развитие культурной и геополитической деятельности человечества привело к многовековому их соседству. Земной шар покрыт сеткой полиэтнических, а порой поликонфессиональных ареалов (к примеру, Балканы, Кавказ, Волго-Камье), где родственные и неродственные этнокультурные массивы, соприкасаясь, создавали региональные культурные комплексы, «выплавляли» в процессе исторического взаимодействия общие для себя каноны культурного мышления, в том числе и музыкального. В каких-то случаях этнокультурное сознание одного из участников этнокультурного взаимодействия, защищая свою самобытность, сохраняло некий сакральный слой.

В культурном наследии контактных зон сегодня, может быть, теряются имена тех или иных древних этносов, но еще видны их следы, явные или завуалированные. В музыке устной традиции тоже могут запечатлеваться следы исторических этносов, и их поиски являются одной из увлекательнейших задач этномузыкологии. Блестящий пример решения такой задачи оставил научный опыт Белы Бартока и Золтана Кодая, на осмыслении которого стоит остановиться тем этномузыкологам, кого волнуют межэтнические связи в пространстве и времени. Кодаю и Бартоку принадлежит честь открытия старовенгерского пентатонного стиля в венгерской деревне.

Выход на историю народов, строго говоря, не является обязательной задачей этномузыкологического исследования, но в научной практике существуют опыты обнаружения субстратных слоев культуры, пришедших из генетически другой культуры, но ставших национальным явлением. Когда этномузыковедческий анализ, вводящий в научный оборот какую-либо песенную культуру, венчается еще и постановкой вопроса о межнациональном положении этой культуры, когда этномузыкологии удастся проследить на своем объекте исследования следы каких-либо исторических процессов, высветить межэтнические связи на больших расстояниях и пр., то читательский интерес к исследованию резко возрастает. Этот ракурс рассмотрения музыкального фольклора всегда будет актуальным, пока нации в лице ученых озабочены поиском своих корней. Поэтому этномузыковедение сегодня демонстрирует выходы на этническую историю, пусть не массово, но неуклонно. Это объясняется все более глубоким осознанием фольклора как самой материи жизни, требующей как **объект** изучения все более разнообразных **методов** исследования, а также демонстрирует возрастающую образованность фольклористов в вопросах истории. Все это — подтверждения того, что этномузыколог может обнаруживать исторические факты в музыкальном материале. Как выясняется, выход на этническую историю эмбрионально содержится в самом музыкальном материале, и задача исследователя — не только обозначить обнаруженный субстрат, но и аргументировано доказать его существование. Аргументы нужны как исторические, так и музыковедческие.

В истории народов Земли закономерным стал процесс, когда один этнос, проживая пиковую фазу своего культурного развития, ассимилируется другим, нарождающимся этносом и, отдавая ему свой этноним, а может быть, теряя этноним, но, отдавая культурные традиции, растворяется во мгле истории, оплодотворяя, однако, своими генами — биологическими и культурными — энергию этого нового этноса [Гумилев, Бромлей]. Уяснение этих процессов дает ключ к пониманию этномузыкологией того, каким образом в генофонде музыкальной культуры, как и самого этноса, образуются субстраты, «нижние» слои, — как в археологических культурах, — унаследованные от прошедших эпох и «покрытые» слоями исторически более позднего музыкального стиля. Надо полагать, что это не просто частные случаи в истории отдельных этносов, а процессы этнокультурной истории Земли, постоянно действующие в так называемых **контактных зонах**.

\* \* \*

Волго-Камский регион — древнейшая контактная зона, и ключевым для его истории является факт этнических смешений и ассимиляций в течение последнего тысячелетия. Сегодняшними титульными народами Поволжья — финно-уграми и тюрками — не исчерпывается историческая картина этой контактной зоны. Здесь следует упомянуть ранних индоиранцев (сарматы и аланы — III век до н. э. — IV столетие н. э.<sup>2</sup>), древних венгров-мадьяр, индоевропейцев (балтов — V век), оставивших след в археологических куль-

турах, в антропологии и языках народов Поволжья. В самом деле, этнонимы болгар, бургас, можар, мадьяр, алан, некогда создававших историю Волго-Уралья, уже не имеют хождения в регионе: эти народы и племена «растворились» в удмуртах, чувашах, марийцах, татарах... Их следы обнаруживают антропологи, лингвисты, этнографы. И хотя все вышесказанное, с одной стороны, усложняет проблему этнической идентификации элементов обрядового мелоса, с другой, все же оставляет надежду на плодотворный поиск. Это не означает, что музыку устной традиции народов Поволжья мы можем считать, к примеру, аланской или бургасской по происхождению. Однако того, что элементов музыки археологического этноса нет в музыкальном мышлении народов региона, тоже еще никто не доказал.

И в настоящее время Волго-Камский регион полиэтничен (напомню, регионообразующие этносы — три финно-угорских народа — мари, мордва, удмурты; три тюркских — татары, чуваша, башкиры). За сегодняшними названиями поволжских этносов — какой не назовите! — стоит сложная этническая история. Ни один из этих народов не именовался 500–300 лет назад так, как он называется сейчас. (Это относится и ко многим другим народам Европы и Азии.) За сегодняшней номенклатурой поволжских этносов стоит сложная этническая история.

Диффузия тюркского и финно-угорского элемента, как бы лежащая на поверхности, является первостепенной по значимости, поскольку именно эти два грандиозных древних этнических массива представлены в регионе титульными народами в республиках региона. Потребность исследования результатов этнокультурного взаимодействия этих массивов более чем ясна. Но если для этнолингвистики принадлежность тюркского или финно-угорского слова к определенной языковой группе это вещь явная, то для этномузыкологии такая этническая принадлежность часто завуалирована.

На пространстве татарского фольклора встает вопрос идентификации обрядового фольклора. Почему? Потому что волго-уральские татары как этнос сформировались в этой древней контактной зоне между Волгой, Уралом, Каспием и Западной Сибирью.

Обрядовый фольклор есть в небольшом количестве у татар-мишарей, которые являются мусульманами. Но обрядово приуроченные жанры — это православные татароязычные кряшены. Идентифицируя обрядовый фольклор кряшен, мы обнаружим черты сходства ряда этномузыкальных его качеств (музыкальные структуры, исполнительство) не только с татарами, но и с соседними народами финно-уграми (удмуртами, мари) и тюрками (чувашами) Волго-Камского края. Т. е. у кряшен мы видим черты музыкального мышления, роднящие их и с тюрками и с финно-уграми края. Но такое же сочетание тюркского и финноугорского в музыке мы находим и у других народов региона — у части удмуртов, и мари, и чувашей! Интонационный анализ показывает сходные ритмические и интонационные структуры в обрядовом песенном фольклоре восточных марийцев, южных удмуртов, татар-кряшен, татар-мишарей — т. е. у поволжских финнов, приуральских угров и волго-

уральских тюрков, которые относятся к разным языковым группам. Так как же этнически идентифицировать эти явления сходства? Упомянутые структуры описываются в чувашской фольклористике как чувашские, в татарской фольклористике — как татарские и в марийской фольклористике как марийские, поскольку для каждой из них речь идет о национальном явлении их музыкального языка. Но когда мы задаемся вопросом: какова этническая принадлежность этой мелодико-ритмической структуры, выясняется, что мы имеем дело с единым для названных народов стилевым пластом в пентатонной поволжской зоне. Попутно выясняется, что не существует критериев определения ЧТО есть татарское, чувашское и марийское в обрядовом мелосе: в науке это **не описано, т. е. этнически не идентифицировано**. Более того, поднимаясь на следующий уровень обобщения, нужно отметить, что пока не сформулированы **этномузыкологические критерии**, по которым можно определить финно-угорскую или тюркскую принадлежность элементов музыкального языка в Поволжье. Но формируя и формулируя эти критерии, на каких тюрков и каких финно-угров ориентироваться? Ведь и внутри этих языковых групп скорее можно найти различие, чем сходство. В самом деле, турецкая, казахская, азербайджанская, татарская, узбекская, якутская — это разные музыки! Можно ли говорить об общем «тюркском звуковом портрете» этих песенных культур или о «финно-угорском» сходстве тем более единстве мелоса при сопоставлении песенных культур эстонцев и удмуртов, мордвы и марийцев, финнов-суоми и венгров? Думается, что нет, ведь различна культурная история этих этносов, их этнокультурные субстраты и контакты, сформировавшие их сегодняшней облик. Существуют ли определения, что такое **тюркская** или **финно-угорская музыка вообще**? Нет, не существует. И та, и другая могут вырисовываться и быть обозначены относительно контекста региона их расположения.

В свете только что изложенного встает целый ряд дискуссионных вопросов культурологического характера. Вот лишь немногие из них:

– к примеру, в традиционной песенной культуре тюркоязычного чувашского этноса различают песенные традиции верховых чувашей-вирьял и низовых чуваш-анатри<sup>3</sup>. Их различие на уровне песенных структур обусловлено тем, что вирьялы имеют горномарийский (финно-угорский) субстрат. В этом случае может ли чувашская народная песенность репрезентировать **тюркский мелодический стиль** в Поволжье?

– подавляющее большинство обрядовых напевов финно-угорязычных восточных мари и южных удмуртов пентатонны и одноголосны, что роднит их с татарами больше, чем, например, с коми или прибалтийскими финнами (учитывая, что у них второй родной язык — татарский); если это так, то можно ли говорить о том, что марийская или удмуртская культуры репрезентируют **финно-угорский мелодический стиль** в Поволжье?

Отсюда: когда мы говорим «чувашское» в музыке Поволжья, всегда ли следует думать, что мы подразумеваем «тюркское»? И если тюркское, то какое: болгарское, кыпчакское, огузское, уйгурское (см. этническую историю)? Или, говоря «удмуртское, марийское» в музыке Волго-Камья, следует ли ду-

мать, что мы подразумеваем «финно-угорское»? Если финно-угорское, то, опять же: какое (см. этническую историю)? И вообще: финское или угорское? Поэтому недостаточно сказать «это — сугубо чувашское/марийское/татарское», т. к. любое из них сложносоставное.

Эти сложности относятся, повторяю, прежде всего, к обрядовому слою фольклора. На какой стадии сохранности мы обнаружили ту или иную песенную традицию контактной зоны, надо разбираться всякий раз специально. Понимание того, что в исследуемой фольклорной культуре **потенциально** содержится информация об этнической истории, должна уравниваться осознанием того, что «информационные слои» могли уже давно войти в процессы, близкие к химическим реакциям — диффузии, слиянию и т. п.<sup>4</sup> Наше — этномузыкологов — дело — аргументировать свою позицию только музыковедческими аргументами. Но в какой степени и чем этномузыковед может аргументировать свою позицию в вопросах истории этноса, если музыкальные артефакты почти никак не датируются или датируются порой с точностью до тысячелетия, а «паспорт» этих напевов — музыкальный стиль? Будет ли анализируемый материал объектов этногенеза или культурогенеза — (а это не всегда одно и то же)? Если, например, исследователь волго-камского традиционного пения в XX веке узнает, что его исполнители — генетические (исторические) наследники «хазар», «булгар», «скифов», «оногуров» (и далее вглубь истории), то возникает вопрос: как этнически атрибутировать мелодические типы, которые они воспроизводят? Ведь именно последние (мелодические типы) и есть предмет нашего исследования.

Этническая идентификация обрядового мелоса в Поволжье может быть сделана на основе материалов целого ряда регионов Евразии, имевших отношение к истории Волго-Камского региона. Нужна сравнительная аналитическая работа этномузыколога.

В исторических рамках Волго-Камского региона имеет место такое историческое обстоятельство, как **сосуществование разных культурных контекстов**: наиболее древнего (условно говоря) языческого, а также более поздних — мусульманского (с X века) и православно-христианского (с XVI века). Можно констатировать, что тысячелетнее присутствие мусульманства в Поволжье<sup>5</sup> совпадает с отсутствием обрядового пения аграрного типа и экстремальных тембров в песенной культуре деревенской общины казанских татар. Домусульманские обрядовые контексты у татар-мишарей сохранились минимально, у казанских татар отсутствуют. Христианизированный же культурный контекст, который реально сформировался у крещеных народов Поволжья и Приуралья с XVIII века<sup>6</sup>, показывает сохранность обрядовых песенных систем деревенской общины и дохристианских контекстов культуры. При этом проявляются и признаки тысячелетнего присутствия мусульманского контекста — в культуре региона они имеются не только у татар. Отметим, например, кораническую терминологию, переместившуюся в мифологическую систему языческого слоя культуры и сакральные сферы жизни чуваш, мари, удмуртов. Например: термин *пигамбар*

(перс.), в мусульманстве означающий «пророк», находим в языке марийцев (*пиямбар*) в качестве обозначения божества-покровителя. *Карамат* (араб., мн. ч. от *карама*) — «сверхъестественное деяние, чудо» в мусульманской теософии, у чуваш, мари, удмуртов обозначает место жертвоприношения и молений, а также имя самого божества. *Киямат* (термин мусульманства, обозначающий Страшный суд) у марийцев обозначает потусторонний мир<sup>7</sup>. Отсюда следует, что в такой полиэтнической и конфессиональной контактной зоне, как волго-камский регион, нужно учитывать и перетекание культурных контекстов, прослеживать корни принадлежности культурных слоев каждой традиционной культуры региона.

Какие именно этносы сыграли решающую роль в формировании региональных качеств музыкальной традиции, еще только предстоит выяснить. **Или же этносы пришли к региональному музыкальному стилю, и мы имеем дело с музыкальными универсалиями единого формульного пласта** в устных традициях Волго-Камья, **или** это следы какой-то этнической общности, это предстоит изучить.

История музыки устной традиции — это история человеческого мышления, история коллективной памяти человеческих сообществ. Этномузыковедение демонстрирует выходы на этническую историю. Научкам, изучающим духовную культуру народов, нередко приходится идти в фарватере исторических наук. Сегодня, когда этномузыкология показала, что у нее есть свой путь в аргументации исторических корней и межэтнических связей во времени и пространстве, следовать буквально выводам историков, механически перенося их выводы на наш материал, не производя при этом аналитическую работу этномузыколога, будет уже некорректно. Опираясь на данные, а также на понятия исторических наук, не стоит уходить от музыки как предмета изучения и от **музыковедческих аргументов**.

## **II. Песенный фольклор как средство самоидентификации этнического сообщества**

Волго-Камская историко-этнографическая область сформирована на пересечении этнокультурных миров. Поэтому существует целый ряд его культурологических определений: место встречи Европы и Азии, Востока и Запада. Такими пересечениями отмечены традиционные культуры всех народов Волго-Камья, и тюркских, и финноугорских. Одно из определений региона — исламо-христианское пограничье. Две мировые религии проявлены именно на пространстве татарского суперэтноса и языка в Среднем Поволжье. В регионе нет другого этноса, который был бы носителем двух мировых религий<sup>8</sup>.

Если с этнической идентификацией песенных культур казанских татар и татар-мишарей достаточно ясно, то вопрос о культурной идентификации традиционных песен татар-кряшен будет предметом научного осмысления еще годы, если учесть упомянутое выше присущее им сочетание культурных свойств: их православие на пространстве татарского языка, контакты с рус-



ской культурой, сходство их песенной традиции как с традициями татар, так и с традициями чуваш, удмуртов и мари. Вопрос открыт, еще многое предстоит изучить не только в культуре кряшен, но и в других культурах региона. Считается, что кряшены как субэтнос образовались в XVI в. в период массового крещения в регионе. Есть также мнение, что кряшены как крещёный народ существовали в регионе до присоединения Казанского ханства к России. На этот счет могут быть разные точки зрения, но культурологически важно, что в результате кряшены образуют социально-конфессиональную группу с самоназванием «*керэшен*» и *соответствующим самосознанием*. Культурные же традиции, имевшиеся у них к моменту крещения, сложились в предшествующие эпохи. Во всяком случае, их песенная культура говорит как раз об этом, и интересует нас как живая еще по сей день традиция, «законсервировавшая» в себе глубочайшие звуковые реликты, музыкальные древности Волго-Камского края.

В татарской музыкальной фольклористике в определенный исторический период было принято рассматривать песенное наследие всех поволжских татар как единый и неделимый массив с единой жанровой рубрикацией. На самом деле все же следует исходить из того, что субэтнические образования волжских татар — казанские татары, мишари, кряшены — и их культурные традиции имеют свою специфику формирования. Соответственно, многие из названных жанров имеют определенное локальное распространение, проще говоря — есть песенные жанры, которые исполняют только кряшены, или только татары-мусульмане, что говорит в пользу автономного изучения песенной культуры кряшен.

Песенная культура кряшен проявляет свою автономность по многим параметрам музыкального языка. Главные из них — это жанровая система и многоголосие<sup>9</sup>. Эти два признака определяют такое важное качество песенной культуры, как исполнительство. Обрядовые напевы исполняются специфическим тембром голоса и, как правило, многоголосно. Но нам важно, что она **самоидентифицируется** кряшенами и **идентифицируется** татарами-мусульманами.

Моя экспедиционная работа с кряшенами (1978–2014) показала, что в их сознании разделяются понятия кряшенский напев и татарский напев<sup>10</sup>, и это подтверждается этномузыкологически как музыкально-ментальная разница. Здесь содержится проявление не только музыкально-стилевой идентификации, но и этнической самоидентификации, основанной на специфике традиционной мелодики в сочетании с исполнительством — артикуляцией и тембром.

Как же воспринимают татары-мусульмане пение кряшен?

Звуковой образ кряшенских песен в стилевом отношении производит на татар неоднозначное впечатление.

1) Татарский музыкальный менталитет с его господством сольного пения воспринимает коллективное исполнительство кряшен как печать церковного пения, и сам звуковой образ многоголосного пения ассоциирует с церковью,

хотя реальные истоки коллективного исполнительства кряшен — в общинно-родовых традициях. Христианизация (XVI и XVIII в.) на мой взгляд, это не фактор **возникновения** многоголосия у кряшен, а фактор **сохранения** общинно-родового гетерофонного пения.

2) На традиционный татарский музыкальный слух пение кряшен квалифицируется как условно «русское» (как бы русское). Этому во многом способствует тембр голосов (открытый звук, обрядовый тембр, свойственный, вероятно, большинству архаических песенных аграрных культур Евразии), не свойственный песенным традициям татар-мусульман.

На самом деле кряшены не поют русских песен, и русские исследователи фольклора, ознакомившись с пением кряшен, утверждают, что это никак не русское пение. Архаический тембро-интонационный пласт в сочетании с коллективной традицией самовыражения и различными модификациями гетерофонии типологически близок народам культурного круга Восточной Европы (финноугры, балто-славяне), как их и определяет татарское музыкальное восприятие. Но европейские культуры — это не единственный вектор сравнительного изучения для кряшен.

3) Песенная традиция кряшен воспринимается татарами даже на уровне обыденного сознания в целом как культура **архаическая**, и этому способствует также наличие в культуре кряшен архаического (формульного) ладо-интонационного пласта.

4) У кряшен имеется ряд напевов (это протяжные песни сложносоставной припевной структуры — лирические, застольные), которые татары-мусульмане не поют, но при прослушивании принимают их как духовно близкие, несущие татарский музыкальный смысл, как татарскую музыкальную старину (понятие «моң»).

Звучание (звуковой образ) кряшенских песен в стилевом отношении производит на слушателей неоднозначное впечатление. Если не считать общетатарского пласта песен, часть их богатейшего фонда воспринимается как татарская музыка, близкая к современности; часть — как татарская музыкальная старина, архаический пласт музыки, близкий татарскому национальному восприятию; часть воспринимается как не-татарское. Этот полигенезис коллективной музыкальной памяти кряшен говорит как раз об этнокультурных субстратах и различном генезисе исторических слоев песенной традиции, как и о полигенезисе самих носителей. Какое же место в системе татарской национальной мелодики и в системе обрядового мелоса Волго-Камья занимает многослойный мелос татар-кряшен? Как они соотносятся генетически? Может ли фольклор кряшен рассматриваться как архаика татарского фольклора? Этот один из ключевых вопросов культурной идентификации песенной культуры кряшен требует многоэтапного этномузыковедческого разрешения путем интонационного анализа разноэтнического материала с последующей его типологией, в контексте как волжско-татарской музыкальной культуры, так и Волго-Камья.

В этом разделе речь шла об обрядовом слое песенной традиции, с которой в контексте татарского этноса себя идентифицируют татары-кряшены.

Есть слой музыкальной традиции, через который себя идентифицируют поволжские татары, а также их идентифицируют соседние народы. Это слой имеет общетатарское распространение. Об этом — в следующем разделе.

### III. Идентичность татарской музыки устной традиции в международном контексте

Как же быть с этнической идентичностью фольклора в современном мире в условиях унификации жизни? Национальная идентичность татарского пения для татар-кряшен — многоголосный формульный напев, для татар-мусульман — сольный протяжный напев. И то, и другое являют собой искусство звукоизвлечения, которому надо учиться специально. Нельзя с ходу спеть гетерофонный напев, нельзя с ходу спеть татарский протяжный напев: это подвластно избранным мастерам. К сожалению, следует констатировать угасание названных традиций как продуцирующих институтов самой традиционной культуры вследствие кардинального изменения, модификации традиционной среды и традиционного образа жизни. А ведь и тот, и другой тип интонирования представляет собой **искусство традиционного тембробразования**. Сегодня в связи с ними речь может идти в большей степени о фольклоризме. Но вторичное исполнительство татарских лирических протяжных напевов со сцены, широко практикуемое артистами татарской Филармонии — поголовно выходцами из деревни, — работает как средство самоидентификации татарской слушательской аудитории, что подтверждается во всех татарских диаспорах России и мира.

Однако есть и другие звуковые образы, которые являются представительными для татарской музыки в международном контексте и довольно распространенными и узнаваемыми. **Это не что иное, как звучание гармоники.**

Распространившись у татар Поволжья и Урала в последние менее чем полтора века, гармоника (*гармун*) — тальянка, хромка, исполняющая *пентатонные* мелодии, стала опознавательным знаком татарской музыки и вытеснила более ранние традиционные инструменты — скрипку и курай, думбыру и даже гусли, они практически исчезли или остались точно; все больше становится мест, где скорее рассказывают об инструментах, чем их изготавливают.

Традиция же игры на гармонии распространилась очень широко и стала глубоко национальным явлением, и, видимо, не случайно. Гармонь с ее аэрофонной природой, способностью «тянуть» звук, видимо, органично легла на татарский этнический слух и, возможно, заменила какой-то исчезнувший аэрофон (можно это себе представить, зная, как у крымских татар аккордеон заменил волынку *тулуп-зурна*). Резкий, шалмейный тембр гармоники, далеко летящий звук — неизменный атрибут звучащего ландшафта татарской деревни и уездных городов Поволжья и Урала с татарским населением XIX–XX столетий. С тембром гармоники у деревенских татар ассоциируются молодежные гулянья, сенокосы, застолья, проводы в армию, повод для пожизненной ностальгии, вызывающей слезы. Весь народный репертуар певцов Татарской государственной филармонии, востребованный татарской диаспорой во

всем мире, сопровождается либо гармоникой, либо баяном (кстати, гармонь дала толчок развитию игры на баяне, и это — особая тема). Нередко деревенские люди, владеющие игрой на этих инструментах, переехав на постоянное жительство в город, продолжают эту практику удовлетворения духовных потребностей. То есть и в бытовом, и в концертном вариантах гармоника и баян являются постоянными спутниками носителей татарского традиционного музыкального слуха (имею в виду здесь все этнографические группы татар).

Гармонь незаменима на массовых гуляниях, ею поддерживается и пение, и пляска (соответственно, традиционный мелос конвертируется — то, что поется, играется на гармонии), она внедрилась и в обрядовое пение крышен, где она совершенно неуместна, так как своим звучанием перекрывает гетерофонное звучание, но желанна.

Практика игры на гармонике у татар настолько стабилизированное культурное явление, что в полном своем виде заимствуется соседствующими народами. Так, в Среднем Поволжье наблюдается переход татарского репертуара в гармошечную традицию марийцев и чувашей. В Нижнем Поволжье (в Астраханском крае) тюркские народы — ногайцы, туркмены, казахи — восприняли татарский *кыска кюй* и игру на гармонике пентатонных татарских мелодий, и это — широко распространенное региональное явление (вспомним хотя бы казахские свадьбы астраханского края в сопровождении гармоники и под татарские песни).

В основе гармошечного репертуара татарских исполнителей лежат простые мелодии квадратной структуры, вмещающие в себя огромный спектр эмоций: от безумной радости до глубокой грусти — гармонь раскрывает этот эмоциональный потенциал. Они просты в своей основе, но основа эта становится канвой для изощренного мастерства мелодического изложения гармонистов, чей конечный продукт — изысканная, утопающая в мелизмах — скромная красавица в прекрасных струящихся шелках. Техника игры на гармонии получила свое специфическое развитие. Применение мелизмов на гармонике как на аэрофоне, превращающих простой напев квадратной структуры в тонкое импрессионистическое звуковое полотно, делает этот инструмент прекрасным средством духовного самопогружения наедине с самим собой. Эта музыка как выражение идентичности для татар Поволжья в любой точке мира является национальной идеей.

---

<sup>1</sup> См.: *Виноградов В. С.* Проблема этногенеза киргизов в свете некоторых данных музыкального фольклора // Вопросы музыковедения. Вып. 3. М., 1960; *Земцовский И. И.* Музыка устной традиции как исторический источник // Фольклор и этнографическая действительность. СПб, 1992. С. 156–161; *Барток Б.* Народная музыка Венгрии и соседних народов. М., 1966 (первое (венгерское) издание — 1934 г.); *Кодай З.* Венгерская народная музыка (на русском яз.). Будапешт, 1961. Глава II «Древнейший пласт венгерской народной музыки», параграф «Связи с родственными народами». С. 25–59.

<sup>2</sup> С III в. до н. э. и до IV в. н. э. на огромных пространствах степной полосы Евразии, начиная с приуральской периферии Западно-Сибирской равнины к Нижнему Поволжью и до Северного Причерноморья, простирались кочевья ираноязычного населения — скифо-сар-

мато-сакских племен. Нижнее Поволжье и Прикаспийскую низменность на рубеже новой эры занимали ираноязычные аланы. Историки говорят о сложении к первым столетиям н. э. обширной культурно-исторической зоны, включавшей Поволжье, южное Приуралье и Северный Кавказ. См. например: Народы Поволжья и Приуралья. Историко-этнографические очерки / Ответ. ред. Р. Г. Кузеев. М., 1985.

<sup>3</sup> См.: *Кондратьев М. Г.* Музыкальные особенности народной песни // Чувашская народная поэзия. Чебоксары, 1990. С. 124–139: с нот.

<sup>4</sup> Как работает человеческая память (правда, не коллективная, а индивидуальная) со вновь воспринимаемой музыкой в виде эксперимента описано в статье: *Шнайдер М.* Аккультурация в музыке // Музыка народов Азии и Африки. (Вып. 1). М., 1969. С. 285–309.

<sup>5</sup> Начало процесса распространения ислама в Поволжье ученые относят к VII в. Ислам как государственная религия официально провозглашен в Волжской Булгарии в 922 году. См.: *Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность.* Казань, 2006. С. 39.

<sup>6</sup> *Афанасьев П. Н. И.* Ильминский и его система школьного просвещения инородцев Казанского края // Журнал Министерства народного просвещения. 1914. № 8–9.

<sup>7</sup> См.: *Ашмарин Н. И.* Словарь чувашского языка. Вып. VI, Чебоксары, 1934. С. 230–240; *Федотов М. Р.* Чувашско-марийские языковые взаимосвязи. Саранск, 1990. С. 196; *Бартольд В. В.* Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. М., 2002. С. 520; *Тойдыбекова Л. С.* Марийская мифология. Йошкар-Ола, 2007. С. 104, 111, 189; *Салмин А. К.* Система религии чувашей. СПб, 2007. С. 404, 457.

<sup>8</sup> Чуваша-мусульмане не фигурируют в научной литературе как носители специфического фольклора.

<sup>9</sup> *Альмеева Н. Ю.* Песенная культура татар-кряшен: жанровая система и многоголосие. Дисс. ... канд. иск. Л., 1986.

<sup>10</sup> *Альмеева Н. Ю.* Песенная культура татар-кряшен ... С. 17.

## Литература

1. *Абдуллаев Р.* Обряд и музыка в контексте культуры Узбекистана и Центральной Азии. Ташкент, 2006.

2. *Альмеева Н. Ю.* «Культурные слои» традиционного музыкального сознания (исламо-христианское пограничье в Среднем Поволжье и татарский песенный фольклор) // Записки восточного отделения российского археологического общества (ЗВОРАО). Новая серия. Том I (XXVI). СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. — 560 с. С. 25–34.

3. *Альмеева Н. Ю.* Татарская музыка устной традиции в контексте исламо-христианского пограничья в Среднем Поволжье / Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Музыкальная культура в исламо-христианском контексте». Казань, 2009. С. 5–20.

4. *Альмеева Н. Ю.* Обрядовый мелос народов Волго-Камья как исторический источник: реальное и эфемерное // Фольклор и мы: Традиционная культура в зеркале ее восприятий / Сборник научных статей, посвященный 70-летию И. И. Земцовского / Сост. Н. Ю. Альмеева. Часть I. СПб.: Российский институт истории искусств. 2010. С. 112–129.

5. *Альмеева Н. Ю.* Проблемы этнической идентичности обрядового мелоса в контактной зоне Волго-Камья (финно-угры и тюрки) / От Конгресса к Конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов.

Сборник докладов. Том 3. М.: Гос. респ. центр русского фольклора. 2011. С. 215–222.

6. *Афанасьев П. Н. И.* Ильминский и его система школьного просвещения инородцев Казанского края // Журнал Министерства народного просвещения. 1914. № 8–9.

7. *Ашмарин Н. И.* Словарь чувашского языка. Вып. VI, Чебоксары, 1934. С. 230–240.

8. *Барток Бела.* Народная музыка Венгрии и соседних народов. М., 1966. Первое (венгерское) издание — 1934 г.

9. *Васильева Е. Е.* Вепсская причетная мелострофа в междужанровых и межэтнических отношениях // Современное финно-угроведение. Опыт и проблемы: Сб. науч. тр. Л.: ГМЭ народов СССР, 1990. С. 170–179.

10. *Виноградов В. С.* Проблема этногенеза киргизов в свете некоторых данных музыкального фольклора // Вопросы музыкознания. Вып. 3. М., 1960.

11. *Герасимов О. М.* *Элнет кундемын поянлыкше.* Музыкальный фольклор елабужских мари. Йошкар-Ола, 1997

12. *Губогло М.* Идентификация идентичности. Этносоциологические очерки. М.: Наука, 2003. — 765 с.

13. *Земцовский И. И.* Музыка и этногенез: Исследовательские перспективы, задачи, пути // Советская этнография, 1988, №2. С. 15–23.

14. *Земцовский И. И.* Кыпчаки и болгары в евразийской музыкальной культуре (Музыка в этнической истории) / Проблемы этногенеза народов Волго-Камского региона в свете данных фольклористики. Материалы научного семинара 16–20 сентября 1989 г. Астрахань, 1989. С. 34–47.

15. *Земцовский И. И.* Артикуляция фольклора как знак этнической культуры // Этнознаковые функции культуры. М., 1991. С. 152–189.

16. *Земцовский И. И.* Музыка устной традиции как исторический источник // Фольклор и этнографическая действительность. СПб, 1992. С. 156–161.

17. *Земцовский И. И.* Этнография исполнения: музицирование–интонирование–артикулирование // Традиции и перспективы изучения музыкального фольклора народов СССР. М., 1989. С. 94–106.

18. Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2006.

19. *Исхакова-Вамба Р. А.* Татарские народные песни (нотный сборник). М., 1981.

20. *Каракулов Б.* Казахский музыкальный фольклор и этногенез. Вестник АН Каз. ССР. Алма-Ата, 1974, № 3. С. 36–41.

21. *Кодай Золтан.* Венгерская народная музыка (на русском яз.). Будапешт, 1961. Глава II «Древнейший пласт венгерской народной музыки», параграф «Связи с родственными народами». С. 25–59.

22. *Кондратьев М. Г.* О чувашско-татарских этномузыкальных параллелях: Введение в проблематику // Из наследия художественной культуры Чувашии / ЧНИИ. Чебоксары, 1991. С. 3–61.

23. *Кузеев Р. Г.* Об историческом соотношении территорий «Великой Венгрии» и древней Башкирии // *Этнография Башкирии*. Уфа, 1976.
24. *Лапин В. А.* Русская песня у вепсов (к вопросу о генезисе народного музыкального мышления) // *Музыкальное наследие финно-угорских народов*. Таллинн, 1977. С. 183–215.
25. *Лапин В. А.* Русский музыкальный фольклор и история (к феноменологии локальных традиций): Очерки и этюды. М.: Моск. гос. фольклор. центр «Русская песня», 1995. — 200 с.: нот. ил., карт. 22 см.
26. *Мацевский И. В.* О финно-угорских реликтах и параллелях в русской народной инструментальной музыке // *Финно-угорский музыкальный фольклор и взаимосвязи с соседними культурами*. / Сб. научных ст. Сост. И. Рюйтель. Таллинн: Ээсти Раамат, 1980: с нот., илл. С. 9–18. Резюме на эстон. и англ. яз.
27. *Нигмедзянов М. Н.* Татарские народные песни. Нотный сборник. М., 1970; *его же* Татар халык жырлары (Татарские народные песни). Нотный сборник. Казан: Татарстан китап нәшрияты (Татарстанское книжное издательство), 1976; *его же* Татарские народные песни. Нотный сборник. Казань, 1984.
28. Песни низовых чуваш. Составитель М. Г. Кондратьев. Чебоксары, кн. 1, 1981; кн. 2, 1982.
29. Песни татар-кряшен. Нотное издание. Выпуск 1. «Пестречинская (примёшинская) группа». Автор-сост. Н. Ю. Альмеева / Под общ. ред. И. И. Земцовского. СПб; Казань, 2007.
30. *Салмин А. К.* Система религии чувашей. СПб, 2007. С. 404, 457.
31. *Тойдыбекова Л. С.* Марийская мифология. Йошкар-Ола, 2007.
32. Удмуртский фольклор. Нотный сборник. Песни южных удмуртов. Вып. I / Сост. Е. Б. Бойкова, Т. Г. Владыкина. Ижевск, 1992; Удмуртский фольклор. Нотный сборник. Песни завятских удмуртов. Вып. I / Сост. И. М. Нуриева. Ижевск, 1995; Удмуртский фольклор. Нотный сборник. Песни южных удмуртов. Вып. II / Сост. Р. А. Чуракова. Ижевск, 1999.
33. *Шнайдер М.* Аккультурация в музыке // *Музыка народов Азии и Африки*. (Вып. 1). М., 1969. С. 285–309.

И. М. Нуриева

## Музыкальный язык бесермян: в поисках идентичности



В северных районах Удмуртии проживает небольшой этнос — бесермяне (самоназвание: *бесер, бесерман*). Языком их общения является одно из наречий удмуртского языка. Научный интерес ученых к бесермянам был обусловлен своеобразием культуры, выделявшим их из окружающего этнического контекста. На первый взгляд она почти сливается с соседней североудмуртской традицией. Однако отдельные детали быта, элементы материальной культуры, языка, народной музыки, этнической психологии создают некий самобытный образ. Например, и бесермяне, и северные удмурты по характеру пропеваемого текста песни делят их на две жанровые группы: собственно песни, исполняемые с обычным сюжетным текстом (*мадь*), и напевы, тексты которых сочиняются в процессе исполнения и представляют собой набор звуков, слогов, слов служебной лексики (междометия, союзы, наречия и др.). Эту жанровую категорию они обозначают термином *крезь*, или *голос* (сев. рус. ‘голос’ — напев, мелодия). И *мадь*, и *крезь* могут исполняться в обрядовой и внеобрядовой обстановке, в сольной и ансамблевой форме. Уникальной особенностью многоголосных *крезей* является индивидуальная текстовая партия каждого исполнителя, при которой певец импровизирует слова, в результате чего получается многоголосная политекстовая партитура.

Жанровая сетка годового и семейного цикла также практически одинакова. На севере Удмуртии развит семейный цикл обрядов: свадебный, похоронно-поминальный, гостевой, в меньшей степени рекрутский. Календарь оказался более уязвимым: в настоящее время еще проводят обряды *Акашка/Акаяшка* (празднование начала весны, пахотных работ), *Великтэм* (Пасха). Но если в удмуртской традиции некоторые другие календарные обряды (в частности, обряды ‘проводов льда/воды’ *йö/ву келян*, Ильин день, посвященный новому урожаю) практически не сохранились, то в бесермянской среде эти праздники до сих пор составляют важную часть календарного цикла.

Все же бесермянская традиция обладает своим выраженным музыкально-этническим обликом. Показательным фактом является наличие в жанровой системе бесермян и живущих рядом удмуртов напевов *бесерман крезь* и *удмурт крезь* (‘бесермянский напев’ и ‘удмуртский напев’) — своеобразных этноидентифицирующих музыкальных знаков. Хотя за этими терминами, как правило, скрываются общеизвестные и общерепертуарные напевы, исполняемые обеими этническими группами в типичной импровизированной манере *крезей*, подобная этнотерминологическая маркированность должна рассматриваться как вполне осознанное стремление выделить себя



в полиэтническом музыкальном пространстве, обозначить «свое» этническое музыкальное поле.

Бесермянское интонационное поле улавливается на слух, в частности в проявлении звукоидеала. Живущие в соседних деревнях удмурты часто подчеркивают яркость, звучность бесермянского пения, даже отмечают бесермянскую культуру как фактор, способствующий сохранению удмуртских *крезей*.

«Бесермяне сильно [=громко] поют. Те, кто живет на границе с бесермянами, говорили, что [удмуртские] женщины по-бесермянски песни так громко пели, на всякие мотивы, случаи... Я бы так сказала, где бесермянской границы не было, там меньше поют их, крезей меньше... У нас с бесермянами одинаковые крезии. Вот крезии повлияли одни на другие»<sup>1</sup>. «[Мы] удмурты по-другому поем. У нас поглубже, а бесермяне подтягивая поют. У нас как-то резко получается, а они вроде внатяг поют»<sup>2</sup>.

При опросе бесермяне часто отвечали нам, что свои *крезии* кажутся «лучше»; удмурты, по их мнению, поют «по-другому», «по-своему»: «У удмуртов совсем по-другому. Они протяжней и как-то покорооче слова проговаривая поют»<sup>3</sup>; «Бесермянский крезь — тяжелее, надо понять его, или постоянно петь, тогда идет»<sup>4</sup>.

Важным стилевым признаком бесермянских песен, который обнаруживается в архаичных слоях, является ангемитонность, что принципиально отличает музыкальный язык бесермян от северных удмуртов. Формульные напевы, исполняемые в календарных, свадебных обрядах, сольные и коллективные внеобрядовые импровизации-*крезии* основаны на четырех-пятизвучных ангемитонных шкалах типа *c d e g (a)*, *d e g a h*. Поздний же интонационный пласт, который большей частью локализуется в жанре сюжетных песен *мадь*, имеет в основе различные диатонические звукоряды аналогично традиции северных удмуртов.

Каковы же истоки столь отличного от соседей — северных удмуртов — бесермянского интонационного словаря? Очевидно, что ответ следует искать в этногенезе бесермян. Историография по бесермянам насчитывает почти вековую историю. Бесермян изучали историки, этнографы, археологи, языковеды, искусствоведы<sup>5</sup>. Основная проблематика практически всех исследований сводилась к вопросу этногенеза и ранней истории этноса. Впервые достоверные письменные источники фиксируют бесермян на р. Чепце в середине XVI — начале XVII в.<sup>6</sup> «Загадочная народность», по выражению историка П. Н. Луппова, не была обделена вниманием ученых и позже. Относительно генезиса народа за все время его исследования было сделано несколько самых различных гипотез, но окончательно сформировались две основные: финно-угорского и тюркско-булгарского происхождения. Странники первой гипотезы апеллировали в основном к языку. Общий с удмуртами язык, а также единый образ жизни, общие черты материальной и духовной культуры были весомыми аргументами в пользу финно-угорского происхождения бесермян.

Элементы исламской культуры, сохранившиеся в быту до настоящего времени, отдельные фонетические особенности языка, архаичная лекси-

ка родства давали повод для другой гипотезы — о болгарском, или тюркском, происхождении (с участием или без участия удмуртского субстрата). Эти аргументы подтверждаются и историческими документами. В ранних письменных источниках указывается, что проживающие на Чепце бесермяне являются мусульманами. Хотя не совсем ясно — идет ли речь обо всех бесермянах или только об отдельных семьях или селениях. В более поздних источниках рубежа XIX–XX вв. уже фиксируются бесермяне-мусульмане и бесермяне-христиане. Окончательное разделение их по конфессиональному признаку произошло к началу XX в.<sup>7</sup> Однако исламские реликты сохранились в культуре бесермян-христиан и позже (обычай приглашать муллу или татарина, умеющего читать Коран, на похороны, поминки, на обряды начала сева, на первый выгон скота или при болезни). Исследователи костюмного комплекса не могли обойти вниманием большое сходство головных уборов *кашту* бесермян и *хошту* чувашей (потомков болгарской культуры)<sup>8</sup>. К. М. Климов наряду с болгарскими элементами выявил в традиционной одежде бесермян и иранский компонент<sup>9</sup>.

В конце XX столетия к дискуссии подключились этномузыковеды. Представляя песенный фольклор бесермян как самобытную культуру, музыковед А. П. Шаховской не обошел стороной проблему этногенеза, склоняясь к тюркской (болгарской) версии: «комплекс явлений в бесермянской песенности, условно определяемый нами как тюркский компонент, предстает в роли основы этнического звукоидеала бесермян»<sup>10</sup>.

Следует отметить, что первые упоминания о музыке бесермян встречаются в большой, обстоятельной статье Н. П. Штейнфельда, опубликованной в конце XIX в.<sup>11</sup> В одном из разделов статьи автор, описывая свадебный ритуал бесермян, упоминает и о сопровождающей свадьбу музыке: «Мотивы песен довольно мелодичны, хотя и своеобразны»; «Мотивы также заимствованы; есть, впрочем, и оригинальные, которые отличаются мелодичностью, но, будучи лишены сложных вариаций, довольно монотонны»<sup>12</sup>.

Среди нотных публикаций бесермянских песен необходимо отметить тринадцать песен в сборнике И. К. Травиной<sup>13</sup>. Эти песни были атрибутированы автором следующим образом: одна — проводов воды, две — сенокосные, семь — свадебных, две — из похоронно-поминальной обрядности, один напев рекрутский. Но поскольку в то время бесермян официально причисляли к удмуртам, И. К. Травина не выделила эти песни из общей структуры сборника. Не исключено, что она могла не знать, что записывала свой уникальный материал от другой этнической группы, тем более что ее информанты разговаривали «по-удмуртски».

Из крупных работ этнографического характера последних десятилетий отметим две монографии «Семейные обычаи и обряды бесермян» и «Календарные обряды бесермян» Е. В. Поповой. Обе книги, чрезвычайно информативно насыщенные, основаны на полевых материалах последних лет<sup>14</sup>. Вторая монография снабжена нотным приложением, иллюстрирующим описание отдельных календарных обрядов. Значимость этих и других работ,

посвященных бесермянам, заключается не только во введении нового экспедиционного материала, что уже представляет большую научную ценность, но и в представлении бесермян как отдельного этноса, выделении его из полиэтнического контекста.

В этом же русле следует рассматривать исследования А. П. Шаховского, первого из этномузыковедов обратившего внимание на бесермянскую музыкальную культуру. В его работах народно-песенная культура бесермян, рассмотренная «как самостоятельный музыкально-диалектный стиль»<sup>15</sup>, впервые стала объектом специального анализа. В центре внимания ученого оказались вокальные импровизации на ономотопозитическую лексику — *крези*, в которых автор увидел следы древнебулгарской песенной культуры.

Вместе с тем упущением автора, повлекшим за собой ряд ошибочных выводов, стала методологическая позиция, согласно которой бесермяне рассматривались как этнос, изолированный от других народов. Искусственное вычленение бесермян из ареального контекста без учета музыкальной культуры соседних удмуртов привело автора к неправильной оценке *крезя* «как средоточия специфических черт музыкально-диалектного стиля»<sup>16</sup> исключительно бесермян. Искажающим реальную картину функционирования *крезя* является и высказывание А. П. Шаховского о «доминирующей форме сольного исполнения как типа звукового общения»<sup>17</sup>. Но, повторим, заслуга автора этой работы заключается в его стремлении обратить внимание научного сообщества на культуру небольшого этноса, ввести в научный оборот новый музыкальный материал.

Изучение этнических корней бесермян, в том числе этнической первоосновы народной музыки, осложнено условием многонациональности местности. Регион Волго-Камья — один из немногих на территории России, на котором в течение веков проживают несколько этносов: финно-угры, тюрки, русские, культуры которых не могли не испытать различного рода взаимовлияний. Степень влияния одного этноса на другой, в зависимости от географической близости/отдаленности и продолжительности контактов, могла быть разной — от незначительной до полной смены языка, как это произошло с мордвой-каратаями. Потому в полиэтническом, поликонфессиональном регионе поискам идентификации бесермянского музыкального языка должна предшествовать работа по накоплению материала, проведению глубоких сравнительных исследований.

Достаточно показательным в этом плане оказался сравнительный анализ бесермянской и севернoudмуртской свадьбы, который обнаружил значительные отличия, в том числе и на уровне музыкального кода.

Удмуртская и бесермянская свадьба еще в недалеком прошлом представляла собой сложное, достаточно продолжительное обрядовое действие. Свадьба как контакт двух оппозиционных групп участников обряда<sup>18</sup> отражается на их музыкальном поведении. Так, в жанровой системе южных удмуртов существуют два напева, каждый из которых является музыкальным маркером либо поезжан — родственников со стороны жениха (*сюан гур* —

свадебный напев), либо родственников невесты (*бõрысь гур* — букв. напев последующих). Отличается и поведение двух сторон: поезжане-*сюанчиос* ведут себя степенно, с большим достоинством. Поведение родственников невесты более активное, что проявляется в песенных «угрозах» «подпрыгнуть и проломить балку под полом, подпереть ее конюшенной соломой»<sup>19</sup>.

На североудмуртской свадьбе доминирует свадебный напев поезжан *сюан крезь*, который, как правило, звучит с первого до последнего дня свадьбы. В отличие от южных удмуртских традиций здесь не наблюдается такой жесткой привязанности напева к локусу жениха. Во время экспедиций мы неоднократно фиксировали информацию о том, что этот напев является общим музыкальным знаком обеих сторон, что, скорее всего, свидетельствует о постепенной трансформации традиции.

Специальные исследования по ритмоформуле, лежащей в основе этого напева (♩♩♩♩), показали ее значительную роль в обрядовой культуре удмуртов в целом<sup>20</sup>. Здесь необходимо отметить ангемитонную основу напева, которая выделяет его из общего диатонического контекста музыкального языка северных удмуртов (см. нотный пример № 1).

Смена песенного фона происходит в самый драматичный момент свадебного действия, когда наступает время невесте проститься со своими родственниками. В это время главная роль в музыкальном действе переходит родне невесты. Ее родственники — *келяськисьёс* (букв. провожающие) поют специальные песни «вызывания слез невесты» *ныл бõрзытон крезь*, призванные разжалобить невесту. В качестве «жалобной» прощальной обычно выступает общераспространенная на севере Удмуртии сюжетная песня «*Кылёд ук, кылёд ук...*» («Останешься ведь, останешься...») или в отдельных локальных традициях приуроченный напев *ныл бõрзытон крезь* (напев вызывания слез невесты).

На бесермянской свадьбе музыкальные акценты смещены. Поезжане (родственники жениха) не имеют специального приуроченного напева (обстоятельство, немислимое в удмуртской среде!). Но музыкальное поведение поезжан маркировано звучанием музыкального инструмента — волынкой *быз*, которая «всюду сопутствует поезжанам»<sup>21</sup>. При этом «волынщик не аккомпанирует певцам, а играет самостоятельно в промежутке между пением, так что музыка длится непрерывно»<sup>22</sup>. На свадебном пиру «песни поются плясовые и вообще самые веселые». Как отмечает автор очерка Н. П. Штейнфельд, почти все они заимствованы от русских (например, «По улице мостовой»), но слова исковерканы до неузнаваемости. Пение и игра на свадебном пиру являлись обязательными согласно этикету: «Если поезжане не веселились, считалось, что они остались недовольны угощением и приемом»<sup>23</sup>.

Основной же формульный напев бесермянской свадьбы был связан с локусом невесты (см. табл. 1). Этот напев сопровождал предсвадебный цикл обрядов (девичник, расплетение косы, прощание с родителями) и звучал в кульминационный момент свадьбы при выходе невесты из дома. Исполняли его всегда подруги невесты и, как правило, от ее имени: «Ее садят на сун-

дук с приданым. Она начинает плакать; девушки припевают по-бесермянски: “милые ворота, вы остаетесь, изба, ты остаешься, сени, вы остаетесь от меня” и т. д., перечисляя все предметы, которые невеста с этого дня покидает навеки»<sup>24</sup> (см. нотный пример № 2).

Табл. 1. Схема бесермянской свадьбы<sup>25</sup>

Название обряда	Локус, участники	Акциональный код	Музыкальный код
Девичник накануне свадьбы	Дом невесты/ баня. Подруги, женщины-родственницы	Переплетение косы	<i>йөрчө пöнөн крезь</i> — напев переплетения косы
	Дорога из бани домой. Подруги, женщины-родственницы	Вели невесту домой	<i>муньчоёсь бертон крезь</i> — напев возвращения из бани
	Дом невесты, подруги невесты и ее родня	Невеста плачет, сидя в переднем углу. Подруги поют напев от ее имени	<i>Крезь</i> — напев прощания с домом и родными.
	Дом невесты, подруги невесты и ее родня	Отец подает ковш с пивом с монетой дочери и всем женщинам-родственницам. Невеста плачет, сидя в переднем углу «без всяких причитаний». Девушки поют коротенькую бесермянскую песню: «Прежде, когда ты у отца просила денег, их не было, а теперь нашлись»	<i>крезь</i>
Свадьба	Дом жениха, поезжане	Угощение. Поезжане поют песни в сопровождении музыканта, «который играет на волынке. Песни поются плясовые и вообще самые веселые»	Музыка волынки
	Ворота перед домом невесты, поезжане	<i>Азьмурт</i> (руководитель свадебного поезда) стучит в ворота	Музыка волынки. <i>Азьмурт</i> поет импровизированный напев <i>азьмурт крезь</i>

	Свадебный пир в доме невесты	Гости пляшут	Плясовые (в том числе русские песни) под волынку
	По дороге в дом, где сидит невеста, поезжане	Проход гостей	Музыка волынки и песни
	Дом невесты, все	Смотрины свадебного наряда невесты — подарка жениха	Хоровод вокруг этой одежды под музыку волынки, пускаются в пляс, хлопая в такт музыке ладошами.
	Свадебный пир в доме невесты, родня невесты	Родня невесты кричит: «Поход! Поход!»	Поют напев <i>поход крезь</i>
	Дом невесты, родня невесты	Невесту сажают на сундук с приданным, она начинает плакать. Подруги невесты «припевают побесермянски: “милые ворота, вы остаётесь, изба, ты остаешься, сени, вы остаётесь отъ меня”»	напев прощания с родным домом <i>крезь</i>
	Православная церковь	Венчание	
	Дом жениха	Свадебный поезд. «Всех прибывших хозяева встречают хлебом-солью и пивом под музыку волынки»	Музыка волынки
Второй день	Дом жениха	Баня. Привоз приданого. Дары невесты поезжанам и новой родне	
Третий день	Дом жениха	Молодые и поезжане отправляются к реке. Невеста жертвует духу воды хлеб, масло и монетку	Музыка волынки

Выясняя жанровое обозначение этого напева и других песен, исполняемых на свадьбе, мы неожиданно столкнулись со своеобразным явлением терминологического рассредоточения. Свадебным напевом *сюан крезь* информанты-бесермяне могли назвать любой импровизируемый напев: исполняемый за столом во время свадебного пира; спетая перед воротами дома невесты песня-импровизация *азьмурта* (руководителя поезжан). Свадебным же называли формульный напев прощания с домом невесты исполнители

фольклорного коллектива с. Юнды. В сборнике И. К. Травиной этот напев обозначен как плач невесты<sup>26</sup> (см. нотный пример № 3). В этнографическом описании бесермянской свадьбы Е. В. Поповой прощальный напев имеет разные названия в зависимости от обрядовой ситуации: *йөрчө пöнон крезь* (напев переплетения косы, букв. напев положения волос), *муньчойёсь бертон крезь* (напев возвращения из бани)<sup>27</sup>. Некоторые информанты, подчеркивая связь напева с невестой, называют его напевом невестки — *ичимень крезь*.

Отметим, что бесермянский напев прощания невесты с родительским домом достаточно четко выделяется на музыкальном фоне свадьбы. Во-первых, он единственный из всего музыкального сопровождения бесермянской свадьбы является формульным и строго приуроченным. Кроме того, несмотря на жанровое обозначение *крезь*, что ассоциируется с набором слов и слогов, основу текста составляет импровизируемый сюжет, который распевается исполнителями синхронно, без припевных слов. Сюжетность свадебного обрядового текста в некоторой степени «выбивает» напев из контекста всей локальной традиции и вызывает ассоциации либо с импровизациями коми, либо со свадебными песнями южных удмуртов. Однако по отдельным чертам музыкального стиля нельзя не заметить его определенного сходства с северноудмуртским свадебным напевом. Оба напева ритмически формульны: в основе свадебного напева северных удмуртов лежит семивременная ритмоформула  $\text{♪♪♪♪♪♪}$ , у бесермян — пятивременная  $\text{♪♪♪♪♪}$ , хотя не во всех бесермянских примерах эта ритмоформула «высчитывается» точно (см. нотный пример № 2, 3). С северноудмуртским свадебным *крезем* бесермянский напев роднит также ангемитонный звукоряд (*c d e g*). Заметим, что при сходстве этих черт оба напева все же не являются вариантами. Это два самостоятельных музыкальных «артефакта».

Таким образом, традиционная песенная культура бесермян, обнаруживая, с одной стороны, принципиальные отличия в музыкальном языке от своих соседей-удмуртов, с другой показывает близость к этой песенной культуре. Но если одни черты (сходство жанровой системы, наличие жанра импровизируемых напевов-*крезей*) можно рассматривать как результат либо этногенетического родства, либо культурного влияния (в зависимости от того, какую сторону принять в дискуссии по этногенезу), то сходство музыкального стиля в более архаичных пластах песенного фольклора этими факторами объяснить нельзя. И в этом кроется еще одна тайна «загадочного» народа.

*Нотный пример № 1. Свадебный напев северных удмуртов (сюан крезь)*<sup>28</sup>

♩ = 160

го-ди гот, го-ди гот, йа-лам, пэ, ги-нэ но, с'у-ан ван', с'у-ан ван', с'у-ан ван'.

вэ - ра - са  
 шь - дэ-лэ, пэ, шь - дэ - лэ, ай, до йэ ги-нэ но вэ - ра - лом - а.  
 йо-лоч-ки-па-лоч-ки йа-лам-а ги-нэ но, ай, дай, дай, дай, дай, дай, дай.

*Годи гот, годи гот*, всегда, мол, только да, свадьба есть, свадьба есть,  
 Играйте, мол, веселитесь, говоря, ай, *до е*, только да скажем ли.  
 Елочки-палочки, всегда ли только да, ай, *дай, дай, дай, дай, дай, дай*.  
 Е, всегда ли, всегда ли. Ай, я, я, я, я, я, я, я, я.  
 Нотный пример № 2. Бесермянский свадебный напев<sup>29</sup>

Дорогая, дорогая матушка, дорогой, дорогой батюшка,

$\text{♩} = 152$   
 За - нъм, за - нъм а - на - йэ, за - нъм, за - нъм а - та-йэ,  
 о'ик но лък - тиз, с'о-то - но шу-из, кък но лък - тиз, с'о-то - но шу-из,  
 да-да-йэ лък-тиз, с'о-то - но шу-из, эн-гэ - йэ лък-тиз, с'о-то - но шу-из,  
 та-та-йэ лък-тиз, с'о-то - но шу-из, йэн-гэ-йэ лък-тиз, с'о-то - но шу-из,  
 ти шу-э вал, ум с'о - тэ на, ти шу - э вал, ум с'о - тэ на

*притопывая*



Один раз да (сват) пришел, выдать надо, сказал, второй раз да пришел,  
выдать надо, сказал,

Дядя пришел, выдать надо, сказал, тетя пришла, выдать надо, сказала,  
Сестра пришла, выдать надо, сказала, тетя пришла, выдать надо, сказала,  
Вы сказали бы: «Пока не отдадим».

*Нотный пример № 3. Бесермянский свадебный напев<sup>30</sup>*

Медленно (♩ = 60)

За-ным кор-ка-зе, кор-ка-зе, ве-рай, кор-ка-зе  
кор-ка-зе, За-ным, За-ным кор-ка-е,  
кор-... ка-е, кор-ка-е, За-ным а-та-е,  
а-та-е, За-ным а-та-е, а-та-е,  
За-ным а-на-е, ой, а-на-е, ой, а-на-е,  
а-на-е, За-ным бра-тэ, ой, бра-тэ,  
За-ным су-зэ-ре, су-зэ-ре,  
За-ным су-зэ-ре, су-зэ-ре.

Дорогие мои сени, мои сени, сказала, мои сени, мои сени,  
Дорогой, дорогой мой дом, мой дом, мой дом,  
Дорогой мой отец, мой отец, дорогой мой отец, мой отец,

Дорогая моя матушка, ой, моя матушка, ой, моя матушка, моя матушка,  
Дорогой мой брат, ой, мой брат, дорогой, дорогой мой брат,  
Дорогая моя сестричка, сестричка, дорогая моя сестричка, сестричка<sup>31</sup>.

- 
- <sup>1</sup> Полевые материалы автора, Глазовский р-н Удмуртии, 2004 г.  
<sup>2</sup> Полевые материалы автора, Красногорский р-н Удмуртии, 2003 г.  
<sup>3</sup> Полевые материалы автора, Юкаменский р-н Удмуртии, 2002 г.  
<sup>4</sup> Полевые материалы автора, Юкаменский р-н Удмуртии, 2004 г.  
<sup>5</sup> Подробная библиография и обзор работ по теме см.: *Попова Е. В.* Бесермяне (краткий историографический обзор) // О бесермянах: Сб. статей / Сост. и отв. ред. Г. К. Шкляев. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1997. С. 3–18.  
<sup>6</sup> См. анализ дозорных, писцовых и переписных книг Вятской земли: *Луппов П. Н.* О бесермянах // О бесермянах: Сб. статей / Сост. и отв. ред. Г. К. Шкляев. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1997. С. 19–49.  
<sup>7</sup> См. обзор публикаций и анализ архивных документов по теме: *Попова Е. В.* Календарные обряды бесермян. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. С. 7, 8.  
<sup>8</sup> См. обзор работ, посвященных анализу костюмного комплекса бесермян: *Попова Е. В.* Бесермяне (краткий историографический обзор). С. 11–13.  
<sup>9</sup> *Климов К. М.* Искусство бесермян. Художественный предмет, интерьер, костюм, среда: Учебное пособие. Ижевск: Удмуртский университет, 1999.  
<sup>10</sup> *Шаховской А. П.* Народно-песенная культура бесермян. М.: НВ Магистр, 1992. С. 24.  
<sup>11</sup> *Штейнфельд Н. П.* Бесермяне. Опыт этнографического исследования // Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1895 год. Вятка: Издание губернского статистического комитета, 1894.  
<sup>12</sup> *Штейнфельд Н. П.* Указ. соч. С. 247, 243.  
<sup>13</sup> *Травина И. К.* Удмуртские народные песни. Ижевск: Удмуртия, 1964.  
<sup>14</sup> *Попова Е. В.* Семейные обычаи и обряды бесермян. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998; *она же.* Календарные обряды бесермян. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004.  
<sup>15</sup> *Шаховской А. П.* Указ. соч. С. 5.  
<sup>16</sup> *Шаховской А. П.* Указ. соч. С. 65.  
<sup>17</sup> Там же.  
<sup>18</sup> *Ефименкова Б. Б.* Восточнославянская свадьба и ее музыкальное наполнение. Введение в проблематику. М.: РАМ им. Гнесиных, 2008.  
<sup>19</sup> См., в частности, тексты свадебных песен: *Чуракова Р. А.* Удмуртские свадебные песни. Устинов: Удмуртия, 1986.  
<sup>20</sup> *Нуриева И. М.* Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов: Проблемы культурного контекста и традиционного мышления. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1999. С. 213–223.  
<sup>21</sup> *Штейнфельд Н. П.* Указ. соч. С. 244.  
<sup>22</sup> Там же. С. 243.  
<sup>23</sup> *Попова Е. В.* Семейные обычаи и обряды бесермян. С. 133.  
<sup>24</sup> *Штейнфельд Н. П.* Указ. соч. С. 245.  
<sup>25</sup> Схема составлена по материалам работ Н. П. Штейнфельда (Бесермяне. Опыт этнографического исследования), Е. В. Поповой (Семейные обычаи и обряды бесермян) и полевым материалам автора.  
<sup>26</sup> *Травина И. К.* Указ. соч. С. 223.  
<sup>27</sup> *Попова Е. В.* Семейные обычаи и обряды бесермян. С. 125, 126.  
<sup>28</sup> *Ходырева М. Г.* Песни северных удмуртов. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1996. Вып. 1. (Удмуртский фольклор). С. 22. Напев приводится в авторской редакции.  
<sup>29</sup> Юкаменский р-н Удмуртии, д. Юнда. Запись А. Биянова, 1991 г. Нотировка и перевод на русский язык И. М. Нуриевой.  
<sup>30</sup> *Травина И. К.* Удмуртские народные песни. Ижевск: Удмуртия, 1964. С. 113. Напев приводится в авторской редакции.  
<sup>31</sup> Перевод на русский язык И. М. Нуриевой.

## Литература

1. *Ефименкова Б. Б.* Восточнославянская свадьба и ее музыкальное наполнение. Введение в проблематику. М.: РАМ им. Гнесиных, 2008.
2. *Климов К. М.* Искусство бесермян. Художественный предмет, интерьер, костюм, среда. Учебное пособие. Ижевск: Удмуртский университет, 1999.
3. *Луппов П. Н.* О бесермянах // О бесермянах: Сб. статей / Сост. и отв. ред. Г. К. Шкляев. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1997. С. 19–49.
4. *Напольских В. В.* «Бисермины» // О бесермянах: Сб. статей / Сост. и отв. ред. Г. К. Шкляев. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1997. С. 50–54.
5. *Нуриева И. М.* Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов: Проблемы культурного контекста и традиционного мышления. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1999.
6. *Попова Е. В.* Бесермяне (краткий историографический обзор) // О бесермянах: Сб. статей / Сост. и отв. ред. Г. К. Шкляев. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1997. С. 3–18.
7. *Попова Е. В.* Календарные обряды бесермян. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004.
8. *Попова Е. В.* Семейные обычаи и обряды бесермян. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998.
9. *Травина И. К.* Удмуртские народные песни. Ижевск: Удмуртия, 1964.
10. *Ходырева М. Г.* Песни северных удмуртов. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1996. Вып. 1. (Удмуртский фольклор).
11. *Чуракова Р. А.* Удмуртские свадебные песни. Устинов: Удмуртия, 1986.
12. *Шаховской А. П.* Народно-песенная культура бесермян. М.: NV Магистр, 1992.
13. *Штейнфельд Н. П.* Бесермяне. Опыт этнографического исследования // Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1895 год. Вятка: Издание губернского статистического комитета, 1894. С. 220–259.









## **Раздел 2. Статьи, выступления слушателей Школы**

*Б. М. Абишева*

### **Искусство *Ортеке* в этнокультурной традиции казахов и других этносов тюрко-монгольской кочевой цивилизации**

Процесс возрождения национальной культуры и национального самосознания, истоков современного и традиционного искусства весьма важен для нашего общества. Все более актуальным в этой связи становится изучение, сохранение и развитие традиционной народной культуры.

Народная инструментальная музыка, как известно, представляет собой важную область духовной культуры тюркских народов. Она тесно связана с их историей, социально-хозяйственным укладом, различными сторонами их жизнедеятельности, художественно-эстетическими установками и др.

Наша статья посвящена *Ортеке* («танцующий козлик») — разновидности музыкально-театрализованного (кукольного) представления, истории его возникновения и особенностям функционирования. Данное явление бытует у ряда тюрко-монгольских народов Евразии («ортеке» — у казахов, «так-теке» — у киргизов, «текен би» — у калмыков). Также имеются сведения о его бытовании в Северном Афганистане (под названием «буз-бэз»).

Искусство *ортеке* пока остается малоизученным. Его исследование поможет выявить истоки кукольного театра у тюркских и монгольских народов и в числе других факторов послужит ключом к пониманию их общекультурного наследия.

#### **Музыкально-театральное представление *ортеке* у казахов**

Многообразная традиционная художественная культура казахов содержит в некоторых своих видах театральные элементы<sup>1</sup>. Среди них особое место занимает музыкально-театрализованное представление танца горного козла — *ортеке*.

*Ортеке* представляет собой куклу-марионетку — деревянную фигурку горного козла, установленную на маленьком станке. Фигура приводится в движение при помощи шнура, с одной стороны прикрепленного к проволоке, соприкасающейся с фигуркой, и с другой — надетого на пальцы правой руки исполнителя, играющего на музыкальном инструменте. Движение козлика определяется ритмическим рисунком музыки. Во время игры на домбре фигура скачет и пляшет.



К сожалению, из-за редкого исполнения и малочисленности материалов этот феномен пока не получил достаточно полного научно-теоретического освещения в казахском этномузыказнании и этнотеатроведении. Тем не менее упоминания о такого рода представлениях встречаются в периодической печати и научно-популярных изданиях.

Так, еще в 1935 г. академик Ахмет Жубанов в газете «Казахстанская правда» опубликовал статью, в которой описал интересные факты: «...Иногда домбристы во время игры “прибавляли” фигуру лошади, мужчины и женщины. Последние делают разные танцевальные движения на соответствующий ритм музыки. Умелый игрок на домбре может делать очень интересные комбинированные движения вышеперечисленных четырех фигур»<sup>2</sup>. Известно, что знаменитый домбрист прошлого века, последователь букеевской традиции Западного Казахстана Науша Бокейханов, владевший этим искусством в совершенстве, управлял движением четырех деревянных фигур.

Традиция *ортеке* продолжается и сегодня. В настоящее время в Западном Казахстане живет и работает мастер по изготовлению музыкальных инструментов Жанибек Абилпеисов, владеющий искусством *ортеке*. Музыкант считает, что *ортеке*, вне всякого сомнения, является древнейшим искусством. В театральном представлении, кроме фигурки козла, у него участвуют и другие фигурки — людей, коня и осла. Представление Жанибека называется «Қожанасырдың есекті үйретуі» («Как Кожанасыр проучил своего осла»)<sup>3</sup>. Музыкант убежден, что искусство *ортеке* насчитывает около 3000 лет.

По свидетельству деятеля культуры, известного исполнителя и исследователя Абдулхамита Раимбергенова, в прошлом у казахов искусство *ортеке* было более развито, нежели в настоящее время. Например, исполнители могли управлять несколькими фигурками козчиков — пятью или даже восемью, что свидетельствует о развитом мастерстве исполнения. Домбрист поведал нам также об интересном факте, когда знаменитый кюйши мангистауской традиции Мурат Ускембаев исполнял кюй «Сегиз лак» («Восемь козлят»), прикрепляя нити от восьми фигурок козчиков к пальцам левой руки. При этом фигурки плясали не на станке, а на ковре на полу<sup>4</sup>. Надо отметить, что в настоящее время, к сожалению, таких мастеров не осталось, а техника исполнения не сохранилась.

### Инструментальные кюи *ортеке*

В казахской домбровой музыке встречаются кюи, известные под названием *ортеке*. В ходе поисковой работы нами были найдены четыре таких кюя. Один из них (исп. Б. Кубайжанов) представляет собой, видимо, ранний образец жанра, его исполнение сопровождается легендой<sup>5</sup>. Второй вариант кюя *ортеке* (исп. Ш. Козыбаков) — комический, шуточный<sup>6</sup>. Третий кюй создан Байжигитом, приводится исследователем Всеволодской-Голушкевич<sup>7</sup>. Четвертый кюй принадлежит Есбаю (фонотека Национальной библиотеки им. А. С. Пушкина), записан в 1992 г.

Пьесы миниатюрны по своей форме. Главные их тематические элементы, представляющие интонационное ядро, варьируясь, неоднократно повторяются. Ритмический рисунок, в особенности пунктирный, связан с созданием образа животного, имитацией его бега и прыжков. Метроритм на протяжении всего кюя отличается переменностью, непериодичностью, что в целом свойственно казахским кюям.

Таким образом, все четыре кюя имеют некоторые общие черты, касающиеся музыкальной формы, ритмического рисунка, особенностей мелодического движения. В них встречаются скачки на широкие интервалы.

К сожалению, нам неизвестно, исполнялись ли вышеуказанные четыре образца кюев *ортеке* в виде театрализованного представления.

В традиционной музыкальной культуре исполнители, как известно, прежде чем исполнять кюй, всегда рассказывали сопровождающую его легенду или историю создания. Затем они играли кюи на домбре, кобызе или сыбызгы. «Легенды не только дополняют кюй... они выполняют драматургическую функцию в представлении *ортеке*»<sup>8</sup>. Театрализованное представление *ортеке*, исполняемое под музыку кюя, не только конкретизирует его содержание, но и делает его зримым. Музыка и театральное действие взаимодополняют друг друга. Однако в настоящее время инструментальные пьесы с указанным названием, к сожалению, звучат на концертной сцене сами по себе, без словесно-сценического воплощения.

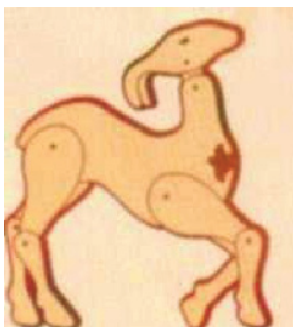
### Казахский танец *ортеке*

Очевидно, что *ортеке* связано с танцем. Многочисленные казахские народные кюи красноречиво свидетельствуют о развитии в прошлом разнообразных танцев с очень интересными ритмическими приемами.

Образцы традиционных танцев кочевников-скотоводов в конкретно-чувственных образах передавали все особенности быта, «Өрмек би» — танец ткачей, «Қаражорға», «Тепен көк», «Жорғалау» — танцы скакуна, бег коня, «Ұтыс би» — танец соревнования, «Насыбайшы» — танец с табаком, «Қоян биі», «Қоян бүркіт» — танец охоты беркута на зайца и «*Ортеке*» — танец козла-прыгуна<sup>9</sup>. Но о них сохранилось очень мало сведений, вследствие чего эти танцы еще мало исследованы. Характер танца больше напоминал цирковое представление, выраженное в танце — подражании животным, которое развлекало зрителей и отвлекало их от повседневного быта.

Таким образом, с одной стороны, *ортеке* представляет собой искусство магического предназначения в кочевой художественной культуре, с другой — образ козла, попавшего в яму, имеет комический характер, созданный в результате наблюдений за повадками животных. В нем также подразумеваются





и люди, попавшие по своей глупости и нерадивости в смешное положение.

### Кукла-козлик в декоративно-прикладном искусстве казахов

При изготовлении фигурки *ортеке* мастер ориентируется не только на внешние характеристики, но и учитывает, как потом фигурка приходит в движение. Поэтому каждая часть фигурки делается отдельно. Когда делают куклу-козлика, ноги прикрепляются к туловищу с помощью нити или жильных струн, а когда делают фигурку человека, к туловищу отдельно прикрепляются руки. Сцена или станок, предназначенные для представления, изготавливаются в виде казахского национального ударного инструмента — *дауылпаза* и очень красиво оформляются вышивкой или рисунком с национальным орнаментом. Также встречаются станки с орнаментом из кости. Несмотря на религиозные запреты на изображение человека и животных, народные мастера вырезали из дерева скульптурные изображения скакунов, маралов, ловчих птиц<sup>10</sup>. Как отмечает А. Маргулан, на протяжении веков изображения человека, животных (козлы, олени, бараны, тигры) и птиц включались в композиции фресок в купольных мавзолеях и вышивок на одежде.

### Этимология *ортеке*

Каков круг смысловых значений, стоящий за лексемами «ор» и «теке»?

Данный вопрос уже затрагивался в исследовании казахского театроведа Е. Жуасбекова. Слово «ор» означает «яма», «могила», «препятствие». Ямы выкапывали вокруг скирды сена для защиты его от скота и диких козлов<sup>11</sup>. Животные, попавшие в эту яму, в испуге начинали метаться по кругу, ища выход, прыгали, вертелись, проделывали массу бессмысленных движений. Бесполезные попытки забавляли людей. Казахская пословица гласит: «Біреуге ор казба, өзің түсесің» — «Не рой яму другому — сам угодишь в нее».

Казахское слово «орғу» — означает «прыгать», то есть обозначает движение, характерное для горного козла. Такой же термин означает танцевальное движение в казахских народных танцах.

Слово «теке» в древнетюркском словаре означает «козел»<sup>12</sup>. В современном контексте оно выступает в следующих значениях:

1. козел (нехолощенный); бука болсун, теке болсун, балдарыма сүт болсо, болгону болсо (*кирг.*) — «теке болса болсын, балаларыма сүт болса болды» (*каз.*) — «пусть будет козел — все равно, если для детей моих будет молоко»;

2. теке сал (*кирг.*) — оставлять козла в качестве производителя; «жаман да болсо, өз улагыбыздан теке салабыз — жаман да болсын бәрібір лактан өндіреміз» (*каз.*) — «хоть он плохонький, да все же своего козленка оставим производителем»;

3. переносное значение: «хоть плохонького, да своего поставим у власти»; «катын эрке болсо, эрине теке болот» (*кырг.*), «қатын ерке болса, ерине теке болады» (*каз.*) — поговорка: «Если жена избалована, она для мужа своего козлом становится (то есть властвует над ним)».

Существуют словосочетания со словом «теке» как у казахов, так и у киргизов. Приведем их:

1. тоо-теке — козерог, горный козел (общее название козлов, коз, козлят); теке-меке (*кырг., каз.*) — какие-то козлы, какие-нибудь козлы; мар теке (*кырг., каз.*) — козел безрогий, но с твердой головой (по народным представлениям, желчь его очень едка, а печень помогает при мужском бессилии); «Кимидердин текеңерди союп салдым, я?» (*кырг.*), «Кімнің текесін сойып алдым, а?» (*каз.*) — «Что вы на меня взъелись, а?» (букв.: у кого из вас я зарезал козла, а?); «Текеңди ким сойду?» (*кырг.*), «Текеңді кім сойды?» (*каз.*) или «Текеңди бирөө сойдубу?» (*кырг.*), «Текеңді біреу сойды ма?» (*каз.*) или «Текеңди сойгон ким бар?» (*кырг.*), «Текеңді сойған кім бар?» (*каз.*) — «Какая тебя муха укусила?» (что ты дуешься, сердисься, злишься?); кыз теке (*кырг., каз.*) — 1) мальчик, одетый в костюм девочки, чтобы скрыть его истинный пол и обмануть враждебных духов; 2) гермафродит;

2. сокур теке (*кырг.*), соқыр теке (*каз.*) — название игры; так теке (*кырг.*) (клоуна изображает фигура козла; ниточки идут от клоуна к пальцам правой руки играющего на комузе или на варгане); ортеке (*каз.*) — фигурка на ниточке прыгает в такт музыке.

### **Музыкально-театрализованное представление *так-теке* — у киргизов, *текен би* — у калмыков, *буз-бэз* — у народов Северного Афганистана**

Музыкально-театрализованное представление *так-теке*, сходное с казахским, сохранилось и бытует по сей день у киргизов<sup>13</sup>.

Известный киргизский музыкант Нурах Абдрахманулы, играя на *комузе* (трехструнном щипковом инструменте), демонстрирует целое кукольное представление с участием фигурки козлика. Театрально-кукольная сцена имеет два уровня. На верхнем уровне танцуют не один, а два маленьких козлика, приводимые в движение пальцами руки и кисти комузчи (киргизский традиционный исполнитель на комузе). На нижнем уровне две большие фигуры. Возникает борьба между ними. Устремляясь друг к другу, фигуры сталкиваются между собой с характерным стуком «так!» (отсюда и название «так-теке»). Затем появляется охотник, стреляет в одного из них и убивает. Таким образом, воспроизводится некий сюжет, который еще предстоит исследовать в будущем.

Если у казахов представление включает инструментальное и театрализованное исполнение, то у киргизов наряду с исполнением на темир-комузе и комузе появляется третья составляющая — песня, что подтверждает древность происхождения искусства *так-теке*. Следовательно, киргизский *так-теке* сохранил синкретизм танца, инструментальной музыки (кюй) и песни.

Приведем текст песни «*Так-теке*», где внимание привлекает неоднократная повторность слов, что свидетельствует о сакральности представлений об *так-теке* в прошлом.

Чойт, чойт, так-теке (4)  
Кайдасын, так-теке (3)  
Издеттиң го, так-теке (4)  
Чой, чойт текелер (3)

Прыгай, прыгай, так-теке. (4)  
Где ты, так-теке? (3)  
Я ищу тебя, так-теке. (4)  
Прыгай, прыгай, так-теке. (3)

Киргизские музыканты исполняют *так-теке* не только на комузе, типологически родственном казахской домбре, но и на темир-комузе<sup>14</sup> (тип казахского шан-кобыза). В Норвегии, на Международном фестивале варганной музыки, в 2004 г. номер с *ортеке* исполнил



известный музыкант-мультиинструменталист Едиль Хусаинов. В интервью музыкант сообщил: «...если казахи исполняют *ортеке* на домбре, то киргизы — на темир-комузе. Культура казахов — наследие общетюркское, поэтому я представляю *ортеке* с казахским шан-кобызом»<sup>15</sup>. Едиль Хусаинов, подражая киргизам, пропагандирует искусство *ортеке* с шан-кобызом как в Казахстане, так и за его пределами.

На использование фигурок козла в сказительском искусстве киргизов и казахов указывал и М. Кадыров: «У отдельных киргизских и казахских сказителей функционировало сказание эпоса в сопровождении домбры в синтезе с представлением деревянных фигурок охотников, козленка, теленка. Когда сказитель начинал играть, фигурки оживали, совершали различные движения»<sup>16</sup>.

По словам Ерсайына Басыкара, известного исполнителя на шертере, профессионального музыканта, доцента факультета народной музыки Казахской национальной консерватории им. Курмангазы, домбровые кюи *ортеке* отличаются от других жанров техникой исполнения. Отец Ерсайына — известный музыкант-домбрист Бахыт Басыкараев часто демонстрировал представление *ортеке* своим детям. «...Каково же было мое удивление, — рассказывает музыкант, — когда, через тридцать лет, в начале девяностых годов, я на фестивале “Азия дауысы” неожиданно услышал эту же самую мелодию, но не в инструментальном, а в песенном варианте! Пела ее участница из Калмыкии»<sup>17</sup>. Включая в свои выступления театрализованные номера с *ортеке*, Ерсайын Басыкара исполняет отрывки из различных танцевальных кюев: «Секіртпе» Таттимбета, «Қара жорға», «Салкүрең»,

«Қалмақ халық күйі» и др., в которых используется пунктирный ритм, придающий им танцевальный характер.

Казахское искусство *ортеке* связано с калмыцким. По словам Е. Басыкара, его отец в молодости перенял *ортеке* у калмыцких музыкантов. В Калмыкии женщины играли на музыкальном инструменте, а мужчины исполняли танец. Калмыки подобно казахам имели деревянные фигурки козла и лошадки, играли на инструменте *домбыр* с металлическими струнами (типологически сходном с казахской домброй).

Буз-бэз — марионетка, изображающая козленка, также является музыкальной традицией кукольного представления в Северном Афганистане.

### **Образ козла в обрядово-игровых представлениях карачаевцев и балкарцев**

Образ козла в традиционной культуре существовал и у других тюркских народов, в частности у карачаевцев и балкарцев.

В своей диссертационной работе З. Боташева пишет: «...наибольшее развитие искусство преобразования человека в другое существо получило в обрядах и играх, в которых присутствовал человек в маске козла (*теке*). Культ козла зародился в эпоху, когда предки современных карачаевцев и балкарцев в основном занимались охотой, но с развитием земледелия культ козла из охотничьих обрядов перешел в аграрно-календарные, связанные с идеей плодородия»<sup>18</sup>. В древности у карачаевцев и балкарцев наибольшим почитанием из скота пользовался белобородый козел. Поэтому исполнитель роли козла должен был иметь на маске белую бороду, от которой и произошло название маски «аксакал» (белобородый). Обычно аксакалом называли старейшину рода, авторитет которого был непрекословен, и он являлся руководителем всех обрядов. Позднее аксакалами стали называть замаскированных затейников, участников различных увеселений.

Исторически ряжение предшествует игре с живым зверем. Из ритуальных обрядов образ козла перешел в игры и празднества, связанные с аграрным бытом. А ряженные в масках козла стали обязательными участниками бытовых календарных представлений (*теке-оюн*).

Задачей *теке* у карачаевцев и балкарцев было осмеять привязанность к жизни, пристрастие к излишеству, то есть разрушить иллюзию вечности.

В традиционном представлении он имел статус более высокий, чем гость и хозяин, поскольку считался посредником между духами предков и присутствующими на празднике. Сопричастность к инобытию наделяла человека в маске козла чертами сакральности. Видимо, козел считался тотемом у многих тюркоязычных народов. Музыкально-театрализованное представление *ортеке* имеет отношение к охотничьей магии.

### **Роговой орнамент в изобразительном искусстве**

Образ козла, козерога — козьего рога ярко проявляет себя в изобразительном искусстве казахов, протоказахов, предков — скифов, саков, гуннов.



«В жизни кочевников вместе с образом горного козла были очень распространены образы архара и оленя»<sup>19</sup>. Олень приносил счастье и благополучие, указывал путь странникам, и не случайно, что олень и горный козел часто изображались в виде золотых фигур многими поколениями разных мастеров. Культ оленя сохранился у казахов и кыргызов до наших дней. Рога оленя, как и ба-

рана, являются основными мотивами в орнаменте этих этносов, отчетливо прослеживаются на наскальных рисунках и ювелирных украшениях.

В пастушеской общине самые приятные воспоминания обычно связаны с охотой. Возбуждение от выслеживания добычи, нервная дрожь при виде ее, трепет, который часто сопровождается болезненным восхищением жертвой, успешный исход охоты. Вспомним, что мотив рога широко распространен в казахском национальном орнаменте, корни которого уходят в знаменитый сакский стиль. Орнаменты — один из видов древнего народного искусства. Истоки возникновения этого искусства восходят к далекой древности. В настоящее время орнаменты, утратив свое символическое значение, воспринимаются в быту только с эстетической точки зрения. Несмотря на это, основным элементом, первоосновой всех орнаментов, считается орнамент «рог» (муйіз), в котором преобладают роговидные, дуговидные линии. В традиционных изделиях казахского народа: в оружейном искусстве, в убранстве юрт, в ювелирных изделиях, в ковроткачестве, в плетении алаша — паласов, в изделиях из войлока, в посуде, в одежде, изготавливаемых методом плетения, шитья, сшивания лоскутков, плавления, резки, — широко использовалось украшение орнаментами. В настоящее время учеными обнаружено около 230 видов орнаментов.

Итак, горный козел наряду с бараном является в традиционном представлении тотемом. Их изображения встречаются в наскальных рисунках. Мотив рога нашел отражение в искусстве орнамента у многих кочевых народов Евразии.

Что касается семантики музыкально-театрализованного представления *ортеке* у тюрков, то возможно, музыканты-исполнители выполняли функцию посредников между людьми и высшими силами природы, влияющими, согласно традиционным представлениям, на благополучие жизни индивида и общества.

### **Изображение козла в петроглифах древнетюркских племен**

В эпоху неолита, по Е. Турсынову, возникли тотемы — образы священных животных. Они были объектами религиозного почитания и считались

покровителями. Также существовали посредники. Охотники верили в то, что духи — хозяева местности, как и все духи вообще, любят слушать и сюжетные повествования. Так, хакасские охотники перед исполнением сказок об-



рашались к духу — хозяину местности: «Ты послушай да больше нам зверя давай, а мы тебе больше сказок будем рассказывать».

У таежных охотников-бурят также существует поверье, что если во время охоты хорошо рассказывать сказку, то будет обильная добыча. Сагайцы (хакасское племя) считали, что во время рассказывания сказок дух — хозяин леса приходит послушать их, а затем сообщает, что удовлетворен и что он дает охотникам такую-то добычу. Если же в его лесу зверя оказывается мало, он указывает другой лес, где добычи много. «Особенно часто прибегают к игре на кобызе или же к простому подражанию такой игре алтайско-саянские охотники в тех случаях, когда промысел неудачен»<sup>20</sup>.

*Так-теке* у киргизов представления о кровном родстве тотема с определенным родом перенесены на племя. Подобное наблюдается, как правило, у народов с развитым племенным строем. Ярким примером проявления племенного тотемизма можно считать веру в происхождение крупного племени «бугу» от оленя или от рогатой матери. Еще одним отголоском тотемного мировоззрения киргизов в прошлом является название другого, генеалогически близкого к бугинцам, племени «сарыбагыш» (желтый лось). Кроме того, некоторые подразделения киргизских племен носили такие названия, как «кийик-найман», «кура-найман», очевидно отражавшие тотемистические воззрения, связанные с кийиками. Кийик, или кайып (горный козел, горный баран, козуля носили эти общие названия), считался божьим животным.

В жизни прототюрков, которые жили на территории Казахстана, очень важное значение имел звериный стиль. У кочевников было мало причин для создания каких-либо предметов в честь богов или людей, но они инстинктивно чувствовали красоту и хотели окружить себя «звериными» формами, которые доставляли им радость.

Символика иконографии солнцеголового божества-козла заключается в слиянии в данном образе трех представителей мироздания: солнца (абсо-



люта), человека, животного (козла). Подобное «единение» представителей разных существ в одном образе — столь же хорошо известный «прием» в мировой культуре. Бог войны Индра часто изображался в образе быка, козла либо верхом на них, что также представлено в рисунках урочища Тамгалы. Здесь солнце представлено как абсолютное начало, животное — как стихия природы земли, человек — как творческая суть божества.

Изображения козла в различных регионах Казахстана встречается часто. В мифологии ранних кочевников Семиречья образ горного козла связывается с образом «перевозчика» души человека к вершинам гор, месту обитания этих обоженных животных.

Звериный стиль саков изображал дикого козла и другие его разновидности, оленя и архара. Как отмечает А. Маргулан, культу козла у ираноязычных народов посвящены статьи Б. А. Литвинского, в которых доказывается связь козла с культом гор, целиком «деревя» и плодородия, а также с хтоническими представлениями. Переосмысление образа арийцами, быть может, вызвало позднейшее толкование (козел — как воплощение зла); указывалось на его связь с нижним, хтоническим миром.

Среди изображений горных козлов чаще встречаются и парные — зеркальные, также популярны композиции из частей тела, например головы, собранные на одну подставку-основу, протомы крылатых коней с рогами горного козла в украшении лобной части головного убора скаского «золотого человека». Такие соединения форм разных животных, как ранее упоминалось, известны в мировой художественной практике. Они связаны с мифологическими персонажами, способными перевоплощаться из одного животного в другое, переходить из одной формы материи в другую.

Итак, музыкально-театрализованное представление *ортеке* имеет сакральный смысл и было связано с охотничьей магией. Козел на Древнем Востоке — тотемное животное, мужской стимулятор древа жизни или богини-матери<sup>21</sup>.

## Заключение

В заключение сделаем некоторые предварительные выводы.

– Современные цивилизационные процессы в музыкальной культуре немислимы без освоения наследия прошлого.

– Музыкально-кукольные представления *ортеке* являются общими для ряда преимущественно *кочевых* тюрко-монгольских народов Евразии.

– Необходимо найти дополнительные материалы, с одной стороны расширяющие наши представления об искусстве *ортеке*, с другой — свидетельствующие о более широком ареале его бытования.

– В будущем планируется нотирование киргизских и калмыцких образцов инструментальной музыки для дальнейшего исследования.

С целью сохранения и развития традиции *ортеке* в сентябре 2010 г. в Алматы прошел I Международный фестиваль традиционного кукольного

искусства «Ортеке-2010», на который съехались культурологи, этнографы, искусствоведы, историки из России, Узбекистана и Кыргызстана. «Один из участников, Жаркын Шакарим, представил деревянного козла, весело скачущего на барабане, приводимого в движение ниткой, привязанной к пальцам домбриста».

---

<sup>1</sup> Ауэзов М. Эпикада: к проблеме единства миров кочевья и оседлости // Кочевники. Эстетика. Алматы, 1993. С. 31, 34.

<sup>2</sup> Жубанов А. Ортеке — начало казахского кукольного театра // Казахстанская правда. 02.25.1935.

<sup>3</sup> Куттыбекулы К. Ортекенің 3000 жылдық тарихы бар // Айкын. 12.04.2008.

<sup>4</sup> Из личной беседы автора с музыкантом с А. Раимбергеновым.

<sup>5</sup> Есенов А. Күй — тәнірдің күбірі. Алматы, 1996. С. 120, 191.

<sup>6</sup> Жусупов Б. Жиделі Байсын күйлері. Алматы, 2000.

<sup>7</sup> Всеволодская-Голушкевич О. В. Школа казахского танца. Алматы, 1994. 79 с.

<sup>8</sup> Мухамбетова А., Аманов Б. Казахская традиционная музыка и 20 век. Алматы, 2002.

<sup>9</sup> Всеволодская-Голушкевич О. В. Школа казахского танца. Алматы, 1994. 79 с.

<sup>10</sup> Маргулан А. Искусство мифологии саков. Алматы, 1984.

<sup>11</sup> Жусупбеков Е. Қазақ қуыршақ театрының қалыптасуы мен дамуы. Диссертация на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. Алматы, 1994. С. 11–16.

<sup>12</sup> Древнетюркский словарь. Смирнов Б. М., 1969.

<sup>13</sup> Виноградов В. Киргизская народная музыка. Фрунзе, 1958. С. 95.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Из личной беседы автора с музыкантом с Е. Хусаиновым.

<sup>16</sup> Кадыров М. Историко-типологические корни, связи черты узбекского традиционного театра кукол. Музыкальное театральное искусство и фольклор. Ташкент. 1992.

<sup>17</sup> Из личной беседы автора с музыкантом с Е. Басыкара.

<sup>18</sup> Жубанов А. Ортеке — начало казахского кукольного театра // Казахстанская правда. 02.25.1935.

<sup>19</sup> Маргулан А. Казахское народное прикладное искусство. Алматы. Том 1. С. 29, 31, 40.

<sup>20</sup> Турсынов Е. Происхождение носителей казахского фольклора. Алматы, 2004. С. 25, 31.

<sup>21</sup> Маргулан А. Искусство мифологии саков. Алматы, 1984.

*А. Викторчик*

### **«Песенный календарь» и этническая самоидентификация жителей ареала Белого, Черного и Споровского озер Белорусского Полесья**

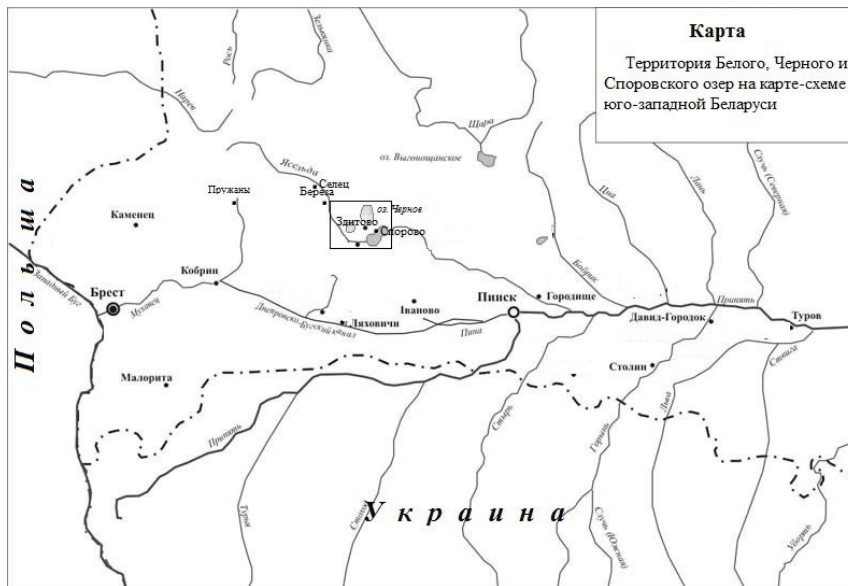
На территорию Белого, Черного и Споровского озер, в целом принадлежащую Западному Полесью<sup>1</sup>, в течение не одного столетия обращали внимание географы и историки, этнографы и этнолингвисты. Эти исключительно интересные для представителей разных народоведческих наук местности не раз оказывались и в поле зрения этномузыкологов. Как особый «район» территория Черного и Споровского (Белое не включено) озер выделена по своим музыкальным признакам в монографиях З. Можейко, где предстает в качестве одного из тех одиннадцати отдельных «районов», которые образуют «в единстве локальных жанрово-стилевых разновидностей» песенную культуру Белорусского Полесья<sup>2</sup>.

Однако, несмотря на, казалось бы, бесспорную принадлежность данных территорий Полесью, исторически сложилось так, что в течение многих веков они имели устойчивую связь с землями Понеманья. Исходя из археологических данных, уже в 4–3 тыс. до н. э. по этим территориям проходил путь из бассейна Черного моря в Балтийское (река Припять — река Ясельда — река Дрогобуж — озеро Черное — река Жегулянка — река Ружанка — река Зельвянка — река Неман), который охватывал цепочку поселений, принадлежащих к неманской культуре неолита, на местах современных деревень Спорово, Здитово (стоянка Горбов-1), Хрисо<sup>3</sup>. В X в. Споровское, Белое и Черное озера оказываются на стыке Турово-Пинского княжества, Берестейской земли (Полесье) и Черной Руси (Понеманье), а в XIII в. вместе с «неманскими» культурными территориями первыми входят в состав могучего государства — Великого княжества Литовского (ВКЛ), которое начинает энергично формироваться.

Своеобразие культурной территории в ареале Белого, Черного и Споровского озер отмечают не только археологи, но и этнолингвисты. Дialect местных жителей хотя и близок с так называемыми западно-полесскими (брестско-пинскими) говорами<sup>4</sup> выделяется рядом особенностей. По Л. Леванцевич, разрабатывающей проблему языково-диалектного ландшафта Березовского района, группа местных говоров выступает обособленной, принадлежит северозагородским, граничащим с понеманскими<sup>5</sup>.

Если обратиться к этнографическим материалам XIX — начала XX в., то вопрос о своеобразии этнокультурных территорий Белого, Черного, Споровского озер также оказывается в числе актуальных для авторов многих работ. В их числе — составленные членом РГО подполковником П. Бобровским «Материалы для географии и статистики Гродненской губернии» (СПб., 1863).

В «Материалах» на основании учета природных и культурных ландшафтов, этнографических, лингвистических и других сведений, собранных офицерами Генерального штаба, отмечается «величайшее разнообразие,



господствующее во всех проявлениях народной жизни, языке, религии, нравах, обычаях губернии»<sup>6</sup>. Исходя из распространения «местных диалектов», П. Бобровский разделяет жителей Гродненской губ. на «черноруссов, тех же белоруссов (в сегодняшнем понимании — понеманцев. — *А. В.*), и Малороссиян, или, лучше, *полешуков* или *пинчуков* и *бужан*» (курсив наш. — *А. В.*). Линия раздела проходит, по мнению автора, «по р. Нарве на Пружаны, Селец и далее по р. Ясельде до границы Гродненской губернии»<sup>7</sup>. Для нас важно, что составитель «Материалов» относит население в ареале Белого, Черного и Споровского озер именно к «черноруссам», исключая его, таким образом, из полесской этносферы.

Е. Романов в первом выпуске «Материалов по этнографии Гродненской губернии» (Вильно, 1911) придерживается иной позиции, хотя и определяет границу Полесья также по расселению в Гродненской губ. «двух племен» — белорусского и малорусского. Акцентируя внимание на том, что «пестрота населения здесь поразительная, и не только на пространстве уезда, но и волости, и прихода», Е. Романов пишет, что «установить здесь точные этнографические границы на основании кратких этнографических экскурсий невозможно: надо прожить в известной местности годы, изучить во всех подробностях быт и язык населения, чтобы безошибочно определить его древнейший коренной состав и степень влияния позднейших насельников»<sup>8</sup>. Тем не менее «болота Слонимского уезда» (имеются в виду как раз Белое, Черное и Споровское озера, а также территория болот, прилегающих к ним) входят, по Е. Романову, в состав «так называемого Полесья»<sup>9</sup>.

Критически оценивая наблюдения Е. Карского, проводившего этнографическую границу Полесья от запада Гродненской губернии на восток к Слонимскому уезду (река Нарев — река Наревка — м. Беловеж — м. Шерше-

во — м. Пружаны — река Ясельда), Е. Романов корректирует пограничную линию в Слонимском уезде следующим образом: «Здесь от р. Ясельды, южнее Березы, граница должна идти прямо на восток, к р. Берестовице, по ней к озеру Черному и отсюда к границе Минской губернии». Соответственно, волость Песковская (с селениями Пёски, Ольшево, Здітово, Спóрово) относится Е. Романовым к малороссийским землям, а волость Гйчицкая (Жйтлин, Вообьлка, Козйики, Гйчицы, Корёчив и другие селения к северо-востоку от Черного озера) — к белорусским<sup>10</sup>.

Не меньший интерес к вопросу определения границ Белорусского Полесья проявляли польские исследователи (1920-е — 1930-е гг.). Среди них — один из основателей польской этносоциологии Ю. Обрембский, который в своих ареальных исследованиях учитывал важность включения в комплексную характеристику местных ландшафтов социально-психологических наблюдений, касающихся *самосознания* местных жителей. Исходя из этих позиций, Ю. Обрембский исключал из территорий Полесья массив Загородье, поскольку местные жители полешуками себя не считали. «На каждом шагу, — пишет исследователь, — здесь можно встретить такие малые группки деревень, которые сами выделяют себя или выделяются соседями. Различия тут идут попросту от деревни к деревне, и ни одна деревня точно не повторяет особенности соседней»<sup>11</sup>.

В рассуждении Ю. Обрембского фиксируется тот факт, что в обозначении себя и своих соседей жителями деревень используются *только* этнонимические названия (стаходцы, заречукй, телеханцы и т. д.), что, по мнению современного белорусского этнографа В. Титова, не исключает деревни, отмеченные Ю. Обрембским, из региона Полесья, а скорее подчеркивает *этнографические различия*, обусловленные *локализацией самих поселений*<sup>12</sup>.

Ситуация, описанная Ю. Обрембским на центральнозагородском ареале, повторяется и в ареале Белого, Черного и Споровского озер. При общепринятом отнесении этих территорий к Полесью местные жители названий «Полесье», «полешуки» не воспринимают вообще. В частности, Ф. Климчук отмечал, что в примыкающей к Споровскому озеру и окруженной практически со всех сторон большим болотным массивом деревне Спорово на вопрос о том, что здесь понимают под Полесьем и кого называют полешуками, представители старшего поколения ничего не могут ответить. Они, как пишет исследователь, «этих слов даже никогда не слышали»<sup>13</sup>.

Наши наблюдения, осуществленные в ходе многократных экспедиций в д. Здітово, подтверждают ту же картину. На вопрос, называют ли жители друг друга полешуками, каждый раз следует ответ:

— *Не! Нікагда!*

— А как?

— *Здзітовцы́, Споровцы́ <...> Хрысюкі́, Пёскаўцы... і усё!*

— А вообще, вы на Полесье живете?

— *Не!*

— А где Полесье?

– *О! Я гэтого нэ знаю! <...> Понятія нэ маю гаворыты «Поліссе». Поліссе мо дэ... возле Брэсьця... у нас ніхто нэ гаворыць «Поліссе»!*<sup>14</sup>

Исходя из приведенных высказываний (число их может быть существенно умножено), фактор «локализации поселений» (В. Титов) оказывается действительно очень мощным, поскольку различия наблюдаются не только от деревни к деревне, но и в пределах одной деревни. Например, все жители д. Здітово, хотя и считают себя «здитовца́ми», все же делятся на «здитовцо́в» из центра села, «з дубкоў» (живут по дороге к д. Спорово в дубовой роще), «з-за рэкі» (живут по правую сторону от реки Дрогобуж хуторами на запад до Белого озера и далее на юг почти до самой Ясельды), «здитовцо́в з Ко́шыля» и «з Дво́рышчаў» (проживают на хуторах с соответствующими названиями). Картина повторяется и в тех случаях, когда различия между собой жители разных деревень отмечают с использованием названий, закрепленных на административном уровне, — «старапéскаўцы» (д. Старые Пёски), «новапéскаўцы» (д. Новые Пёски), «з Нівы» (д. Нивы), «з Нівак» (д. Нивки).

При обращении к этномузыкальной сфере культуры, очерченной ареалом Белого, Черного, Споровского озер, вопрос о возможности разграничения музыкально-стилевых особенностей существующих здесь песенных традиций в соответствии с локализацией деревень и самоидентификацией их жителей не может не вставать как естественный. В частности, он заставляет рассмотреть, действует ли бинарная оппозиция «мы»/«не мы» только на уровне самоназвания или ею охватывается также и уровень устнопесенной культуры, в том числе календарно-обрядового круга.

Исходя из материалов, накопленных в процессе изучения песенно-обрядового календаря в ареале Белого, Черного и Споровского озер, можно утверждать, что в *зимнем цикле*, который на Полесье характеризуется обходными колядными и щедровными песнями, собственно колядных почти нет. «Кóляды» во всех без исключения деревнях ареала — это общее обозначение периода от Рождества до Крещения. На песенную сферу термин «Кóляды» не распространяется, поэтические тексты исполняемых в этот период песен пронизаны христианскими мотивами, являются, по определению самих информаторов, «святymi песьнями», выполняют функцию рождественских псалм-колядок. Постоянно можно слышать: «*Рожджэство Хрыстовэ — по век вечны. Кўлькі мы жывём на світы — адна песня!*» («Рождество Христово — испокон веков. Сколько мы на свете живем — одна песня!»)<sup>15</sup>; «*Діва ходіла, Новая рада, Діўная навiна... Мы такіх нэ спывалі децкіх, шчо някі прыдумляють і дiтям спываты кругом, совецкія нэ спывалі. Польскі піснi — это у нас осталiсь!*» («Дева ходила, Новая рада, Дивная новина... Мы таких не пели детских, что какие-то придумывают и дети везде поют, советские не пели. Польские песни у нас остались!»)<sup>16</sup>.

Вместе с тем сводить зимний песенный цикл Белого, Черного и Споровского озер только к рождественским псалмам, по-видимому, не стоит. Информаторы в возрасте 70–75 лет, если им задается точно поставленный вопрос, рассказывают и о том, что помнят, как их матери пели «на Кóляды» песни


с рефреном «Добры вёчор!». То, что сами они уже таких песен не возобновляют (и не знают!), не является фактом повсеместно действенным: в экспедиции БГАМ 1994 г. в д. Спорово записаны «Кóляды» девушке и парню с характерным рефреном «Эй, Коляда!». При форме стиха ABRB, мелодической форме abcb<sub>1</sub> данный образец полностью соответствует типу IB коляд (классификация 3. Можейко), охватывающему Брестское и Гомельское Полесье, а также, как пишет 3. Можейко, «южную полосу центральной зоны» (Минщина)<sup>17</sup>.

*Весенний* «песенный календарь» в ареале Белого, Черного и Споровского озер объединяет достаточно большой временной период (22 марта, Сороки — 7 июля, Купалье) и имеет несколько составных частей. Единство представлений о сроках весны подтверждается единством обозначения этого периода. Во всех селах (Здiтово, Спóрово, Старые Пёски, Новые Пёски, Хрiсо, Нiвки, Лисiчицы, Войтешiн, Манёвичи) весна называется одинаково — «вэсна». По комментарию певцов, «*Мы шчытáлi нiколы это на Сорокá Святыi. Гэто ўжо ад Сорокá Святых можна было танцэвáты — скакáты ў дóску. А Сорокó Святыi двáццаць уторóго марта булы. Это бувáють вонý зáвиэ*» («Мы считали когда-то, что весна начинается на Сорок Святых. От Сорока Святых можно было танцевать — прыгать в доску. А Сорок Святых были 22 марта. В этот день они бывают всегда»)<sup>18</sup>.

Точно так же взрослые жители деревень знают о волочечниках и волочечном обряде: «*Волочэ́нне! Волочэ́нне нiколы носы́лi, а тыпэр ныхтó ныкóму нэ нóсыть!*»<sup>19</sup> На первый взгляд кажется удивительным, что ареал волочечного обряда распространяется так далеко на юг. Тем не менее приведенное выше воспоминание «здiтовцóв» полностью подтверждает зафиксированная Г. Ширмой гимническая по своему характеру волочечная «Чырвонае кока». Она была сообщена собирателю в 1936 г. Василём Трутькой из д. Огородники (окрестности Черного озера) и является ярчайшим примером жанра, хотя в известных типологиях мало учтена в виду того, что в собрании Г. Ширмы «Беларускiя народныя песнi» (Минск, 1962. Т. 3. № 3) помещена в разделе «Веснянки».

Независимо от самоидентификации жителей, называющих себя «здiтовца́ми», «споровца́ми», «пескаўца́ми» и т. д., единными оказываются их представления о весенних хороводах — «конопéльках». На уровне терминологии на всех территориях, очерченных ареалом трех озер, распространено общее название: «*У нас — конопéльки! Зiму погоня́лi — эту пiсню спывáлi. Пiршая нiдiля пўсле Пáсхи!*» («У нас — “конопéльки!” Зиму прогоняли — эту песню пели. Первое воскресенье после Пасхи!»)<sup>20</sup>. О том же, хотя и более подробно, — рассказ из д. Нивки: «*Моя мáты бра́ла мэ́нэ (за рукi. — А. В.), я вжэ вну́кiв побэру. То вжэ вы́жынэм зiму i это вжэ бырэ́м за руки: “Ой, по́сию, мáтко, конопéльки, конопéльки”, i хóдыш так о так!*» («Моя мама меня за руки брала, я уже внуков возьму. Выгоним зиму и беремся за руки: “Ой, по́сию, мáтко, конопéльки, конопéльки”, и ходишь вот так!»)<sup>21</sup>.

Завершающее период «вэсны́» Купалье отмечает в сознании жителей территорий Белого, Черного и Споровского озер «поворот» с «вэсны́» на «лiто».

В «песенном календаре» купальский обряд выделен повсеместно и очень ярко. Безотносительно «локализации поселений» (В. Титов) единым и очень большим является купальский репертуар, в котором ведущими выступают два типовых напева. При этом наиболее распространенный из них приближен к типу, характерному для весенне-троицких песен Полесья и принадлежащему в полесской песенной традиции преимущественно весеннему календарю. Другой тип купальских напевов Белого, Черного и Споровского озер повторяет тип, характерный для местных жнивных, что указывает на функционирование купальских рассматриваемого ареала в качестве принадлежащих не только к сезону «вэсна́», но и к сезону «лі́то». Интересно, что показателен для данного типа напевов купальского периода «повествовательный» рисунок ритмики с фигурами , действующий в жнивных и дожиночных песнях рассматриваемого ареала.

Четко закрепленный термин «лі́то» в местных традициях Белого, Черного и Споровского озер имеют песенные формы сезона жнива и дожинок. Они достаточно однородны по своей структурной организации (силлабическая норма стиха — 4+4). В сравнении со жнивными Центрального Полесья они отмечены меньшей степенью напряженности звучания, отсутствием вздрагиваний голоса на одном звуке, тембровой палитрой, а по четкости структуры, ритмической организации приближаются к жнивным Понеманья<sup>22</sup>.

Таким образом, четкие различия в самоназваниях, соответствующие характеру самоидентификации жителей каждой из деревень ареала Белого, Черного и Споровского озер по принципу «мы»/«не мы», не отражаются на морфологии и стиле существующих здесь песен земледельческого «календаря». Для всего ареала общими являются как принцип построения «песенного календаря», так и музыкально-стилевые особенности разных его сезонных групп. То своеобразное, что есть в календарно-песенном цикле ареала Белого, Черного и Споровского озер, больше связывается с пограничным характером этих территорий, где соприкасаются культурные тезаурусы понеманской и полесской систем. Можно говорить о том, что календарно-песенную традицию *ареала* Белого, Черного и Споровского озер обособляет от других ее противопоставленность (хотя и по принципу комплиментарности) тем проявлениям «песенного календаря», которые характерны для территорий, с одной стороны, Понеманья, а с другой — Полесья. Иными словами, в зоне Предполесской провинции, очерченной ареалом Белого, Черного и Споровского озер, возникает то «новое качество» и «определенное обобщение культуры»<sup>23</sup>, которое позволяет рассматривать «песенный календарь» данных территорий не столько в непосредственной связи с характером самоидентификации его носителей (она обусловлена «локализацией поселений»), сколько с учетом самостоятельности его как типа.

---

<sup>1</sup> По физико-географическим данным ареал Белого, Черного и Споровского озер целиком принадлежит Полесской провинции и расположен на границе трех географических регио-



нов, разделенных между собой рекой Ясельдой: Брестское Полесье (охватывает Высоковскую равнину и равнину Загородье), северно-западная часть Припятского Полесья (Ясельдинско-Слуцкая низина), Западное Предполесье (Пружанская равнина).

<sup>2</sup> *Можейко З.* Песни Белорусского Полесья: В 2-х вып. М., 1983–1984. Вып. 1. 1983. С. 7.

<sup>3</sup> К археологическим находкам относится характерная для эпохи неолита керамика, в том числе остродонные лепные сосуды со специфическим выпуклым венчиком, подчеркнутым рядом ямок, верхние части которых украшены орнаментом из горизонтальных и косых линий, елочных узоров, зигзагов, треугольников и др. Кремневые орудия представлены треугольными наконечниками стрел, листовидными дротиками, широкими ножами нескольких типов, топорами, теслами, скребками и др. См.: *Память: Ист.-докум. хроника Березовского района / БелСЭ; Редкол.: И. П. Шамякин (гл. ред.) и др. Мн.: БелСЭ, 1987. С. 12.*

<sup>4</sup> Традиционная мастацкая культура беларусаў: У 6 т. Т. 4. Брэсцкае Палессе. У 2 кн. Кн. 1 / В. Басько [і інш.]; ідэя і агул. рэд. Т. Варфаламеевай. Мінск, 2008. С. 14.

<sup>5</sup> *Леванцэвіч Л.* Атлас гаворак Бярозаўскага раёна Брэсцкай вобласці. Лексіка: дапаможнік для студ. філалаг. спец. ВНУ. Брэст, 2001. С. 36.

<sup>6</sup> *Бобрковский П.* Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Ч. 1. СПб., 1863. С. 127.

<sup>7</sup> Там же. С. 623.

<sup>8</sup> *Романов Е.* Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вып. 1 / Ред. Е. Романов. Вильна, 1911. С. 10.

<sup>9</sup> Там же. С. 3.

<sup>10</sup> Там же. С. 13–14.

<sup>11</sup> *Obrebski J.* Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje. Warszawa, 2005. S. 96, 102.

<sup>12</sup> *Цімоў В.* Да праблемы этнаграфічнага раянавання Палесся (крыніцы і гістарыяграфія XIX — пач. XX ст.) // Палявая фалькларыстыка і этналогія: даследаванне лакальных культур Беларусі / Уклад І. Смірновай; пад навук. рэд. В. Лабачэўскай. Мінск, 2008. С. 35.

<sup>13</sup> *Клімчук Ф. Д.* Феномен Палесся // Загароддзе-1. Матэрыялы Міждысцыплінарнага навуковага семінара па пытаннях даследавання Палесся (Мінск, 19 верасня 1997 г.). Мінск, 1999. С. 8–9.

<sup>14</sup> Зап. в 2010 г. от Глинской Анастасии Григорьевны (род. на хуторе Дворищи в 1939 г.) в д. Здитово.

<sup>15</sup> Зап. в 2010 г. от Глинской Анастасии Григорьевны в д. Здитово.

<sup>16</sup> Зап. в 2010 г. от Чайчиц Марии Антоновны (род. в д. Хрисо в 1943 г.) в д. Здитово.

<sup>17</sup> *Можейко З.* Календарно-песенная культура Беларуси: опыт системно-типологического исследования. Минск, 1985. С. 89.

<sup>18</sup> Зап. в 1994 г. в экспедиции БГАМ от группы женщин в д. Новые Пёски, ФЭ БГАМ, № 646591.

<sup>19</sup> Зап. в 2010 г. от Гладковской Марии Миничны 1934 г. р. и Глинской Анастасии Григорьевны в д. Здитово.

<sup>20</sup> Зап. в 2010 г. от Данилкович Елены Степановны 1923 г. р. в д. Здитово.

<sup>21</sup> Зап. в 1994 г. в экспедиции БГАМ от Гутич Нины Андреевны 1934 г. р. в д. Нивки, ФЭ БГАМ 2Е281.

<sup>22</sup> *Варфаламеева Т.* Песні Беларускага Панямоння / НАН Беларусі, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы. Мінск, 1998. С. 13.

<sup>23</sup> *Смулкова Э.* Памежжа — скарбонка навуковых даследаванняў / Інтэрв'ю К. Русіновіч // Польскае радыё для замежжа, Беларуская служба. Інтэрв'ю з Э. Смулковай. [Электронны рэсурс]. Рэжым доступу: <http://kamunikat.org/8540.html>. Дата доступу: 12.09.2010.

Э. Ф. Камалова

## Семейные обряды и праздники татар-кряшен Нижекамского и Заинского районов Республики Татарстан

Фольклорная система татар-кряшен<sup>1</sup> представляет собой яркое, самобытное явление, все структурные уровни организации которой отмечены этнически характерными особенностями, способными выделить ее среди множества иноэтнических традиционных комплексов. Это утверждение справедливо как в отношении всей системы в целом, так и применительно к отдельным компонентам фольклорной традиции — обрядовому, музыкально-поэтическому, инструментальному<sup>2</sup> и др. В качестве одного из основных этнических «маркеров» татарско-кряшенской традиционной культуры выступает существование развитой обрядовой системы. Изучение последней, тем самым, представляется важнейшим звеном в рассмотрении особенностей традиционной культуры кряшен.

Предметом рассмотрения в настоящей статье избрана семейная обрядовая культура челнинской этнографической подгруппы закамских кряшен, населяющих западную часть икско-заинского междуречья. Целью работы является определение степени сохранности обрядовой культуры кряшен на современном этапе. Материал исследования был записан в двух фольклорных экспедициях, организованных Фольклорно-этнографическим кабинетом Казанской государственной консерватории в Нижекамский (2008) и Заинский (2009) районы Татарстана. Всего было обследовано 14 населенных пунктов: в Нижекамском районе — г. Нижекамск, д. Ахтуба, д. Балчиклы, д. Клятле, д. Кашаево, д. Малое Афанасово; в Заинском районе — д. Дурт Мунча, д. Зычеш, д. Кабан-Бастрык, д. Кадырово, д. Нижнее Бишево, д. Светлое Озеро, д. Средние Пиняги, д. Тонгузино.

### Свадебная обрядность

Свадьбы у кряшен исследуемого ареала проводились с поздней осени вплоть до Великого поста. По сведениям информаторов, формы совершения традиционного брака у кряшен сводились к двум основным: через сватовство и через умыкание — симуляционное или насильственное похищение. Проведение самой свадебной церемонии по средствам сватовства информантами условно подразделяется на два этапа: предсвадебный и свадебный. Предсвадебный этап включал в себя переговоры о вступлении в брак и его условиях: выбор невесты и сватовство (сговор). Выбор невесты представлял собой достаточно ответственную процедуру, находящуюся чаще всего в ведении родителей жениха и невесты. Этнофоры вспоминают случаи, когда о свадьбе детей договаривались еще до их рождения.

Для проведения сватовства родители жениха выбирали свата (*яучы*) — одного из наиболее уважаемых родственников. О приходе свата в доме невесты, как правило, знали заранее. Пришедшего свата сажали на подушку

около порога. Затем сват с родителями невесты вели неторопливую беседу о женихе и невесте. Если обе стороны давали согласие, то непременно накрывали на стол, ставили самовар, угощали чаем. В этот же день сват и родители невесты назначали дату помолвки — *йэрэшу*, представляющей собой первую встречу жениха и невесты и их родственников.

В назначенный день помолвки приходили будущий жених, его отец, мать, крестные отец и мать. С собой они приносили хлеб и *кумушка* — слабоалкогольный напиток, настоянный на хлебе. Родители невесты накрывали на стол, во главе которого усаживали жениха и невесту.

На *йэрэшу* определяли дату свадьбы. Кроме того, именно в этот день обговаривались размеры денежных вложений с каждой стороны, количество гостей и т. д. Информанты особо отмечают тот факт, что раньше у кряшен больших свадеб не проводилось. Как правило, на свадебный пир приглашались только самые близкие родственники.

В оставшиеся до свадьбы дни невеста завершала приготовление сундука с приданым. В него входили вышитые полотенца, платки, покрывала, занавески, скатерти, постельное белье.

Весь свадебный период, включая приход сватов и помолвку, мог длиться до двух недель. Собственно свадебный пир укладывался в три дня, каждый из которых был отмечен проведением определенного круга ритуальных действий и обрядов. Так, первый день посвящен приезду поезда жениха в дом невесты. Второй день свадебного пира продолжался в доме жениха. На третий день, определяемый информантами как *кода ити ашау* (букв. «поедание хлеба сватов»), собирались только пожилые люди с обеих сторон.

Единственным выделенным персонажем среди гостей свадебного действия был *кияу жегете* (друг жениха) — чаще всего близкий родственник. За ним были закреплены особые полномочия: следить за порядком и соблюдением обычаев. Нередко функции *кияу жегете* перекладывались на женатую пару из числа молодых родственников.

Первый день свадьбы проходил в доме невесты, где готовился стол и ожидался приезд поезда жениха. Каждый гость приносил с собой угощение (*савым*): гуся, курицу, пироги, пельмени. *Савым* толкуется информаторами как своеобразный вид помочей. Они указывают на то, что подарков, как правило, не дарили, вместо этого помогали накрывать на стол.

Поезд жениха украшался особым образом:

«Свадьба с колокольчиками, как парад. Лошадь наряжают. Красивые пестрые ковры стелят. Очень красиво. Шесть лошадей было, три пары. Все должны быть одного цвета, любого, но одного, чтобы красиво было. Свадьба длилась неделю. Вначале у невесты, потом у жениха. Со всеми родственниками отмечали. Громко, звонко свадьба проходила, вся улица слышала, знала» (г. Набережные Челны, Калчерина Анна Геннадьевна, 1925 г. р., запись 2009 г.).

Родственники невесты — молодые парни — с ружьями ожидали поезд жениха на улице. Их основной задачей было подороже «продать» невесту. Только заплатив стороне невесты большую сумму, жених допускался во двор

и в дом. При входе в дом сам жених и его родня должны были целовать крест или икону на верность и принять угощение хлебом, солью, медом и водкой.

В доме выкуп продолжался: выкупали невесту и место за столом. После проведения выкупа гости рассаживались за стол в строго установленном порядке: мать, отец, крестные мать и отец со стороны жениха, близкие родственники со стороны жениха: сестры, братья и т. д.

Во всех кряшенских селах обследованного региона бытует традиция разделывания гуся, приготовленного стороной невесты. Существует особый порядок его разрезания. Этот ответственный ритуал поручался дружке. Основная задача заключалась в том, чтобы каждому гостю достался кусочек гусятины, но при этом было запрещено разрезать костный остов птицы.

Ритуальная раздача гуся проходила так:

«Вначале отрезаешь голову гуся и отдаешь хозяину, он — голова. Шею отрезают и отдают хозяйке. Крылышки отрезают и дают невесте, “ты теперь улетаешь с этого дома, вот тебе крылья”. Теперь надо собрать 8 бедрышек: 4 со стороны крыльев, 4 со стороны ног. Там мяса мало попадает. Раздают родственникам. У кого меньше зубов, им отдают и приговаривают: “Вот, на, у тебя много зубов, ты ешь”. Интересно это делают. Есть попка у гуся, ее отрезают и дают жениху. Приговаривают: “Ты из-за этого женился, вот, на, теперь ешь!” Когда разделывают гуся — это очень интересно. Чтобы гуся накрыть и вытереть руки, вместе с гусем выносили полотенце» (г. Нижнекамск, Шадрина Ольга Феофановна, 1936 г. р., запись 2008 г).

Кроме гуся родственники невесты готовили праздничный пирог — *бэлеш*. Практически во всех обследованных селах было зафиксировано существование обряда *бэлеш ачу* (букв.: «открытие пирога»). Женатая пара в шуточной, игровой форме должна была «открыть», вырезать верхушку пирога. Проведение ритуала сопровождало исполнение специальной песни — «*бэлеш ачу жыры*». По завершении первого дня свадебного пира молодые на ночь оставались в доме невесты.

Центральным эпизодом второго дня свадьбы был переезд невесты в дом родителей жениха, во время которого ее сопровождали жених, отец с матерью, крестные родители. В дом жениха входила сначала невеста, а потом вносили ее вещи. Уже в доме проводили несколько обрядов, связанных с переходом девушки в семью мужа. Дружка продавал за большие деньги перину (*түшәк*) невесты. Крестная мать жениха развешивала в доме ее приданое — полотенца, скатерть.

Третий — последний — день свадьбы — *кода ити ашау* (посиделки, угощение родственников). В этот день собирались родственники старшего возраста. Нередко *кода ити ашау* проводили спустя некоторое время, чаще всего через неделю. Молодые муж с женой в этот день уже не присутствовали на свадьбе, занимаясь своими делами.

### **Похоронно-поминальная обрядность**

Похоронно-поминальный обрядовый комплекс у кряшен обследуемого региона находится в хорошей степени сохранности. Практически все инфор-

манты давали полную картину порядка отправления обряда. При этом в его проведении совершенно отчетливо прослеживаются реликты языческого культа. Что касается музыкального оформления похоронно-поминальной обрядности, то ныне приходится констатировать его полную утрату.

В день смерти в доме покойника на окно вешали полотенце. На сороковой день его либо относят в церковь, либо отдают тому, кто читал молитвы. Покойника держали незахороненным два дня. Категорически запрещалось оставлять покойника одного, особенно ночью. Интересно, что ночные бдения устраивались и после захоронения покойного.

При положении в гроб покойника обряжали согласно его последним пожеланиям, одевали венчик, в руки вкладывали крест, который, по мнению респондентов, служил своеобразным «пропуском» в иной мир. Оставшуюся после покойника одежду необходимо было раздать родственникам, знакомым, но ни в коем случае ее нельзя было выбрасывать или сжигать. Согласно поверью сожженная или выброшенная одежда не давала покоя умершему на том свете. После выноса покойного в доме обязательно должны были оставаться люди. Кроме того, в доме вымывался пол от порога.

Похоронная процессия была определенным образом организована: впереди несли *юл хэрен* (букв. «дорожное подаяние»), затем кресты и венки, потом только покойника. *Юл хэере*, включавшее в себя булочку, небольшое количество денег и клубок ниток, отдавалось первому встречному. Мужчину-покойника несли мужчины, а женщину-покойницу — женщины. Всю дорогу от дома до кладбища читали Псалтырь.

Рытье могил могло поручаться практически любому человеку. Главным условием при его выборе являлось отсутствие родственных связей с умершим. Около могилы устанавливался специальный столик — «табак» — для «угощения» покойного в поминальные дни.

Сходный обычай установления специального ритуального столика для покойного бытует и у других народов Поволжья. Интересно, что у восточных марийцев этот столик также именовался «табак» (Марийцы, 2005, с. 181).

**Поминальный цикл** у кряшен исследуемого ареала включал в себя третий, девятый и сороковой дни, полгода и год после смерти. (Дни поминовения отсчитываются со дня смерти, а не со дня захоронения.)

В установленные дни в доме умершего проходил поминальный обед. Здесь подавались обрядовая пища: *кутия* из риса и изюма, кисель, блины, пироги, суп из домашней лапши. При этом после трапезы ничего не должно было остаться. Если поминки приходились на время поста (*ураза*), то соответственно исключались мясные блюда, молоко и яйца. Около каждой тарелки ставилась свеча. На сороковой день число свеч должно было равняться сорока.

Поминовение усопшего помимо поминальной трапезы включало в себя: достаточно продолжительное (вплоть до двух часов) чтение молитв и раздачу хозяевами дома всем присутствующим *хэер* (букв.: «подаяние») — мыла или полотенца.

Помимо поминальных дней, связанных со смертью конкретного человека, существуют календарные поминки по всем умершим. Практически повсеместно они отмечались несколько раз в году: на девятый день после Пасхи (Радуница), на Троицу. В поминальные дни родственники и знакомые умерших ходили на кладбище, где устраивали ритуальную трапезу. Обрядовая еда — пироги, блины, ягоды, фрукты.

### Проводы в рекруты

Обрядовыми действиями были оформлены и проводы в солдаты — *салдатка озату*. Одной из составляющих обрядности проводов на службу были рекрутские гулянья, растягивавшиеся обычно на три дня. Основными элементами этих гуляний были: катание на лошадях, гостевание, гулянья по деревне. Гостевание подразумевало посещение рекрутом в течение трех дней всех родственников: вначале по линии отца, затем по линии матери. В день отъезда рекрут прощался с родственниками. На телеге с лошастью, украшенной колокольчиками и полотенцами, с женой и близкими друзьями новобранец объезжал дома родных. Остальная молодежь и родственники шли за телегой по всей деревне. Родственники давали в дорогу угощения, деньги. Молодежь пела прощальные песни (*озату кәе*), такмаки. Рекруты махали платками, вышитыми девушками, до тех пор, пока не скрывались из виду. Родители при этом должны были оставаться дома, им запрещалось провожать рекрутов.

В деревне Светлое Озеро Заинского района со слов информантки удалось зафиксировать несколько иной сценарий проведения последнего дня рекрутского обряда. Рекруты и их друзья, девушки, жены, родственники, взявшись за руки, встав в шеренгу, шли по деревне. Обойдя всю деревню, они подходили к окраине, благословляли рекрутов и прощались с ними. Солдату в дорогу обязательно давали мешок с едой, угощениями, необходимыми вещами и деньгами.

В день отъезда совершались немало охранительных ритуалов, призванных сохранить жизнь рекруту в армии и способствовать его благополучному возвращению домой. Мать новобранца, срезав верхушку хлеба, давала откусить от него кусочек. Прочитав молитву, она клала краюшку хлеба около иконы. Эта краюшка служила своеобразным оберегом и должна была храниться вплоть до возвращения солдата домой. Кроме того, при отъезде мать клала сыну в карман листочек с выписанным псаломом.

### Обряд гостевания

Обряд гостевания<sup>3</sup> в кряшенских деревнях исследуемого ареала на сегодняшний день является наиболее распространенным и хорошо сохранившимся ритуалом. Бытует он под названием *рәт жәөрү* (букв. «ходить рядом, ходить в ряд»). Суть его заключалась в посещении родственников, друзей из других деревень. Обряд гостевания проходил, в основном, в осеннее и зимнее время и приурочивался к престольным праздникам: Дмитров день, Кузь-

ма-Демьян, Михайлов день. В гостеваниях, которые длились по три-четыре дня, принимало участие только старшее поколение. За это время гостями обходились все дома родственников и знакомых, проживающих в этой деревне. В день обычно посещали от четырех до шести-семи домов, всего же за весь период проведения ритуала обходили до двадцати домов. По словам информантов, обход домов совершался преимущественно днем, реже поздним вечером или даже ночью.

В первый день гостевого обряда все гости съезжались к так называемому главному организатору праздника — *рэт жәөрү хужасы* (букв.: «хозяин хождения в ряд»). В этом доме гости проводили несколько часов. За угощением решались вопросы очередности посещения домов. После этого гости продолжали обход домов.

Одним из наиболее распространенных обычаев, проводимых во время *рэт жәөрү*, был застольный ритуал *стакан салу*:

«Раньше один стакан был, хозяин наливал в один стакан. В самом начале приговаривает: “Вот, родные, приехали, собрались. Вот я попробую выпить”. И выпивал. Второй раз наливают. И этот стакан идет по ряду гостей, по ходу солнца. Затем друг другу песни поют. Сначала хозяин поет, затем ему отвечает гость. Кто как, можно было и сидя петь. Так, на один стакан по три-четыре песни примерно приходилось. Раньше люди не пьянели, это только сейчас так. Расхваливали в песне». (Нижнекамский район, дер. Кашаево, Федотова Тамара Семеновна, 1940 г. р.; Ефимова Ольга Александровна, 1928 г. р., запись 2008 г.).

Чрезвычайно насыщенным было музыкальное оформление обряда. Песни сопровождали все этапы гостевания: приход гостей, угощение за праздничным столом, переход гостей из одного дома в другой. Выделенным этапам соответствовали определенные песенные жанры. При встрече гостей пелись гостевые (*рэт жәөрү көйләре*), во время угощения гостей застольные (*кара каршы көйләре*), уличные песни исполнялись при переходе в следующий дом (*урам көйләре*).

Осенне-зимние гостевания являются характерными и для других субэтнических формирований татар, проживающих на территориях Пермского, Кунгурского, Осинского, Красноуфимского уездов Пермской губернии, а также в отдельных деревнях Лаишевского, Елабужского и других уездов Казанской губернии<sup>4</sup>. У татар-мусульман подобные «джиенные осенне-зимние гостевания» (определение Р. Уразмановой) были приурочены к престольной ярмарке в соседнем русском селе. Как правило, гости съезжались накануне праздника и на следующий день отправлялись на ярмарку, после возвращения с которой проводили поочередное угощение.

У крышен исследуемого ареала молодежь, не участвующая в гостеваниях (*рэт жәөрү*), осенью традиционно устраивала **посиделки** — *кич утыру*. Собравшись в каком-нибудь доме, молодые девушки вышивали платки, по-

лотенца, вязали варежки. Вечером, когда приходили парни, начинали петь, плясать, устраивали различные игры: «*убешу*» (поцелуи), «*кул сузу*» (хлопки). Проходили они следующим образом.

*Убешу*. Посередине комнаты ставили скамейку. С одного конца сидели парни, с другого конца — девушки. По очереди в центр садилась пара — юноша и девушка. Ведущий игры хлопал в ладоши, и, если пара в центре поворачивала головы в одну сторону, то они должны были целоваться и продолжать игру, если нет, то в центр садилась следующая пара.

*Кул сузу*. На пол клали подушку, на которую ложился водящий (юноша или девушка) вниз лицом и с закрытыми глазами. Остальные участники по очереди подбегали к водящему, хлопали его рукой по спине и убегали. Если водящий угадывал, кто его ударил, то на подушку ложился проигравший, если же нет, то игра продолжалась.

Как показали наши полевые наблюдения, воспоминания о традиционных обрядах продолжают храниться в памяти наиболее пожилых знатоков народных традиций и от случая к случаю воспроизводятся ими. Память этнофоров в кряшенской среде исследуемого ареала продолжает «удерживать» отдельные черты норм традиционного уклада и особенностей обрядовой системы.

---

<sup>1</sup> *Татары-кряшены* — этноконфессиональная группа татар Среднего Поволжья и Приуралья. Район их расселения охватывает территории республик Татарстан, Башкортостан, Удмуртии, Чувашии, Кировской и Челябинской областей. Компактные группы кряшен проживают в различных городах России. См.: *Мухаметшин Ю.Г.* Татары-кряшены: Историко-этнографическое исследование материальной культуры: Середина XIX — начало XX в. М.: Наука, 1977.

<sup>2</sup> См.: *Уразманова Р. К.* Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (Годовой цикл. XIX — начало XX вв.) — Казань, 2001, с. 94–96. Обряды и обрядовая лексика кряшен рассмотрены в работе: *Баязитова Ф. С.* Керәшәннәр: Тел үзенчелекләре һәм йола ижаты. Казань, 1997. Песенная культура кряшен впервые наиболее полно описана как автономная в работе: *Альмеева Н. Ю.* Песенная культура татар-кряшен: Жанровая система и многоголосие: Дисс. ... канд. искусствоведения. Л., 1986. Частичные сведения о традиционной музыкальной культуре татар-кряшен см.: *Нигмедзянов М. Н.* Народные песни волжских татар. Исследование. М., 1982. Гл. 3. Инструментальная традиция кряшен исследована в работе: *Макаров Г. М.* Традиционные музыкальные инструменты кряшен // Искусство кряшен. Каталог выставки «Искусство кряшен» в рамках проекта «Искусство народов Поволжья». Казань, 2013. С. 66–69.

<sup>3</sup> Термин «гостевой ритуал» введен, а сам ритуал кряшен впервые описан в работах: *Әлмиева Н. Жырлап ачыла кунел = С песней расцветает душа (О гостевом ритуале кряшен)* // Казан утлары. 1985, № 9, на татар. яз.; *Альмеева Н. Ю.* Традиция гостевого общения у татар-кряшен // Зрелищно-игровые формы народной культуры. Л., 1990. С. 180–191.

<sup>4</sup> *Уразманова Р. К.* Указ. соч.

## Литература

1. *Әлмиева Н. Жырлап ачыла кунел (С песней расцветает душа) (О гостевом ритуале кряшен)* // Казан утлары. 1985, № 9. на татар. яз.



2. *Альмеева Н. Ю.* Песенная культура татар-кряшен: Жанровая система и многоголосие: Автореф. дис. ... канд. искусствоведения. Л., 1986.
3. *Альмеева Н. Ю.* К определению жанровой системы и стилевых пластов в песенной традиции татар-кряшен // Традиционная музыка народов Поволжья и Приуралья. Казань, 1989. С. 5–21.
4. *Альмеева Н. Ю.* Традиция гостевого общения у татар-кряшен // Зрелищно-игровые формы народной культуры. Л., 1990. С. 180–191.
5. *Альмеева Н. Ю.* Гетерофонная фактура (опыт анализа архаического многоголосного пения татар-кряшен) // Судьбы традиционной культуры: Сб. ст. и мат. памяти Л. Ивлевой. СПб, 1998. С. 195–219.
6. *Альмеева Н. Ю.* Обрядовый фольклор в этнокультурном контексте (к вопросу о региональной этномузыкологии) // Музыкальная наука среднего Поволжья: Материалы юбилейной конференции; Казань, 20 июля 1996 года / КГК. Казань, 1999. С. 64–67.
7. *Альмеева Н. Ю.* Традиционное пение кряшен как фактор этнокультурной самоидентификации // Современное кряшеноведение. Состояние, перспективы. Материалы научной конференции. Казань, 2005. С. 103–110.
8. *Баязитова Ф. С.* Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. М., 1986. С. 33.
9. *Баязитова Ф. С.* Керәшеннәр: Тел үзенчелекләре һәм йола ижаты. Казань, 1997.
10. *Воробьев Н. И.* Кряшены и татары. Некоторые данные по сравнительной характеристике быта // Отд. оттиск из журнала «Труд и хозяйство». 1929. № 5.
11. *Григорьев А. Н.* Кряшенский вопрос и решение его Советской властью. М., 1945. С. 236.
12. *Макаров Г. М.* Традиционные музыкальные инструменты кряшен // Искусство кряшен. Каталог выставки «Искусство кряшен» в рамках проекта «Искусство народов Поволжья». Казань, 2013. С. 66–69.
13. *Мухаметшин Ю. Г.* Татары-кряшены: Историко-этнографическое исследование материальной культуры: Середина XIX — начало XX в. М., 1977.
14. *Нигмедзянов М. Н.* Татар халык жырлары. Казан, 1976.
15. *Нигмедзянов М. Н.* Народные песни волжских татар. М., 1982.
16. *Татары.* М., 2001. 583 с. (Народы и культура).
17. *Уразманова Р. К.* Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (Годовой цикл. XIX — начало XX вв.). Казань, 2001, с. 94–96.

*Е. Крень*

**Народные музыкально-инструментальные ансамбли  
Беларуси в XIX–XX вв.:  
историко-этнографический аспект**

Еще сравнительно недавно, вплоть до 1980-х гг., музыкально-инструментальные ансамбли имели в Беларуси повсеместное распространение и удовлетворяли эмоционально-психологические и музыкально-эстетические потребности сельского населения. Состав их отличался необычайным разнообразием, охватывая профессиональные и любительские, малые и большие, однородные и смешанные, традиционные и современные виды ансамблей. Не менее разнообразными были и функции, которые они выполняли, поскольку звучали как во время обрядовых календарно-земледельческих и семейно-родовых, так и внеобрядовых празднеств — на вечеринках, игрищах и танцах.

Подобная значимость и многоликость инструментальных ансамблей делают их весьма интересным объектом исследования.

В работах российских исследователей Б. Ф. Смирнова «Народные скрипичные наигрыши, записанные на родине М. Глинки» (М., 1961) и Т. Н. Казанской «Традиции народного скрипичного искусства Смоленской области» (М., 1988) рассматривалась инструментальная музыка, в том числе ансамблевая, Западной Смоленщины, в культуре которой проявляются многие этнически белорусские черты. Труды Б. Ф. Смирнова и Т. Н. Казанской содержат ценные замечания относительно состава, функционирования ансамблей, в особенности древнейшего — состоящего из двух скрипок, исполнительских приемов скрипичной игры. Ученые приводят нотные записи образцов ансамблевых наигрышей и дают анализ музыкального материала.

Первым опытом научного описания инструментально-ансамблевой традиции Беларуси явились труды отечественного этноинструментоведа И. Д. Назиной. Ее монографии «Белорусские народные музыкальные инструменты» (Минск, 1979–1982), антология «Белорусская народная инструментальная музыка» (Минск, 1989), раздел «Инструментальная музыка» в 11-м томе издания «Белорусы» (Минск, 2008), отдельные статьи и публикации<sup>1</sup> имеют характер фундаментальности благодаря многолетней экспедиционной и исследовательской работе. Материалы, собранные во всех этнографических регионах Беларуси, позволили автору определить состав и структурно-функциональные основы инструментальных ансамблей, выявить особенности репертуара, стиль и характер исполнительского интонирования.

Однако нельзя считать, что проблема изучения традиционных инструментальных ансамблей исследована полностью. Поэтому целью нашего доклада стало рассмотрение состава инструментальных ансамблей, которые функционировали на территории всей Беларуси, и осмысление изменений,

происходящих в ансамблевой традиции на протяжении двух столетий в историко-географических координатах.

В Беларуси возникали ансамбли повсеместно распространенные, региональные, межрегиональные, а также локальные. Подобная дифференциация закреплена и в самих названиях ансамблей: «музыканты», «музыка» (Минщина), «музыки» (Витебщина, Могилевщина), «скоморохи» (Могилевщина), «гурт» (Брестчина, Гомельщина), «капэля» (Гродненщина, частично Западная Брестчина), «компания» (Гродненщина, западные районы Витебщины и Брестчины)<sup>2</sup>. Разнообразие названий ансамблей является несомненным подтверждением существования в Беларуси разных региональных и локальных ансамблевых традиций.

Если анализировать ансамблевую традицию Беларуси в историческом аспекте, то окажется, что в XIX и XX вв. в качестве ведущего инструмента выступала скрипка. К повсеместно распространенным следует отнести ансамбли, состоявшие из двух-трех скрипок, скрипки и бубна.

В числе региональных и межрегиональных можно назвать одновидовые ансамбли, включавшие скрипку — трехструнную басетлю (Брестчина), скрипку — четырехструнную басетлю (Минщина, Гродненщина, Витебщина). В Несвижском р-не Минской обл. ансамбль из трех скрипок, басетли и большого барабана имел специальное название — «смыкова музыка». Из группы аэрофонов скрипка объединялась в ансамбль с кларнетом (Брестское Полесье, отдельные районы Минской и Гомельской обл.), парными дудками (большая часть Могилевской обл.).

На севере Беларуси к скрипке присоединялись дуда и цимбалы, как отдельно, так и вместе: скрипка — дуда, скрипка — цимбалы, скрипка — дуда — цимбалы (Витебщина, частично Северная Минщина, Могилевщина и Гродненщина).

Местное распространение получили ансамбли, в которых цимбалы объединялись с инструментами разных классов. Так, например, ансамбль с бубном был зафиксирован в Вилейском р-не Минской обл. и Докшицком р-не Витебской обл.; с тарелками — в Минском р-не; с коринкой — в Столбцовском р-не; с жалейкой — в Вилейском р-не Минской обл. и Городокском р-не Витебской обл.; с кларнетом — в Верхнедвинском р-не Витебской обл. В Дзержинском р-не Минской обл. ансамбль из цимбал и кларнета считался «самой лучшей музыкой».

Локальный ансамбль из скрипки и цитры или скрипки–цитры–цимбал–барабана бытовал в Червенском р-не Минской обл. (до 1940-х гг.). Сочетание скрипки с треугольником зафиксировано в Быховском р-не Могилевской обл., Червенском и Пуховичском р-нах Минской обл., а также Верхнедвинском р-не Витебской обл., где была выявлена местная разновидность треугольника — «стальки».

Все эти ансамбли функционировали вплоть до конца XX в. Вместе с тем уже в конце XIX в., как сообщал Н. Я. Никифоровский, появляется новый инструмент — гармоника<sup>3</sup>, которая с большим трудом входила в музыкаль-

ную практику белорусов и утвердилась в ней лишь в 1920–1930-е гг. Функционируя параллельно со скрипкой, гармоника образовала с ней ансамбль, «завоевавший» территорию всей Беларуси. Кроме того, всеобщую популярность приобрел ансамбль гармоники с бубном или барабаном с тарелками. Иногда вместо бубна и барабана использовались ложки (Могилевщина), которые «подбивали» гармонику или гармонику со скрипкой при исполнении танцевальной музыки.

В некоторых районах Минской обл. вместе с гармоникой или с цимбалами звучал кларнет, а также тарелки, которые, однако, встречались преимущественно в качестве неотъемлемой части барабана.

Из ансамблей большего состава наиболее популярным был тот, который включал скрипку, цимбалы, гармонику и барабан с тарелками.

Локальные ансамбли представлены сочетанием гармоники с идеофонами: на Минщине — с тарелками, на Витебщине — с треугольником. В «гуртах» некоторых районов, например Ветковского р-на Гомельской обл., звучание ансамбля гармоники со скрипкой «оживлялось» то ударами копытца, то дробинки, привносившими в музыку особый колористический и экспрессивно-динамический эффект.

В Мядельском р-не Минской обл. в ансамбли разных составов (скрипка–гармоника, скрипка–цимбалы–гармоника–бубен) вводился капшук.

Во второй половине XX в. в фольклорно-ансамблевой практике Беларуси наблюдается увеличение составов ансамблей за счет образования инструментальных групп. Удвоение отдельных инструментов становится необходимым для достижения звукового баланса между динамически и акустически разными инструментами. Звучание нового типа приобрело большую плотность, интенсивность, колористичность и даже оркестральность. Более того, к концу XX в. состав народных инструментальных ансамблей становится значительно подвижным, что было вызвано исчезновением многих традиционных музыкальных инструментов и появлением новых (труба, саксофон).

Таким образом, предпринятое нами исследование белорусских народных инструментальных ансамблей в историко-географическом аспекте позволяет сделать вывод о существовании определенной динамики в их развитии, во многом обусловленной спецификой бытования и распространения, а также особенностью их формирования вокруг централизуемых инструментов — скрипки и гармоники как репрезентантов двух разных типов музыкального мышления народа.

Как видим, жизнестойкость инструментально-ансамблевой традиции определяется диалектическим характером историко-культурного развития, предполагающим сосуществование разнонаправленных механизмов, где, по словам Дж. Михайлова, одни «способствуют стабилизации, устойчивости традиции, другие в то же время обеспечивают предпосылки к ее постоянному обновлению»<sup>4</sup>. В этой связи справедливо замечание И. Д. Назиной, касающееся изменений в инструментально-ансамблевой традиции, которые

протекают «в русле традиции, под ее постоянным регулирующим воздействием»<sup>5</sup>.

Распространение ансамблей на всей территории Беларуси, разнообразие и разнородность инструментальных составов, сформировавшихся в разные исторические периоды в непосредственной зависимости от функционирования в том или ином регионе определенного инструментария, характеризует инструментальную ансамблевую традицию как заметное творческое явление народной культуры, которая еще в недавнем прошлом была неотъемлемой частью духовной жизни белорусского народа.

---

<sup>1</sup> *Назина И.* Белорусские народные музыкальные инструменты: Самозвучащие, ударные, духовые. Минск: Наука и техника, 1979. 144 с., ил.; *ее же.* Белорусские народные музыкальные инструменты: Струнные. Минск: Наука и техника, 1982. 120 с., ил.; *ее же.* Народная инструментально-ансамблевая традиция и современная молодежная практика // *Беларуская культура ў кантэксце культур еўрапейскіх краін: матэрыялы IV-га Міжнар. кангрэса беларусістаў.* Минск, 2005. С. 70–72.

<sup>2</sup> *Назина И.* Народная инструментально-ансамблевая традиция и современная молодежная практика...; *ее же.* Белорусские народные музыкальные инструменты: Струнные...

<sup>3</sup> *Никифоровский Н. Я.* Очерки Витебской Белоруссии. 2. Дудар и Музыка // *Этнографическое обозрение.* Кн. 13–14. № 2–3. М., 1892. С. 199.

<sup>4</sup> *Михайлов Дж.* К проблеме музыкально-культурной традиции // *Музыкальные традиции стран Азии и Африки: Сб. научных трудов.* М., 1986. С. 4.

<sup>5</sup> *Назина И.* Народная инструментально-ансамблевая традиция и современная молодежная практика... С. 70.

*С. С. Мусанова*

## **Песенный репертуар лузских коми: коми-русские связи**

Прилузский район расположен на юге Республики Коми и граничит с Архангельской и Кировской областями. Территорию Прилузья можно условно поделить на две части: первая — обьячевская — охватывает обширную территорию с несколькими группами поселений в бассейне р. Луза (приток р. Юг); вторая — летская — более компактная, включает деревни, расположенные на р. Летка (приток р. Вятка, по прежнему административно-территориальному делению входили в состав Орловского уезда Вятской губ.)<sup>1</sup>. Кроме того, особое место в данном районе занимает с. Лойма с прилегающими деревнями — одно из пограничных сел с исконным русским населением, в 1921 г. включенное в состав Коми (до этого — в составе Устюжской земли, Сольвычегодского, Лальского и Усть-Сысольского уездов)<sup>2</sup>. Исторически сложившаяся ситуация коми-русского пограничья во многом определяет локальную специфику традиционной культуры исследуемого района<sup>3</sup>.

В традиционной песенной культуре всех групп коми обнаруживается бытование русскоязычных текстов. Механизмы влияния русской культуры на коми представляют интерес в отношении типологической характеристики местной песенности, а также в плане изучения форм взаимодействия культур в целом. Проблема межэтнических влияний является в настоящее время одной из актуальных в современной фольклористике<sup>4</sup>.

Наша работа посвящена проблеме коми-русских связей на примере песенного репертуара лузских коми.

Основными источниками для исследования послужили записи из рукописного фонда Национального музея Республики Коми (тексты Серовитова А. И., 1927 г.), полевые материалы Института языка, литературы и истории Коми НЦ 1960-х гг. и Сыктывкарского государственного университета 1990–2000-х гг. Здесь стоит отметить, что более ранние материалы (1920–1960-х гг.) представляют собой рукописные расшифровки, выполненные собирателями, тем самым отражающие их восприятие текста.

В репертуаре лузских коми нами выявлено 5 свадебных, 32 лирических, 28 плясовых, 14 хороводно-игровых песен и 3 припевки на русском языке.

Основной пласт лирических необрядовых песен составляют традиционные сюжеты севернорусской лирики. К ним можно отнести: «За Невагой» (служба молодца на чужбине), «Горе горькая кокушка» (разлука влюбленных), «Вы прощайте, девки, женки» (проводы солдат в армию), «У тесовую кроватушке лёжала» (свидание девушки и молодца) и др.

Среди известных в русском репертуаре хороводно-игровых песен выявлены такие, как «Уж ты хрен, ты мой хрен», «Бояра», «Посадили молодец» (рефрен «Дунай, мой Дунай»), «А мы просо сеяли» и др.

Примечательно, что русские тексты в песенной культуре лузских коми имеют разную степень адаптации. Еще А. К. Микушев выделил три формы бытования заимствованного фольклора в коми традициях: 1) «механический

перепев русских песен», 2) «так называемые “кыдья роч песни”, в которых содержание недоступно уразумению ни русских, ни коми слушателей», 3) переводы русских песен. Последнюю форму исследователь определяет как «творческое восприятие достижений русской песенной культуры»<sup>5</sup>.

По нашим наблюдениям, лирические необрядовые и некоторые плясовые песни, в отличие от хороводно-игровых, не претерпели практически никаких изменений. Тексты в целом воспроизводятся без языковых искажений, лишь отдельные слова или фразы могут иметь таковые, например: неразличение женского и мужского рода (в коми языке эта категория отсутствует).

Что касается хороводно-игровых песен, которые в местной традиции были приурочены к Рождеству и назывались «рождественскими» («рöштво сыланкывьяс»), то среди них условно можно выделить разные группы с точки зрения степени адаптации песен: 1) с сильными языковыми искажениями, при которых текст «держится» на отдельных лексемах, позволяющих «узнать» известный сюжет; 2) тексты с незначительными нарушениями в последовательности воспроизведения текста, вызванные выпадением отдельных формул, мотивов и легко «восстанавливаемые» при обращении к текстам из русской традиции.

К первой группе можно отнести, например, песню «Расколися»; сравним ее с текстом из сборника А. И. Соболевского:

Рёскöлися Валерьян тэ шачеты игре, Он ты люби чужие да тово душа во,	Расколися, сырой дуб, на четыре части! Разделись, мое желанье, на четыре грани! А кто любит чужих жен, — нет душе спасенья;
Красна девица спöлюби, грека öтпусти, Стелю, стелю пöдушенька, стелю пукöвöй,	А кто девушку полюбит, — грехам отпущенье. Стелю, стелю подушечку, стелю пуховую.
Жена мöя бöяруня, жёна мöлöдöй,	Люблю, люблю девчоночку, люблю молодую.
Е ко секто снова, снова, снова поцелует, Пöдушенька, пöдушенька его пöдарует <sup>6</sup> .	Я которую люблю, тое подарую, Подушечкой пуховую тое подарую <sup>7</sup> .

Лузский текст, приуроченный к Рождеству, содержит формулы, характерные для хороводно-игровых песен: поцелуй, подушка. Аналог, приведенный из русской традиции, «проясняет» смысловую «размытость» лузского текста. Коми-традиция усвоила и сохранила лишь «нужные» формулы, необходимые для воспроизведения игрового действия при проведении рождественских игр.

Ко второй группе можно отнести тексты, в которых утрачены отдельные мотивы и текст по сравнению с русскими аналогами выглядит более сокращенным. Сравним записи из Прилузского и Подосиновского р-нов Кировской обл.

Да уж по морью,  
 У да уж по морью,  
 Ой уж по морью,  
 Морью синюю да,  
 Ой, уж по морью,  
 Морью синюю да,  
 .  
 .  
 .  
 .  
 .  
 .  
 .  
 .  
 .  
 Бог на помечь да,  
 Красную девица да,  
 Ой, бог на помечь,  
 Ой, красной девица, пометуй,  
 Ой, не склоняйся,  
 Не споклоняйся.  
 Да поклоняйся,  
 Ой, да споклоняйся,  
 Поцелуемся<sup>8</sup>.

Как по морю<sup>9</sup>,  
 Как по морю, морю синему...  
 Плыла лебедь с лебедятами...  
 Со малыми со дитятами...  
 Плывши, лебедь встрепенулася...  
 Под ней вода всколыхнулася.  
 Нигде взялся добрый молодец душа...  
 Убил лебедь, лебедь белую...  
 Он пух пустил по синю морю...  
 А перышки по поднебесью...  
 Нигде взялась красна девушка душа...  
 Сбирает перья, приговаривает...  
 «Ко батюшке в изголовьице...  
 Ко матушке во перинушку...  
 Милу дружку в изголовьице»...  
 Нигде взялся добрый молодец душа...  
 «Бог на помочь, красна девица душа...  
 Смотри, девка, ты покаешься...  
 Зашлю сватов, засватаю за себя»...  
 «Прости, милый, виноватую меня...  
 Я думала, что не ты, милый, идешь...  
 Я думала, что прохожий человек»...  
 Тут они уж помирились...  
 Друг другу поклонились...<sup>10</sup>

Как видно из приведенного примера, часть лузского текста «выпала», и песня приобрела редуцированный вид. В то же время в песенном тексте сохранились мотивы, раскрывающие взаимоотношения девицы и молодца, поцелуйные формулы и формулы сближения, необходимые для акционального плана.

Еще одна особенность лузских хороводно-игровых текстов — устойчивое воспроизведение одной версии поэтического текста, усвоенного изначально (стабильные «искажения» текста). Эту черту можно объяснить устной природой усвоения и передачи фольклорного произведения. Кроме того, русский язык не был для исполнителей родным, его не использовали в бытовой речи. Для сравнения приведем нижевычегодский текст из Архангельской обл., «проясняющий» языковые искажения лузских песен:

Олѡ-вылѡ гѡлубенька, Олѡ-вылѡ гѡлубенька, Красная девонька, Красная девонька, Пѡкатилася девонька,	Олѡ-вылѡ да олѡ-вылѡ, Олѡ-вылѡ гѡлубенька, Гѡлубенька да гѡлубенька, Гѡлубенька красная девка. Красная девка пошла плясать. Пригласи девонеха погуси Пригласи погуси играть, плясать,	Ала-бела голубонько, Да ала-бела голубонько,  Красная девонька,  Ой, да захотелося девоньке, Да спохотелося девоньке, С-по гусям играти,
---	--	---



Пѳм плясате,	Через доставай-ка играй.	Ой, да захотелося девоньке,
Пѳгусьѳм плясате	Молодеч идѳт.	Да спохотелося девоньке,
Она чори	.	С-по гуслиам играти,
рѳставайте,	.	Да с-по гуслиам играти,
Она чори	.	Да она стала заставляти,
рѳставайте,	.	Да она стала заставляти
С молодцом	.	Молодца играти,
играйте,	.	Ой, да молодца играти:
С молодцом	Молодечкой возлюбленнѳй,	Ой, да молодец мой
играйте,	Душа возеленая.	возлюбленный,
С молоденька	.	Да молодец мой возлюбленный,
розьобелѳным	<i>Чириу бирин полагали,</i>	Душа возлюбленной,
.	<i>Чириу бирин полагали</i>	Да душа возлюбленной
.	.	Да поиграй пожалуй в гусли,
.	<i>Число мисло сѳ.</i>	Да поиграй пожалуй в гусли... <sup>13</sup>
Молодечка	<i>Сера кумѳ дзиздывала,</i>	
розыгроным,	<i>Сера кумѳ дзиздывала</i> <sup>12</sup> .	
Душа во зеленой,		
Душа во зеленой.		
<i>Зили-били барабан</i>		
<i>Зили-били барабан,</i>		
<i>Число-мисло сера,</i>		
<i>Число-мисло сера.</i>		
<i>Сера куша</i>		
<i>чизлѳвала,</i>		
<i>Сера куша</i>		
<i>чизлѳвала,</i>		
<i>Милой разлучило</i> <sup>11</sup> .		

Мотив «девушка просит молодца поиграть в гусли» получил в лузских текстах специфическое оформление. Прилузские песни имеют довольно бессмысленные окончания, смысл которых «не доступен уразумению ни русских, ни коми слушателей». Нижневьчегодские песенные тексты имеют продолжение: молодец дает девушке ответ, в котором объясняет, почему не может поиграть. Видимо, эта концовка в лузских текстах и подверглась такой размытости:

– Да уж я рад в гусли играти,  
 Рад я танцевати,  
 Как услышит мой родитель,  
 Да как услышит мой родитель,  
 Батько-благодатель,  
 Да батька-благодатель,  
 Станет бить меня <бранити/ругати>,  
 Да станет бить меня <бранити/ругати>,  
 Тобой попрекати.  
 Как услышит мой родитель,  
 Батько-благодетель,  
 Да станет бить меня бранить,  
 Всяко ругати,

Всяко-всячески ругати,  
Тобой попрекати<sup>14</sup>.

Ряд специфических черт обнаруживается на уровне композиции песенных текстов. В традиции лузской песенности в результате коми-русских связей сложились оригинальные образования, гибридные тексты, включающие коми и русские мотивы.

В текстах наблюдается появление «вставок» на коми языке, которые в большинстве случаев имеют смысловую связь с русской частью:

Пö уличи мостовой да  
Шла девичи за водой  
За холöднöй ключевой,  
За юсь парень молодой,  
Кричит: «Девица постой,  
Красавица, обожди,  
Белöй ручки подожди».  
«Юсь ты парень, паренек,  
Мой батюшко у ворот,  
Зовет меня в огород».  
*«Батюшко и матушка,  
Батюшко-й да матушка да,  
Лэдзлö менö гуляйтны,  
Лэдзлö менö да гуляйтны да».*  
*«Мун жö, мун, муса нылöй,  
Вой шöр кадъя гортö лок».*  
*Сомидз пос вылас петі,  
Друганöй паньд локтö,  
Веськыд зептас штоп вина,  
Шульга зепьяс сё позтыр,  
Коймöд зепьяс пунт преник<sup>15</sup>.*

**Перевод:**

«Батюшка и матушка,  
Батюшка и матушка да,  
Отпустите меня погулять,  
Отпустите меня погулять да».  
«Иди же, иди, любимая дочь,  
Домой приходи в полночь».  
Вышла на мост,  
Друг навстречу идет,  
В правом кармане штоф вина,  
В левом кармане сто яиц,  
В третьем кармане фунт пряников.

Кроме того, одна и та же «вставка» может присоединять к разным русским песням:

Юродилась се Дуня, се Дуня,  
Своя мама гуляла, гуляла,  
Свою дружку грешила, грешила  
Он не верит, не верит.  
Он не берет меня, не берет  
Не одну меня любит, любит  
Полюби меня, полюби.  
. . .  
*Прöстöй ленточка не надо,  
Надо кум пöлöс печатöсь, печатöсь,  
Кум пöлöс печатöсь надо,*

Перевозщик, перевозщик молодой да,  
Ой ляли перевозщик молодой  
Перевозь меня за реку.  
Ой ляли, ляли возьми же  
Ты возьми 100 рублей,  
Ой, ляли, ляли перевези же  
Нам не надо 1000 рублей,  
Ой ляли, ляли не надо  
Только надо зöлötöй перстень.  
Ой, ляли, ляли на руке, на руке  
Алöй лента на косе, на косе  
Ой ляли, ляли на руке.  
*Прöстöй лента не надо, не надо  
Ой ляли, ляли не надо  
Кум пöлöс печатöсь,*

*Мед быдсён тугья дора*<sup>16</sup>,  
*Мед быдсён шёвк виз лада,*  
*Мед быдсён тугья дора.*  
(Простой ленточки не надо,  
Надо трех сортов, сортов,  
Трех сортов надо,  
Чтобы каждый с кисточками,  
Чтоб каждый шелковый,  
Чтоб каждый с кисточками).

*Ой ляли, ляли кум пёлс печатось,*  
*Мед быдсён сырья дора,*  
*Ой ляли, ляли тугья дора*<sup>17</sup>.

Русские тексты на Лузе могут быть «вставкой» в коми текстах, при этом весь текст не имеет никакой смысловой нагруженности:

Кыз, кыз кёса,  
Быдкай йылын красёта  
Айлы-мамлы потлавны,  
Дзоляяслы дзольгыны,  
Пёрысьяслы ручитыны,  
Гымышас, лэптыштас,  
Быд керка вылө кайны,  
Мича ныл петалё,  
Сылён кияс вина штоп,  
Вина штопыс киссьё,  
Слободаыс сотчё.  
Быдтё пыр и погоди  
*Катша с маслөвые,*  
*Жена ласкөвые,*  
*Жена пиведивее,*  
*Тотарин, вотянин,*  
*Весь пёлвинё штоп*<sup>18</sup>.

Толстая, толстая коса,  
На горе красота,  
Отцу-матери расколотья,  
Маленьким щебетать,  
Старым поручать.  
Прогремит, приподнимет,  
На каждый дом подняться,  
Выходила красивая девушка,  
У нее в руках штоф вина,  
Штоф вина проливается,  
Слобода горит.  
Всегда выращивает и погоди  
*Катша с маслөвые*<sup>19</sup>,  
*Жена ласкөвые,*  
*Жена пиведивее,*  
*Тотарин, вотянин,*  
*Весь пёлвинё штоп.*

В плане структурной организации анализируемых текстов можно отметить, что песни часто связаны между собой на уровне общих формул. Формула «*тотарин, вотянин, весь пёлвинё штоп*» встречается в другом лузском тексте<sup>20</sup>.

В середине XX в. А. К. Микушев отметил, что в прилузском песнетворчестве в последние десятилетия большую популярность завоевали частушечные формы: «Словесно-образное творчество, получив эти формы, пошло шире и глубже. На частушечный напев начали создаваться тексты песен самого различного характера... Популярность частушечных форм возростала постепенно и настолько, что частушки стали вклиниваться в традиционные песни. Это своеобразный творческий процесс, как бы обратная сторона того процесса, при котором от песен отрывались куплеты и превращались в самостоятельные частушки»<sup>21</sup>.

Создавались подобные песни, по замечанию А. К. Микушева, отходниками: «Ясно одно — не обошлось без содействия отходников, о которых и идет речь в песне (“поет песню про себя”). Русская песня выдержана в форме

“Шонді баной”, более того, в песне используется коми зачин в форме “Шонді баной”»<sup>22</sup>. В лужской традиции выявлено четыре подобных текста («частушечные песни», как называет их А. К. Микушев). Песни имеют сходную структуру, отличия выявляются лишь в концовках. Четыре текста связаны почти одним и тем же зачином:

Сёподиманой олёманой, Югуд лунёй пöсадой. Шондібаной Лазарёй Лазарьёвской ярманга (№1) Тяжелая жизнь, Светлому дню подобный посад наш. Красное солнышко да Лазарь наш, Лазаревская ярмарка.	Шонді баной олёмой, Югуд луной пöсадой, Шонді баной Лазарёй Лазарьёвской ярманга (№ 2) Солнцеликая жизнь, Светлому дню подобный посад наш. Красное солнышко да Лазарь наш, Лазаревская ярмарка.	Сё пöгибёй олёманой, Югуд лунёй пö садой, Шонді баной Лазарёй Лазарьёвской ярманга (№3) Тяжелая жизнь, Светлому дню подобный посад наш. Красное солнышко да Лазарь наш, Лазаревская ярмарка.	Сё пöдимой олёманой, Югуд лунёй пö садой Шонді баной Лазарёй Лазарьёвской ярманга (№4) Тяжелая жизнь, Светлому дню подобный посад наш. Красное солнышко да Лазарь наш, Лазаревская ярмарка.
--	--	---	--

Сразу отметим, что песня № 2 характеризуется собирателями, как «любовно-лирическая»; текст № 3 — «отходническая»; песня № 4 — «лирическая»; к первому тексту жанровой приуроченности не обозначено. Далее разворачивается формула «поем песню про себя», которая, по мнению А. К. Микушева, связана с образом отходников. Отличие наблюдается в тексте № 1, где слово «поим» («поем») заменяется на слово «куим» (в переводе с коми языка — «три»). Данная замена выглядит вполне логичной: «три песни про себя»:

<b>Куим</b> песня про себя. Меня сами про себя (№ 1)	Поим песня про себя, Меня сами про себя (№ 2)	Поим песня про себя, Меня сами про себя (№ 3)	Поим песня про себя, Меня сами про себя (№ 4)
---	--	--	--

Тексты № 2 и 3 имеют одинаковую концовку, в остальных текстах присутствуют другие мотивы:

Окан пани послою (№ 1)	По кöмпанию по свою (№ 2)	Покарабато по свою (№ 3)	Покор баню по свою (№ 4)
---------------------------	------------------------------	-----------------------------	-----------------------------

Интересно проследить, как формула «про компанию про свою» исказилась и приобрела в текстах следующий вид:

Лазарьев кабак пошел да Зеленые вино пить,	Зеленые вино пить да, Не успели вина пить, Кафтан и зеленый	Любишь ли нет ты кого? Полюби парень девок	Пошла девки по воду На самую на реку да Идет купеч молодой Не женатый, холостой Я лесю, лесю, лесю да, Сперемена редку Морозы студёные, По сертуки суконные, Дёрмыс аглицкөвöй. (№ 4)
Не успел он водки пить, Калапкан да зелен был, Зелен был и ночевать, Вниз по Волге, по Волге, Возле город стороне, По татарской слободе да Реке, реченьке, реке да Реке радоче стоя да Часига да молодцы да Удалы его гребцы да Корошо гребцы гребал да Весёлой писня поёт да Рöзговаривала, Говорила да приговöривала, Ой, лебедь- лебедушка, Виноградова моя (№ 2)	Кафтан и зеленый Зелен быть и ночевать Вниз по Волге, по Волге да Возьми город стороне да По тотарской слободе да, Реке, реченька, реке да, Реке радочек стоял Ярослав молодца Удалы его гребца да, Хорошо гребца гребай да, Веселой песня поют и Разговаривала Приговаривала (№ 3)	На три года горничной, На четверту одна лет, Оставайся тише стой Роставайся, роспрощайся, Занялой тей полы Полый горе горькой, На изюм трава растет, Чёрный клевер тот цветет, Красные ягоды, Телега крашенные, Ночки золотяные, Добрый молодеч идет На коня вороные (№ 1)	

Продельвая путь от «чужого» к «своему», текст либо его отдельные фрагменты трансформируется и получает в «традиции-реципиенте» новые семантические смыслы. Процессы адаптации текстов можно проследить на некоторых примерах. Так, частица *уж* в текстах заменяется словом *юсь*, что в переводе с коми языка означает «лебедь»; зачин русской плясовой песни «*ала-бела голубонька*» сменяется коми зачином «*олö-вылö голубенька*» («жила-была голубка»). Все эти примеры говорят о том, что абстрактные понятия в сознании исполнителей конкретизируются, и текст становится «своим». Происходит, таким образом, приспособление русских текстов. Кроме того, все тексты фонетически и грамматически «приближе-

ны» к родному языку исполнителей (звук *ö* вместо *o*; неразличение женского и мужского рода).

Если сравнить лузский и летский репертуар Прилузья, то наши наблюдения показывают, что они представляют собой разную степень адаптации песенных текстов. В летской части Прилузья материал выглядит более целостным и однородным, в нем отмечается хорошая сохранность традиции. Известный коми фольклорист Ю. Г. Рочев, побывав в с. Летка в 1976 г., выявил интересную деталь, касающуюся условий сохранности традиции: «Комилань (букв. в сторону коми — населенные пункты южнее Летки, т. е. Слудка, Черемуховка, Прокопьевка) традиция песенного исполнительства сохранилась в гораздо большей мере»<sup>27</sup>.

Лузские же песни отличаются большими языковыми искажениями, разного рода контаминациями, то есть традиция песенного исполнительства не выглядит целостной. Большинство текстов записано по одному варианту, что не дает возможности говорить об устойчивом бытовании того или иного сюжета. Кроме того, современные экспедиции фольклористов СыктГУ наглядно подтверждают устойчивость бытования песенных традиций в летской части и ее «разрушение» в лузской части района: если в населенных пунктах летского куста еще фиксируется традиционный песенный репертуар, то в лузской части района зафиксированы в основном фрагменты и пересказы песенных текстов, а также номинальные фиксации (воспоминание о тексте в одной-двух строках).

Таким образом, лузские песенные тексты, усвоенные «чужой» традицией, представляют собой оригинальные образования. Данная работа является лишь первой попыткой анализа русского репертуара в иноязычной среде. Дальнейший сравнительно-сопоставительный анализ песен с русской традицией позволит выявить специфику коми традиции, механизмы усвоения, адаптации и порождения подобных новообразований.

---

<sup>1</sup> Жеребцов Л. Н. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. М., 1982. С. 119.

<sup>2</sup> Жеребцов И. Л. Где ты живешь: Населенные пункты РК. Историко-демографический справочник. Сыктывкар, 1994. С. 139.

<sup>3</sup> Власов А. Н., Филиппова В. В. Фольклорное двуязычие в традиционной культуре коми // Традиционная культура. 2000. № 2. С. 87.

<sup>4</sup> См.: Русский фольклор в межэтнических взаимодействиях и параллелях. Библиографический список публикаций (1991–1999) / Материал подготовила Н. Р. Тимонина // Традиционная культура. 2000. № 2. С. 75–80.

<sup>5</sup> Коми народные песни / Сост. А. К. Микушев, П. И. Чисталев. Сыктывкар, 1966. Т. 1. Вычегда и Сысола. С. 13–14.

<sup>6</sup> Научный архив Коми Научного центра Уральского отделения Российской академии наук (далее — НА Коми НЦ). Ф. 1. Оп. 11. Д. 226. № 198.

<sup>7</sup> Великорусские народные песни (Изданы проф. А. И. Соболевским). СПб., 1895–1902. Т. I–VII. Т. IV. № 120.

<sup>8</sup> НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 226. № 226.

<sup>9</sup> Здесь и далее повторяющиеся стихи опущены.

<sup>10</sup> Вятский фольклор. Народный календарь / Под ред. А. А. Ивановой. Котельнич, 1995. № 683.

<sup>11</sup> НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 226. № 154.

<sup>12</sup> ФА СыктГУ РФ (рукописный фонд) 13-VI, № 8.

<sup>13</sup> ФА СыктГУ АФ 0816-26.

<sup>14</sup> ФА СыктГУ АФ 0816-26.

<sup>15</sup> НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 226. № 213.

<sup>16</sup> ФА СыктГУ РФ 13-VI-6.

<sup>17</sup> ФА СыктГУ РФ 13-VI-13.

<sup>18</sup> НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 226. № 208.

<sup>19</sup> Формула «каша масляная» встречается в плясовых текстах Архангельской обл.: см., например: ФА СыктГУ АФ 0828-41.

<sup>20</sup> НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 226. № 276.

<sup>21</sup> НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 226. Л. 39-40.

<sup>22</sup> Там же. Л. 40.

<sup>23</sup> ФА СыктГУ РФ 13-VI-15.

<sup>24</sup> НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 226. № 209.

<sup>25</sup> НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 226. № 233.

<sup>26</sup> НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 226. № 282.

<sup>27</sup> НА Коми НЦ. Ф. 2. Оп. 5. Д. 209а. Л. 3.

*М. Сулейменова, Г. Кузбакова*

### **Казахский жетыген: традиции и инновации национального и общетюркского культурного наследия**

Выступления культурологов, историков, этнологов, языковедов, политологов, востоковедов, представителей СМИ и НПО в информационном пространстве массмедиа выражают тревогу, что глобализация — характерная черта времени — чревата нежелательной унификацией, подрывающей основы бытия каждого народа, а также того многообразия мира, которое является двигателем всеобщего прогресса. Широкая экспансия информационного влияния влечет за собой нивелирование национальной идентичности.

Аксиомой становится утверждение, согласно которому последствия глобализации могут быть разрушительными для народов постсоветского пространства, период независимости которых составляет младенческий возраст по сравнению с крупными влиятельными державами.

Как отмечается в современных аналитических исследованиях, существует закономерность — чем интенсивнее объединяется мир, тем активнее народы отстаивают свое национальное и культурное своеобразие, полагая, что выжить в глобальном мире можно, если крепче держаться своих корней<sup>1</sup>. Актуальность проблемы сохранения в условиях глобализации национальной идентичности Казахстана в этой связи трудно переоценить.

Культура казахов выступает в качестве структурообразующей основы развития этноса, обеспечивая обществу целостность и способность к устойчивому развитию. Задача выживания этнической культуры и сохранения национальной идентичности успешна в том случае, если в современном казахском социуме будут соблюдены определенные условия. К ним относятся освоение нынешними поколениями лучших традиций, духовно-нравственных ценностей и идеалов казахского народа, глубокое знание природы традиционного казахского народного творчества, инновационный характер деятельности образовательных и культурных учреждений по реконструкции традиционных форм народного творчества в современной социокультурной среде.

Кроме того, говоря о развитии казахской культуры, необходимо осознавать, что возрождение традиционного народного творчества, родного языка и религии является необходимым процессом, обеспечивающим многообразие и уникальность и казахстанской, и мировой культур.

Проблема самосохранения казахской традиционной культуры представляет важность не только для самих казахов, но и для всех тюркских народов. Современный казахский язык на 90 % идентичен языку древнетюркского периода, поэтому казахские язык и культура сохранили в себе коды общетюркского культурного наследия<sup>2</sup>.

Будучи прямым наследником культуры тюркской кочевой цивилизации, казахи, жившие вплоть до начала прошлого века в условиях кочевничества, несмотря на коренные изменения условий жизни в современную эпоху, смог-



ли сохранить основы своей духовной культуры. Прекрасным и сокровенным наследием этой культуры является традиционная музыка, насчитывающая тысячи образцов самого разнообразного по видам и жанрам музыкального и музыкально-поэтического творчества.

Общеизвестна любовь казахского народа к музыкальному творчеству. Особенно дороги сердцу казаха домбра и кобыз. Расцвет домбровой и кобызовой музыки приходится на XVIII–XIX вв. Наиболее полно он воплотился в творчестве Курмангазы, Даулеткерейя, Таттимбета, Ыхласа, Казангапа, Дины Нурпеисовой, Байжигита, а также многих других. Наследие этой блестящей плеяды выдающихся исполнителей и композиторов традиционного инструментального искусства составляет не только золотой фонд музыкальной культуры казахов, но и является вкладом в мировую музыкальную культуру.

Что же предшествовало подъему казахской инструментальной музыки? Ведь ничто не появляется на пустом месте, а подъему и расцвету предшествуют долгие периоды культурного этногенеза, накопления опыта и его усовершенствования.

Как известно, казахский этнос сформировался на рубеже XV–XVI вв. и, безусловно, унаследовал и культуру предшествующих веков — эпохи кочевых протоказахских племен, уходящих своими корнями в VI–VIII вв. (Тюркский каганат), а также культуру древних тюрков — саков и гуннов<sup>3</sup>.

Исторически обусловленная устная традиция существования номадической культуры донесла до нас музыкально-поэтическое и инструментальное искусство наших предков. Однако в этом богатом наследии сведения о тех или иных древних музыкальных инструментах и их бытовании носят неполный, фрагментарный характер. Еще в 1990-х гг. древние казахские инструменты в большей мере являлись достоянием музеев и частных коллекций. Их можно было видеть скорее в иллюстрациях книг, журналов и альбомов различных издательств, нежели живыми, звучащими свидетелями далеких времен.

Деятельность и научные изыскания выдающегося ученого, фольклориста Болат Сарыбаева (1927–1984) положили начало изучению древних казахских музыкальных инструментов. Учитывая политические и культурные реалии того времени, можно констатировать, что Б. Сарыбаев проявил удивительное чутье и прозорливость по спасению народного достояния от забвения. Его научные публикации и деятельность по собиранию казахских древних музыкальных инструментов имеют значение научного подвига, не понятного до конца его современниками. В этой связи картина исторических исследований фольклора того времени предстает далеко не безобидной. Сама идея исторической и культурной общности тюрков — «пантюркизма» — в его время была неприемлемой, не приветствовалась властью и обществом, которые вольно или невольно потворствовали третированию и осмеянию результатов его деятельности, что послужило причиной его раннего ухода из жизни<sup>4</sup>.

Казахские музыкальные инструменты — *домбра, кобыз, сыбызгы, саз-сырнай, ускирик, камыс-сырнай, кос-сырнай, жельбуаз, каурсын-сыр-*

най, шан-кобыз и многие другие — имеют разный характер звучания, что обусловлено разнообразием строения и приемов звукоизвлечения. В качестве материалов при их изготовлении использовались как природные элементы (глина, камыш, тростник, дерево, серебро и др.), так и различные части животных (кость, копыта, рога, конский волос, шкуры, внутренности, перья и кости птиц). Рассмотрим подробнее казахский *жетыген* как часть национального и общетюркского культурного наследия, семантику его возникновения, традиции и инновации его функционирования в современном музыкальном пространстве.

*Жетыген* — семиструнный щипковый инструмент (хордофон), история возникновения которого окутана тайной. Слово «жетыген» является современным названием, на что обращал внимание Б. Сарыбаев<sup>5</sup>. В прошлом зафиксированы другие названия, такие как «етиге», «етиган», «ятага», «джатыган», «жетикан». Вследствие толкования корня этих слов как «семь» принято переводить название инструмента как «семь струн». О семи струнах повествует овеянная печалью казахская легенда о происхождении инструмента. «В глубокой древности было у одного старика семь сыновей. Однажды, во время джута, смерть унесла их всех. После смерти первого сына старик, натянув на кусок выдолбленного дерева струну, играет кюй-тач “Карагым” — “Родной мой”, после смерти второго отец, натягивая вторую струну, играет кюй “Канат сынды” — “Сломанные крылья”, следующим погибшим сыновьям посвящены кюй “От сонер” — “Погасло пламя”, “Бакыт кошты” — “Счастье ушло”, “Кун тутылды” — “Солнце затмилось”, “Ай курыды” — “Исчезла Луна”, после смерти седьмого сына Старик натягивает струну и играет плач по всем сыновьям “Жети баламан айрылып, куса болдым” — “Потеряв семь сыновей, стал слепым”»<sup>6</sup>. Таким образом, рождение *жетыгена* связано «с глобальной катастрофой, когда уходят близкие, исчезает дуполярность мира, гаснет огонь жизни, уходит земное счастье, исчезают Солнце и Луна, и Космос становится непроявленным и безжизненным»<sup>7</sup>. Как видно, морфологическими средствами в легенде выступают небесные светила Солнце и Луна — важнейшие категории тенгрианства. Сакральное число «семь» — символ жизни. Создание инструмента с семью струнами выступает как единственный способ противостояния крушению мирового порядка и хаосу, после чего вибрации дадут толчок зарождению нового цикла жизни. Идея реинкарнации, широко известная в буддизме, характерна также и для традиционного мировоззрения казахов, ибо жизнь мыслится как вечный круговорот проявленного и непроявленного бытия.

В описаниях этнографов XVIII в. *жетыген* известен как «лежащая арфа», которая бытовала в южной части Сибири. У тюрков Южной Сибири и поныне существуют хакасский и шорский «шатхан», а также алтайский «чадаган». Эти названия имеют только один перевод — «лежащий инструмент», то есть «лежащая арфа». В этой связи и казахский «жетыген», или «жатыкан», можно перевести и как «лежащая арфа»<sup>8</sup>.

Инструмент представлял собой ящик прямоугольной формы с семью струнами, что подтверждают сохранившиеся экземпляры XIX в. У родственных народов — хакасов, тувинцев, монголов наблюдается аналогичное строение инструмента, хотя и с небольшими изменениями относительно длины, ширины и количества струн. Древняя традиция изготовления инструмента «под себя» имеет место и сейчас, когда каждый исполнитель при сохранении принципа формы ищет, добавляет и воплощает в свой инструмент свой идеал, то есть участвует в обряде созидания Вселенной.

В древности на *жетыгене* играли перед охотой, задабривая духов для привлечения удачи, и в погребальном обряде, обращаясь к тем же духам о счастливом пути души. Применяли в своей практике этот инструмент и тюркские поэты-сказители, воспевая славные подвиги батыров.

Приемы игры на *жетыгене* чрезвычайно разнообразны. Основной прием — щипком. Если одновременно со щипком одной рукой производить вибрацию за подставкой, получался прием **микронтонирования**. Подобный прием применялся в древности в исполнительской традиции на домбре — как в стилях *төкпе*, так и *шертпе*.

Бытование *жетыгена* у казахов к XX в. находилось на грани исчезновения. В 1960-е гг. инструмент был восстановлен Б. Сарыбаевым по рассказам аксакалов и архивным материалам — свидетельствам европейских и русских путешественников. Что касается строения инструмента, то *жетыген* в настоящее время представляет собой усовершенствованную модель по сравнению с фольклорной. Традиционное изготовление предполагает выдалбливание из цельного куска дерева, что связано с табу на разрушение живой природы, а следовательно, с сакральными свойствами музыкальных инструментов. Аналогично изготавливались домбра, кобыз, частично *сыбызгы*.

Следует отметить, что по классификации хордофонов Центральной Азии С. Утегалиевой по типу струн на «полумузыкальные», «музыкальные» и «элитарные» *жетыген* относится к последним<sup>9</sup>. Традиционное изготовление инструмента предполагает натуральные жильные струны, что не получило признания среди современных носителей традиции. Исполнители в настоящее время используют комбинированные — витые шелковые, бинарные (крученые) и металлические струны. Таким образом, *жетыген* в отношении изготовления струн претерпел эволюцию.

Динамика возрождения *жетыгена* в казахской культуре обозначилась в области музыкального образования, о чем свидетельствует создание наряду с другими фольклорными инструментами класса *жетыгена* в ведущих республиканских музыкальных образовательных учреждениях — в Казахской национальной консерватории им. Курмангазы (Алматы), Республиканской средней специализированной музыкальной школе для одаренных детей им. Байсеитовой, Республиканской средней специализированной музыкальной школе для одаренных детей им. Жубанова, Казахском национальном университете искусств (Астана).

Что касается изготовления *жетыгена*, то последнее десятилетие отмечено интересом к инструменту мастеров-изготовителей, в частности таких, как Нурлан Абдрахманов, Жолаушы Турдыгулов и др.<sup>10</sup>

В сложившихся в течение XX в. социально-исторических условиях произошло прерывание преемственности в исполнительстве на *жетыгене*, поэтому перед носителями жетыгенной традиции в Казахстане **проблема репертуара** встала очень остро (см. о системно-этнофоническом методе исследования музыкальных инструментов<sup>11</sup>).

Исполнительство на *жетыгене* в настоящее время в музыкальной культуре Казахстана занимает более скромное место, нежели исполнительское искусство на широко распространенных домбре и кобызе. Тем не менее оно представлено двумя направлениями — традиционным фольклорным и так называемой *реконструкцией*<sup>12</sup>.

Традиционное фольклорное исполнительство включает в себя сольное исполнение переложений квинтовых домбровых кюев восточно-казахстанской традиции *шертпе*, представленных творчеством отдельных исполнителей, и возникшее в 1970-х гг. ансамблевое музицирование. Наибольшую известность в республике получили фольклорно-этнографические ансамбли «Сазген сазы», «Алькисса», «Отрар сазы» (Алматы); Фольклорный ансамбль (Астана); Оркестр казахских народных инструментов «Нарын» (Атырау) и др.<sup>13</sup>

С начала XXI в. в бытовании *жетыгена*, как и других традиционных музыкальных инструментов, переплетаются три пласта музыки — академической, традиционной, а также рок-музыки, что прослеживается как в исполнительстве, так и в сфере композиторского творчества.

В направлении *реконструкции* древнетюркской музыки методом синтеза ритмических и мелодических моделей фольклора родственных казахам народов — киргизов, монголов, алтайцев и др. работает известный композитор, ученик и последователь Б. Сарыбаева, мультиинструменталист, исполнитель традиционной музыки тюркских народов Едилъ Хусаинов<sup>14</sup>.

Творчество музыканта ознаменовало значительный вклад в возрождение традиции игры на *жетыгене* в Казахстане, что в определенной степени решает и проблему репертуара. Это сольное исполнительство, сказительство (горловое пение) с аккомпанементом на *жетыгене*, а также обогащение исполнительских приемов (бряцание, техника гитарной игры, аккордовая техника), работа в различных жанрах неакадемической музыки — фольклор, фольк-джаз и фольк-рок<sup>15</sup>. *Жетыген* в творчестве Е. Хусаинова представлен в системе фольклор–композитор (апеллирование к каноническим интонационным и ритмическим моделям) как в сольной, так и в ансамблевой практике современной музыки<sup>16</sup>.

Помимо реконструкции произведений в стиле традиционной музыки у Е. Хусаинова есть и **инновации**: вокально-инструментальные композиции в стиле фольк-рок — «Булбул заман» для солирующих народных инструментов — *жетыгена*, *шанкобыза*, *саз-сырная*, *сыбызгы* и инструментального

состава (ритм-гитара, бас-гитара, клавишные, ударная установка), горловое пение *каргыра*, слова народные; «Казағым елім-ай» для *жетыгена* в сопровождении синтезатора, горловое пение *каргыра*, слова народные; «Айтыс XV и XXI веков» для *жетыгена*, горлового пения *хомей*; «Туран-Иран» для *жетыгена*, *шанкобыза*, персидской гармонике, *ная*, барабанов, горлового пения *каргыра*, вокала ориентального типа.

Музыкальная идея композиции «Булбул заман» заключается в синтезе архаичных тембров как элементов раннефольклорного пласта с приемами рок-музыки, где типичными морфологическими средствами выступают мелодика, ритм, форма, экспрессивная образно-эмоциональная сфера. В партии *жетыгена*, включенного в общее звучание по типу «ансамбль солистов», в солирующем эпизоде помимо приема щипком используется несвойственное традиционной манере игры бряцание, что сближает его с гитарой — атрибутом рок-музыки. Создание тембрового контраста выполняет в данном случае драматургическую и формообразующую функции. Кроме того, соло *жетыгена* бряцанием приходится на кульминацию<sup>17</sup>.

«Казағым елім-ай» — яркий пример реконструированного произведения, где сказительство горловым пением, жетыгенный аккомпанемент с использованием характерных канонических ритмических и ладовых элементов, а также исполнительских приемов идентифицируются общетюркской аудиторией как исконно национальные<sup>18</sup>.

Интересную по замыслу композицию, являющую развитие жанра эпического сказительства, представляет собой «Айтыс XV и XXI веков». XV в. олицетворяют в произведении вопросы великого казахского философа и поэта, время жизни которого относится к периоду образования казахской нации, Асана Кайгы. XXI в. символизирует ответы, сочиненные современным казахским поэтом Шомишпаем Сариевым. Основу композиции составляет форма традиционного айтыса философского содержания, где подняты проблемы пути развития казахов как нации. В качестве вопросов звучит подлинный текст А. Кайгы, исполняемый хомеем, соло. В качестве ответов — куплеты поэзии Ш. Сариева в исполнении вокально-инструментальной рок-группы. *Жетыген*, задавая ритм и характер, выступает в дуэте с солистом и составляет драматургический контраст коллективному звучанию рок-группы<sup>19</sup>.

Замысел композиции «Туран-Иран» задуман как отображение идеи взаимоотношения персидской и тюркской культур. Драматургия бесконфликтного типа произведения решена через контраст звуковых миров на уровне тембров, ритма, фактуры, образной сферы с последовательными этапами сопоставления, развития, напластования и синтеза. Тюркский мир представлен полифонией мелодических линий *жетыгена*, *шанкобыза*, горлового пения *каргыра*, иранский — персидской гармоникой, *наем*, ориентальным вокалом и ударными. Средством изображения иранского мира выступает ритмичность и тотальное звуковое остинато, ассоциирующееся с медитативным состоянием, в отличие от тюркского, характеризующегося модальной ритми-

кой. Последняя представляет специфику инструментальных культур тюркских народов<sup>20</sup>.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что мудрость нынешнего поколения состояла бы в том, чтобы сохранить богатейшее инструментальное наследие наших предков, возродить его к жизни и сделать древние казахские музыкальные инструменты достоянием мировой музыкальной культуры<sup>21</sup>. Древние казахские музыкальные инструменты, в числе которых и *жетыген*, как часть древней тюркской цивилизации, — по значимости для культуры этноса стоят в одном ряду с руническими письменами, петроглифами и каменными изваяниями. Они несут информацию о тенгрианстве, тотемизме, шаманизме, пространственно-временной модели мира номадов<sup>22</sup>.

*Жетыген* наряду с другими казахскими народными инструментами, воссоздавая атмосферу архаики, органично становится частью этнокультурной идентичности казахов. Возрождение *жетыгена*, как и других музыкальных инструментов, в Казахстане неразрывно связано с подъемом его на новую ступень развития современной традиционной культуры, что проявляется во взаимодействии архаичных фольклорных форм с направлениями современной музыки. В возвращении *жетыгена* в современную культуру Казахстана особая роль принадлежит ученому Б. Сарыбаеву и исполнителю и композитору Е. Хусаинову. Последний являет собой тип музыканта, деятельность и творческое кредо которого отвечает этнокультурной идентичности казахов.

---

<sup>1</sup> Утешева А. Наука самосохранения // Континент. Алматы, 2011. № 9–10 (56–57).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Мухамбетова А. Музыкальные инструменты в казахской культуре // Аманов Б., Мухамбетова А. Казахская традиционная музыка и XX век. Алматы, 2002.

<sup>4</sup> Хусаинов Е. Древнее инструментальное наследие казахов // Женщины: Восток–Запад. Алматы, 2002. № 3.

<sup>5</sup> Сарыбаев Б. Казахские музыкальные инструменты. Алма-Ата, 1978.

<sup>6</sup> Там же. 1. С. 106–107.

<sup>7</sup> Каракузова Ж. К., Хасанов М. Ш. Космос казахской культуры. Алматы, 1993.

<sup>8</sup> Хусаинов Е. Древнее инструментальное наследие казахов.

<sup>9</sup> Утегалиева С. Хордофоны Центральной Азии: опыт классификации. // Духовное развитие общества: музыка и наука. Алматы, 2002.

<sup>10</sup> Хусаинов Е. Древнее инструментальное наследие казахов.

<sup>11</sup> Мацеевский И. В. Формирование системно-этнофонического метода в органиологии и методы изучения фольклора. Л., 1983.

<sup>12</sup> Кузбакова Г. National product. Алматы, 2010. № 3.

<sup>13</sup> Каракузова Ж. К., Хасанов М. Ш. Космос казахской культуры.

<sup>14</sup> Хусаинов Е. Древнее инструментальное наследие казахов; Кузбакова Г. Жетыген в современной музыкальной культуре у казахов. Абакан, 2007.

Е. Хусаинов (род. в 1955 г.), выпускник Алма-Атинской государственной консерватории им. Курмангазы по классу композиции, лауреат и дипломант международных фестивалей традиционной музыки в США, Германии, Австрии, Голландии, Италии, России и др. Виртуоз, один из лучших исполнителей мира на варгане. На Международном фестивале варганной музыки (Норвегия, 2002) избран членом правления Всемирной ассоциации варганистов мира. С авторскими произведениями, а также как солист и участник профессиональных вокально-инструментальных групп «Роксонаки», JCS и «Улытау» Е. Хусаинов

выступал в Вашингтоне на Международном фестивале «Silk Road» (2002), Берлине (2002), Кеннеди-центре, Вашингтон (2005), Карнеги-холле, Нью-Йорк (2005), в зале ЮНЕСКО, Париж (2005), Международной туристической выставке, Лондон (2004), в рамках Дней культуры Казахстана в Австрии (2004), Шанхае (2004) и др. См. о нем: *Кузбакова Г.* Древнее инструментальное наследие в современной музыкальной культуре Казахстана (на примере творчества Е. Хусаинова) // Актуальные проблемы развития искусства в условиях глобализации современного мира. Международная научно-практическая конференция, посвященная 50-летию Казахской национальной академии искусств им. Т. Жургенова. Алматы, 2005.

<sup>15</sup> *Сарыбаев Б.* Казахские музыкальные инструменты.

<sup>16</sup> *Дрожжина М.* Восток–Запад: два типа реконструкции в контексте проблемы композитор–фольклор // Музыкальная культура как национальное и мировое явление. Материалы международной конференции. Новосибирск, 2002.

<sup>17</sup> *Сарыбаев Б.* Казахские музыкальные инструменты.

<sup>18</sup> *Кузбакова Г.* Жетыген в современной музыкальной культуре у казахов.

<sup>19</sup> *Кузбакова Г.* Древнее инструментальное наследие в современной музыкальной культуре Казахстана (на примере творчества Е. Хусаинова).

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> *Хусаинов Е.* Древнее инструментальное наследие казахов.

<sup>22</sup> *Мухамбетова А.* Музыкальные инструменты в казахской культуре // *Аманов Б., Мухамбетова А.* Казахская традиционная музыка и XX век. Алматы, 2002.

*А. Ф. Терентьев*

## **Из истории изучения традиций ижемских коми Ямала**

Ижемцы — этнографическая группа коми, которая сформировалась к XVI–XVIII вв. в основном из выходцев с рек Вымы и Удоры и расселенная по берегам рек Ижмы и Печоры<sup>1</sup>. Основными занятиями ижемцев являлись оленеводство, охота, рыболовство, животноводство. Увеличение населения и потребности оленеводческого хозяйствования в расширении пастбищных угодий обусловили распространение ижемцев за пределы первоначальной территории обитания и расширение ее границ. Экспансия ижемцев осуществлялась в северо-западном и северо-восточном направлениях. В хронологическом отношении этот период относится к середине XIX в. и первой трети XX в. Таким образом, данный период является наиболее значимым этапом в переселении ижемцев на территорию Северного Зауралья<sup>2</sup>. В процессе переселения группы оленеводов стали осваивать тундру в Нижнем Приобье. В результате этого в середине XIX — начале XX в. образовалась обская территориальная группа ижемцев. Причинами переселения исследователи<sup>3</sup> выделяют увеличение численности жителей и перенаселенность Ижмо-Печорского региона, а также бедность и разорение местных жителей.

Основным направлением миграционного потока коми-ижемцев являлись населенные пункты низовьев Оби: Обдорск (Салехард), Шурышкары, Восяково, Кушеват, Овгорт, Мужи.

Переселялись в основном семьями на постоянное место жительства ижемцы из сел Мохча, Злоба, Гам, Ижма, Ластва, Варыш, Бакур.

В середине XIX в. основным центром формирования диаспоры зауральских коми-ижемцев было с. Мужи. Основными связующими звеньями между населенными пунктами были административные, торговые и конфессиональные центры, прежде всего Обдорск и Мужи<sup>4</sup>.

Культура ижемцев Зауралья являлась объектом изучения в течение ряда лет. Первые экспедиции были организованы в 1959-м и 1962 гг. Участниками ее были Н. А. Колегова, Ю. Г. Рочев, Т. И. Жилина — сотрудники ИЯЛИ КФАН СССР. Объектом изучения явились традиции сел Мужи, Шурышкары, Горки, Кушеват. Следующий этап приходился на 1970, 1974, 1976 и 1979 гг. Участниками этих экспедиций были А. К. Микушев, Ю. Г. Рочев, В. М. Кудряшева. Был собран материал в с. Овгорт, Анжигорт, Мужи, Горки, Белоярск, Аксарка, Харсоим, Васяхово, Киеват. Часть собранного материала была опубликована: эпические песни — «Сэро-Евлё», «Семилетний мальчик» и т. д.<sup>5</sup>; сказки — «Старик-дровосек», «Сюдбей», «Черный песец» т. д.<sup>6</sup>; эпические песни: «Раньше жил Сюдбей», «Хозяин Керча-реки», «Большой Марк»<sup>7</sup>; легенды и предания — «Предание о чуди», «Чудские ямы», «Босой Мартин» и т. д.<sup>8</sup>

Интерес к культуре зауральских коми-ижемцев сохраняется и в настоящее время. Следует отметить, что в 2003 г. была организована экспедиция



в Шурышкарский р-н ЯНАО преподавателями и студентами Сыктывкарского государственного университета. Экспедиция проходила в форме полевой диалектологической практики и включала сбор и обработку лингвистического материала.

В 2008 г. была проведена экспедиция, участниками которой были фольклорист СыктГУ В. В. Филиппова и зам. директора Центра дополнительного образования с. Ижма Е. А. Хозяинова. Объектами наблюдений явились традиции с. Мужы, Мужы-Ханты, Харсоим, Восяхово. Собран значительный материал по календарным обрядам, обрядам жизненного цикла, заговорно-заклинательной поэзии, мифологии, молодежной культуре, детскому фольклору и т. д. Большой экспедиционный фольклорно-этнографический материал свидетельствует о тесном взаимодействии культур хантов, ненцев и коми.

Это взаимодействие ярче всего проявляет себя в укладе жизни этих народов, в традиционном природопользовании и в фольклоре. Не стоит забывать, что занятие оленеводством перешло от ненцев и было модернизировано коми, тем самым став актуальным для хантов и манси, перенявших это у коми, переселившихся на Ямал. Как отмечает Л. Н. Жеребцов, жилищные постройки народов ханты и манси являются прямым доказательством взаимодействия коми-зырян и представителей угорской ветви уральской семьи. Вербальная культура этнографической группы коми-ижемцев Зауралья является своеобразным синтезом фольклорных традиций коми, угорских и самодийских народов. В традиции ижемских коми Зауралья сохранились все комплексы, характерные для фольклорной традиции ижемцев Республики Коми. В частности, обряды жизненного цикла, детский фольклор, мифологическая проза и календарные обряды и поэзия. Отметим, что календарная обрядность претерпела большую пластичность, тем самым став некоей многоуровневой системой, состоящей из разностадиальных и разноэтнических элементов. Например, Ильин день в традиции ижемцев совмещает в себе и православие, и архаические особенности проведения ритуальных действий в данный день. Существует у манси праздник Вороний день — 7 апреля — совпадает с православным праздником Благовещения, у коми тоже есть подобный день в календаре — «Куваркан лун» (День вороны). Это свидетельствует о том, что этнические традиции тесно сплетены в одном празднике. Интересен тот факт, что Вороний день и «Куваркан лун» представляют собой мансийско-коми сотворчество, которое проявляется в традиции коми-ижемцев — встречать весну с прилетом птиц и делить год на некоторые периоды «Пёра» («утка пэра, кыйсян пэра»), а также в традиции народа манси олицетворение весны прилетом вороны/ворона (см., например, коми пословица: «Сырчик воис — йи вёрзис»).

Этническая культура коми-ижемцев в ситуации межнациональных контактов тем не менее явилась достаточно устойчивой, непроницаемой. Пассионарность ижемских коми стабильно прослеживается в укладе жизни, национальной одежде и в языке народов ханты и манси.

Таким образом, участниками экспедиций в течение ряда лет был собран богатый фольклорно-этнографический материал. Выявлено много особенностей в проведении обрядов жизненного цикла, собрано большое количество песен, устных рассказов и эпических песен.

---

<sup>1</sup> *Жеребцов Л. Н.* Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. М.: «Наука», 1982. 224 с.

<sup>2</sup> *Повод Н. А.* Коми Северного Зауралья (XIX — пер. четв. XX в.) / Институт проблем освоения севера СОРАН. Новосибирск: «Наука», 2006. 272 с.

<sup>3</sup> *Жеребцов Л. Н.* Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. М.: «Наука», 1982. 224 с.

<sup>4</sup> *Повод Н. А.* Коми Северного Зауралья (XIX — пер. четв. XX в.).

<sup>5</sup> Коми народный эпос. М., 1987.

<sup>6</sup> Коми мойдъяс (коми сказки) / Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1991.

<sup>7</sup> Коми эпические песни и баллады / Сост. А. К. Микушев. Л., 1969.

<sup>8</sup> *Рочев Ю. Г.* Коми легенды и предания. Сыктывкар, 2006.

*Н. В. Марочкина*

## **Этномузыкальное образование в формировании самоидентификации подрастающего поколения**

Настоящая статья посвящена актуальной проблеме отечественной этнопедагогике — формированию самоидентификации личности в общественной культурной среде. Она базируется на собственном опыте в сфере образования на основе русской традиционной культуры в рамках детской музыкальной школы. Формирование этнокультуры — сложный процесс. Одним из его механизмов является внедрение в систему образования и воспитания приемов и методов, накопленных многовековым опытом и заключенных в традиционной культуре. Музыкальный фольклор является одним из самых действенных психолого-педагогических факторов в разработке проблемы этнокультурного воспитания детей, подростков, молодежи. Традиционная народная музыка и манера пения наряду с родным языком — важнейшие составляющие части этнической культуры, которые аккумулируют в себе дух этноса, чувства и переживания людей.

Этнокультурное образовательное поле — это пространство, которое помогает вырастить здоровое думающее поколение. Процесс формирования этнокультуры целесообразно начинать с первых дней жизни в рамках семьи, а за тем продолжать в системе образования, в том числе и в среде музыкальных школ, внедряя в образовательный процесс программы музыкального этнокультурного направления, что нашло отражение и в современном законодательстве в сфере образования и национальной политике. В одном из документов говорится об усилении роли специального этнохудожественного образования в детских музыкальных школах, детских школах искусств (далее — ДМШ/ДШИ)<sup>1</sup>. Следует отметить, что современные образовательные учреждения, в которых осуществляется обучение основам традиционной народной культуры, привлекают к себе все большее количество желающих обучаться.

Этномузыкальное обучение — это специальный вид этнокультурного образования, оно обладает своей спецификой. Современный человек живет в многообразном поликультурном мире, в котором продолжается «однонаправленный иницируемый и чрезвычайно активный процесс воздействия на человека новых форм искусства и массовой культуры, который замещает традиционную культуру на всех значимых для общества уровнях проявления»<sup>2</sup>.

Современные дети растут в музыкальной атмосфере преимущественно массовой европейской музыки. Отсюда возникают **проблемы слуховой адаптации** не только к русской ладово-мелодической системе, но и к другим музыкальным системам, представленным другими народами. Опираясь на наблюдения фольклористов и учитывая собственный творческий, педагогический и материнский опыт, могу утверждать, что дети, которые имели перед собой непосредственный, живой пример старших братьев и сестер,

родителей, дедушек и бабушек, с увлечением певших в бытовой среде или участвовавших в фольклорных ансамблях, зачастую имеют **сформированный этнослух** и всегда выгодно отличаются от детей, воспитываемых современной музыкальной культурой. Проблема детского **восприятия** фольклора в целом, и музыкального фольклорного материала в частности является предметом обсуждений как исследователей, так и педагогов: каким образом создать благоприятную среду для естественного восприятия и функционирования фольклорных произведений в детской среде? Сформировалось мнение, что ключом к пониманию процессов функционирования этнокультуры и эффективного обучения детей с использованием музыкально-поэтических форм и других форм фольклора является развитие так называемого **этнослуха** (И. Земцовский). Этот термин аккумулирует в себе систему звуковых образов, музыкальных архетипов, заложенных в человеке окружающей культурной средой с момента рождения и в процессе социализации. И. Земцовский справедливо отметил, что фактором формирования этнослуха является, среди прочих, «естественная, произвольная и специальная тренированность слуха... звуковой и языковой средой»<sup>3</sup>. Проблема **слуховой адаптации** детей, не обладающих опытом этнослухового восприятия, на первых порах обучения основам традиционной музыки является одной из существенных. Опыт этнослухового восприятия является необходимым и в процессе развития этнотембра<sup>4</sup>.

Преподавателям, воспитывающим детей в этнохудожественном направлении, необходимо выработать методы компенсации этнослуховой недостаточности, которые в свою очередь дадут возможность выстроить необходимый позитивный вектор в процессе формирования этнокультурной самоидентификации. В рамках детских музыкальных школ, школ искусств для успешного формирования этнокультуры необходимо развитие:

– нравственно-этического отношения к пению, присущего исконно народному певческому сознанию (мифологическому, ритуально-обрядовому, бытовому);

– восприятия ансамблевого пения как сотворчества между поющими, основанного на тембральной и интонационной коммуникации.

Автором представленной публикации — в соответствии с новыми образовательными стандартами, на основании федеральных государственных требований к минимуму содержания, структуре и условиям реализации дополнительных предпрофессиональных общеобразовательных программ, на основании педагогического опыта, анализа действующих программ обучения традиционной музыки, аккумуляции опыта преподавателей старшего поколения, работающих в данном направлении, — разработана образовательная программа «Музыкальный фольклор».

Фольклор, будучи явлением синкретичным, требует специфической системы преподавания. Разработанная и уже реализуемая в СПб ДМШ № 34 программа «Музыкальный фольклор» является учебным методическим комплексом, в котором объединяются в единый курс практические и теоретические учебные предметы:

- фольклорный ансамбль;
- музыкальный инструмент;
- народное творчество;
- сольфеджио (этносольфеджио);
- музыкальная литература;
- сольное пение;
- прикладное творчество;
- расшифровка записей народных песен.

В учебно-воспитательном процессе принципиальными являются интеграция всех учебных предметов, межпредметные связи, ориентация на живой опыт передачи фольклора (от опытных старших к младшим, **от детей к детям**), осуществление педагогической деятельности на основе творческого и научно-исследовательского подходов.

Для эффективной реализации образовательной программы мы учитываем следующее:

Методика певческого воспитания детей на фольклорном материале обязательно должна иметь системный характер погружения. В процессе развития голосового аппарата ребенка постепенно формируется естественный открытый певческий звук. Благодаря естественности звуковой организации народных попевок у детей достаточно быстро может быть налажена координация голоса и слуха, что незамедлительно скажется на чистоте интонирования.

Особая исполнительская манера, свойственная традиционному пению, образуется на соединении разговорно-речевой интонации и артикуляции со свободным использованием регистров. Эта характерная черта особенно важна в работе, так как различия у детей между обычной разговорной и вокальной речью очень незначительны, — это помогает быстрому погружению в певческий процесс и приносит эмоциональное удовлетворение ребенку.

Воссоздание традиционной манеры исполнения невозможно без осознания особенностей бытования фольклора. Фольклор всегда связан с определенной обрядовой или бытовой практикой, что сформировало определенный круг жанров. Помня об этом, следует тщательно подходить к отбору репертуара, при этом учитывая возрастные и психофизиологические особенности обучающихся.

Оторванная от обрядовой или бытовой закреплённости, исполненная на сцене, традиционная песня теряет характерные особенности тембра, строя, ритмики. В современном фольклорном ансамбле обрядовая песня прозвучит достоверно в том случае, если постараться смоделировать обрядовую ситуацию. Преподаватель должен всегда учитывать контекст исполнения традиционной песни, объяснять его обучающимся.

Одним из немаловажных аспектов этномузыкального образования является необходимость разработки специального курса сольфеджио на основе народной традиционной музыки. Это обусловлено тем, что музыкальное образование в ДМШ/ДШИ осуществляется исключительно на основе общеевропейской музыкальной системы, основанной на мажоро-минорной ладовой

основе, что является альтернативой традиционному русскому пению. Способы интонирования во многом определяют ладовую структуру напевов, ибо через лад реализуется логическая организация звуковысотной стороны ладового процесса. В русской народной песенной культуре ладо-интонационная основа своеобразна и отлична от западноевропейской. Научить современного городского ребенка интонировать русскую традиционную песню непросто.

Существующие программы по сольфеджио для обучающихся фольклору, ориентированные на европейскую музыкальную культуру, не отвечают потребностям развития слуховых навыков в системе традиционной народной музыкальной культуры. Курс сольфеджио на основе традиционной музыки является сугубо практической дисциплиной, в которой уровень развития музыкального слуха и необходимых навыков может быть достигнут только в результате длительной и систематической тренировки, глубоко продуманной системы занятий, как в классе, так и дома.

Способы и методы освоения произведений фольклора должны сочетать в себе прослушивание в аутентичном исполнении песенных образцов различных локальных традиций, видеопросмотр образцов народной хореографии и работу с нотными и текстовыми расшифровками (для старших классов). При этом в репетиционном процессе пристальное внимание уделяется особенностям местного говора, так как говор — это не искажение литературного языка, а источник живой речи. Диалектное слово — основа для формирования певческой позиции. Дополнительным материалом для работы над диалектом являются сказки, скороговорки, считалки. Диалектные черты присутствуют и в музыкально-стилевых закономерностях, присущих данной традиции. Локально характерными также являются тембровая окраска звука, специфические исполнительские приемы, особенности хореографии и одежды.

Одним из немаловажных аспектов в осуществлении главной цели фольклорного ансамбля — этнографически достоверного воссоздания традиций народной культуры — является понимание закономерностей фольклора и использование их в современном фольклорном исполнительстве. Дети должны понимать механизм передачи традиционной песни. Так, устный характер передачи — одно из наиболее важных свойств фольклора. В процессе исполнения приводится в действие механизм традиционности: исполнение — восприятие — осознание — новое воспроизведение. Чрезвычайно важно учитывать в работе с фольклорным ансамблем свойство вариативности, изменчивости фольклорных явлений напева. Прослушивание всех возможных вариантов напева обогащает слуховой опыт и позволяет использовать его в исполнительской практике.

Чтобы добиться полноценного включения в процесс ансамблевого исполнительства каждого участника коллектива, необходимо использовать формы индивидуальной работы:

– сольное пропевание фрагментов или всей песни темброво и динамически насыщенным звуком;

– пение маленькими группами (по 2–3 человека), где каждый голос хорошо слышен, что поможет детям проявить свои индивидуальные вокальные возможности, почувствовать уверенность.

При этом огромную роль играют динамические качества пения (громкий собранный звук, яркое, открытое, насыщенное обертонами звучание), его активная, направленная подача и тембровые характеристики.

Мы отметили лишь первоочередные задачи, которые необходимо учитывать в образовательном процессе. Несомненно, что внедрение этнопедагогических принципов в систему как общего, так и дополнительного образования является одной из перспективных форм развития отечественной педагогики. Необходимо продолжение комплексных исследований, наблюдений за получаемыми результатами в научной и экспериментально-практической деятельности в сфере детского образования.

В современных условиях система образования должна взять на себя основную функцию **компенсации этнокультурной недостаточности**, существующей в социокультурной среде.

Образовательная программа для ДМШ/ДШИ «Музыкальный фольклор» направлена на гармоничный процесс реализации формирования этнокультуры, этнокультурной самоидентификации подрастающего поколения, учитывающей содержание этнокультурного образовательного поля и принципы педагогической деятельности.

---

<sup>1</sup> Проект концепции развития детских школ искусств в Российской Федерации 29.12.2012. [Электронный ресурс] // Официальный сайт Министерства культуры Российской Федерации. М., 2012. Режим доступа: [http://mkrf.ru/ministerstvo/departament/detail.php?ID=269537&SECTION\\_ID=19546](http://mkrf.ru/ministerstvo/departament/detail.php?ID=269537&SECTION_ID=19546). Загл. с экрана.

<sup>2</sup> Мехнецов А. М. Российский фольклорный союз — десять лет спустя // Фольклор и молодежь. От истоков к современности. М.: Российский фольклорный союз, 2000. С. 31.

<sup>3</sup> Земцовский И. Апология слуха // Музыкальная академия. 2002. № 1. С. 11.

<sup>4</sup> Кривенко Ж. Д. Тембровый подход к обучению народному пению. Автореф. дис. ... кан. пед. наук / 003164766 / 003164766. [Электронный ресурс] / Ж. Д. Кривенко М.: [2008]. Режим доступа: <http://nauka-pedagogika.com/pedagogika-13-00-02/dissertaciya-tembrovyy-podhod-k-obucheniyu-narodnomu-peniyu>. Загл. с экрана.

## Литература

1. Андреева Г. М. Социальная психология // Социология в России: сб. науч. ст. / Под ред. В. А. Ядова. М., 1996.

2. Афанасьева А. Б. Этнокультурное образование в России: теория, история, концептуальные основы. СПб.: Издательство «Университетский образовательный округ Санкт-Петербурга и Ленинградской области», 2009. 296 с.

3. Байтуганов В., Мартынова Т. Хрестоматия народной сибирской песни. Новосибирск: «Книжница», 2001.

4. Волков Г. Н. Этнопедагогика / Учеб. для студ. сред. и высш. пед. учеб. заведений. М.: Издательский центр «Академия», 1999. 168 с.

5. Выготский Л. С. Психология. М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. 1008 с.

6. *Дашкевич В.* Интономика [Электронный ресурс] / Электрон. дан.: В. Дашкевич М.: [199-]. Режим доступа: <http://www.vladimirdashkevich.ru/books/intonomika.doc>. Загл. с экрана.
7. *Жиров М. С.* Региональная система сохранения и развития традиций народной художественной культуры. Белгород, 2003. 310 с.
8. *Земцовский И.* Апология слуха // Музыкальная академия. 2002. № 1.
9. *Мехнецов А. М.* Российский фольклорный союз — десять лет спустя // Фольклор и молодежь. От истоков к современности. М.: Российский фольклорный союз, 2000.
10. *Кривенко Ж. Д.* Тембровый подход к обучению народному пению. Автореф. дис. ... кан. пед. наук / 003164766 / 003164766. [Электронный ресурс] / Ж. Д. Кривенко М.: [2008]. Режим доступа: <http://nauka-pedagogika.com/pedagogika-13-00-02/dissertaciya-tembrovyy-podhod-k-obucheniyu-narodnomu-peniyu>. Загл. с экрана.
11. *Лобанов М. А.* Этносольфеджио. СПб., 1996.
12. *Лобкова Г. В., Захарченко М.* Принцип народности образования: современные проблемы и пути их решения // Этнопедагогика. Теория и практика: материалы XII чтений, посвященных памяти Г. С. Виноградова. Авторские образовательные программы по фольклору / Сост. С. Г. Айвазян. М.: Институт наследия, 2003. С. 15–24.
13. *Мельников М. Н.* Детский фольклор и проблемы народной педагогики // Сибирский фольклор. Новосибирск, 1971. Вып. 2.
14. Проект концепции развития детских школ искусств в Российской Федерации 29.12.2012. [Электронный ресурс] // Официальный сайт Министерства культуры Российской Федерации. М., 2012. Режим доступа: [http://mkrf.ru/ministerstvo/departament/detail.php?ID=269537&SECTION\\_ID=19546](http://mkrf.ru/ministerstvo/departament/detail.php?ID=269537&SECTION_ID=19546). Загл. с экрана.



## Сведения об авторах

- Альмеева Наиля Юнисовна*, кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник сектора фольклора РИИИ, Санкт-Петербург
- Андреева Евгения Доновна*, заведующая сектором живой традиционной культуры РНИИ культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева, Москва
- Байбурин Альберт Каишулович*, доктор исторических наук, профессор, МАЭ РАН, Санкт-Петербург
- Глазунова Наиля Нигматовна*, кандидат искусствоведения, профессор, старший научный сотрудник сектора фольклора РИИИ, Санкт-Петербург
- Некрылова Анна Федоровна*, кандидат искусствоведения, научный сотрудник института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Санкт-Петербург
- Никитина Серафима Евгеньевна*, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института языкознания РАН, Москва
- Нуриева Ирина Муртазовна*, кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник Удмуртского института истории, языка и литературы УдО РАН, Ижевск
- Протанская Елена Сергеевна*, доктор философских наук, профессор СПбГУКИ, Санкт-Петербург
- Ромодин Александр Вадимович*, кандидат искусствоведения, заведующий сектором фольклора РИИИ, Санкт-Петербург
- Станюкович Мария Владимировна*, кандидат исторических наук, заведующий отделом этнографии Австралии, Океании и Индонезии, МАЭ РАН, Санкт-Петербург
- Фишман Ольга Михайловна*, доктор исторических наук, заведующая отделом этнографии Северо-Запада и Прибалтики РЭМ, Санкт-Петербург
- \* \* \*
- Абишева Баян*, магистрант Казахской национальной консерватории, Алма-Аты
- Викторчик Анастасия*, аспирантка Белорусской государственной Академии музыки, Минск
- Камалова Эльвира*, аспирантка Казанской государственной консерватории им. Жиганова
- Крень Екатерина*, аспирантка Белорусской государственной академии музыки, Минск
- Кузбакова Гульнара Жанабергеновна*, канд. иск., ст. преп. Казахского национального университета искусств, Астана
- Марочкина Наталья*, преподаватель Санкт-Петербургской детской музыкальной школы № 34, Санкт-Петербург
- Мусанова Светлана*, аспирантка Сыктывкарского государственного университета, Сыктывкар
- Сулейменова Мадина*, магистрант Казахской государственной академии музыки, Астана
- Терентьев Андрей*, аспирант Сыктывкарского государственного университета, Сыктывкар

## Фольклор и этнокультурная идентичность

Материалы IV Международной Школы  
молодых фольклористов

Редактор В. А. Фролов  
Корректор С. П. Минин  
Верстка: В. А. Фролов

Подписано к печати  
Формат 70x100/16. Бумага «SvetoСору». Гарнитура «Таймс». Тираж 150 экз.  
Усл. печ. л. 11,5

Редакционно-издательский комплекс  
Российского института истории искусств  
190000, Санкт-Петербург, Исаакиевская пл., 5  
(812)314-21-83  
www.artcenter.ru