Казанская государственная консерватория имени Н. Г. Жиганова

На правах рукописи

Гумерова Айсылу Тагировна

ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕВЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ ВОЛГО-КАМЬЯ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX – ПЕРВАЯ ЧЕТВЕРТЬ XXI ВЕКА)

Специальность 5.10.3. Виды искусства

(музыкальное искусство) (искусствоведение)

Диссертация на соискание ученой степени доктора искусствоведения

Научный консультант –

доктор искусствоведения, профессор

А. Л. Маклыгин

Казань – 2026

Оглавление

Введение…….. 5
Глава 1. Историко-культурный контекст формирования традиций православного пения на языках народов Волго-Камья……. 43
1.1 Из истории православного миссионерства ……..... 43
1.2 «Эпоха Н. И. Ильминского» …… 52
1.2.1 О реформе Ильминского …… 52
1.2.2 Инфраструктура школьного и религиозного просвещения … 55
1.3 Музыка в концепции Ильминского ……. 78

Глава 2. С. В. Смоленский и его роль в истории православного пения народов Волго-Камья …….. 88
2.1 Смоленский-универсал: казанские истоки ……..... 88
2.2 С. В. Смоленский и музыкальное просветительство в Волго-Камском регионе ……. 92
2.3 Церковно-певческие переводы …… 108
2.3.1 Технология подготовки переводов …… 110
2.3.2 Письменные источники по православному пению на родных языках…… 127
2.3.3 Внедрение песнопений-переводов в практику …… 139
2.4 Последователи Смоленского …….. 149

Глава 3. Церковно-певческая практика народов Волго-Камья (начало XX – первая четверть XXI века) …… 162
3.1 О формах сохранения православного пения в советский период ……. 162
3.2 Возрождение практики церковного пения на национальных языках (1991–2025 годы): основные вехи и деятели …….. 177
3.2.1 Восстановление церковной жизни ……. 177
3.2.2 Новые переводы церковно-певческой литературы 184
3.2.3 О современных подвижниках этноправославного пения 195
3.3 Особенности бытования церковного пения ……. 203
3.3.1 Среда и условия функционирования: город и село ……. 203
3.3.2 Составы певчих …….. 209
3.3.3 О билингвизме в церковном пении …….. 213
3.3.4 Общенародное пение ……. 216

3.3.5 Способы освоения и передачи певческого материала: от цифири к «цифре» …… 219
3.4 Церковное пение в национальных приходах: вопросы стиля …….. 223
3.4.1 О певческом репертуаре ……. 223
3.4.2 Гласовое пение как синтез региональных певческих традиций …… 231
3.4.2.1 Осмогласие в национальных приходах Среднего Поволжья: соотношение письменных и устных образцов …… 233
3.4.2.2 О вятском варианте осмогласия (на примере певческих традиций удмуртского прихода г. Ижевска) …… 244
3.4.3 Внегласовое пение: о степени соответствия «канону» …… 251
3.4.3.1 «Уставное» пение ……..... 253
3.4.3.2 «Фольклоризованное» пение …….. 255
3.4.3.2.1 О манере пения …… 256
3.4.3.2.2 Ладомелодические метаморфозы: ангемитоника и формы ее проявления в песнопениях … 258

Глава 4. Православные песнопения в фольклоре народов Волго-Камья …….. 272
4.1 Христианство и народная культура: о некоторых путях взаимодействия …… 272
4.2 Внехрамовые контексты бытования церковных песнопений …….. 283
4.3 Православные песнопения в традиционной обрядовой культуре 290
4.3.1 «Трисвятое» и его бытование в похоронно-поминальном обряде ……..... 292
4.3.1.1 Письменные первоисточники «Трисвятого» ……. 299
4.3.1.2 Народные версии «Трисвятого» …… 303
4.3.1.3 «Трисвятое» в духовных стихах …… 325
4.3.2 Пасхальный тропарь «Христос воскресе» в весеннем обрядовом цикле …… 329
Заключение …… 346
Список сокращений и условных обозначений …… 356
Список литературы и источников…….. 357

Приложение I. Нотные примеры……..... 417
Комментарии к нотным примерам……. 508
Приложение II. Певческий репертуар национальных приходов Волго-Камья..... 518
Приложение III. Слогоритмические схемы песнопений……. 529

Приложение IV. Список экспедиций, материалы которых были использованы в работе…… 536
Приложение V. Рукописные источники по истории православного пения народов Волго-Камья..... 540
Приложение VI. Экспедиционные фотоматериалы…….. 544

Введение

Современная православная церковно-певческая культура России включает множество региональных традиций, имеющих свою историю возникновения и бытования. Изучение этих составляющих православного мира – одно из важнейших направлений современного музыковедения, необходимых для формирования целостной картины музыкальной культуры страны.

Особый интерес представляют традиции церковного пения «младохристиан» - народов, оказавшихся в лоне православия сравнительно недавно. К числу таких можно отнести этносы Волго-Камья, охваченные волной христианизации в рамках миссионерско-просветительской деятельности Русской Православной Церкви (далее – РПЦ) в XVI – XIX столетиях, – татары-кряшены[1], марийцы, удмурты, мордва, чуваши. Православная певческая практика этих народов представляет собой уникальный и до сих пор малоизученный феномен – в контексте как региональной, так и шире, отечественной музыкальной культуры.

Расположенный на стыке Европы и Азии регион Волго-Камья (шире – Волго-Уралья) исторически является зоной интенсивного взаимодействия славянских, тюркских и финно-угорских этносов. Динамизм межэтнических и межконфессиональных отношений и, при этом, сохранение взаимопонимания, толерантности между народами – характерные черты этого полиэтнического ареала, во многом определяющие своеобразие традиционной культуры и быта проживающего здесь населения. Особой «лакмусовой бумагой»,

[1] Татары-кряшены или кряшены – этнографическая группа татарского народа, исповедующая православие. Самоназвание «кряшены» закрепилось в конце XIX – начале XX века, до этого времени данную этническую общность определяли как «крещеные татары».

запечатлевающей «следы» межнациональных коммуникативных процессов, является музыкальная культура. В ней особенно четко проявляется история этого взаимодействия, получившего отражение и в местной практике православного богослужебного пения.

Изучение этой области музыкальной культуры Волго-Камья актуально в двух существенных аспектах.

Во-первых, это историко-культурологический аспект. Православное певческое наследие тюркских и финно-угорских народов региона – это не только важнейший пласт их духовной культуры, но и живое свидетельство сложных исторических процессов. С XVI века, а особенно рельефно – в XIX столетии, полиэтническое население региона оказалось в сфере влияния двух мощных миссионерских течений: христианизации, инициированной государством, и исламизации, проводимой местным мусульманским духовенством.

Именно Казанская епархия в этот период стала своеобразной лабораторией, где РПЦ разрабатывала и апробировала свою миссионерскую политику. Центром христианского просветительства явилась Казань, куда были стянуты ключевые интеллектуальные и организационные ресурсы империи. Здесь же была создана и успешно внедрена концепция использования церковного пения на родных языках как инструмента христианизации «иноверцев». Внедрение этой концепции не ограничивалось локальными рамками одного региона. Пройдя апробацию в Среднем Поволжье, она впоследствии получила широкое распространение на восточных окраинах России. Таким образом, Казань стала символическими восточными воротами в расширяющийся православный мир.

Становление духовно-певческих традиций «инородцев» шло одновременно с обновлением мировоззрения и всего уклада жизни населения Волго-Камья. Христианский контекст усиливал контакты с русской культурой; художественное творчество, ранее локализованное в крестьянской среде, в условиях пореформенной России обогащалось просветительскими идеями.

Это вело к преодолению былой изолированности и зарождению светской городской культурной среды[2]. Формирование национальной идентичности малых народов, протекавшее, в том числе, под влиянием указанных факторов, характеризовалось разной ролью православия в этом процессе.

Различной была и степень внутреннего принятия составляющих новой религиозной ритуальности, активно встраиваемой в сложившуюся на протяжении веков культурную парадигму тюркских и финно-угорских народов. Местное население не просто усваивало новые религиозные формы, а переосмысляло их сквозь призму собственных культурных кодов. Изучение этих процессов может дать ключ к пониманию сложной траектории развития этих культур и, в частности, механизмов трансформации канонического православного искусства в инокультурной среде.

Во-вторых, музыкально-стилистический аспект. Особой сферой проявления взаимодействия народного и православного «мирозданий» стала музыкальная культура. Мощным творческим импульсом стало само сочетание церковных мелодий с фонетикой тюркских и финно-угорских языков, рождающее интересный культурный и художественный симбиоз. Кроме того, шло обновление на уровне музыкального мышления: в слуховое сознание народов, веками существовавшее преимущественно в контексте пентатонной

---

[2] XIX век в Казанском крае – это, в целом, время, охваченное реформационными изменениями. В татарском обществе зрели просветительские идеи, шел процесс выработки новой парадигмы национального развития на мировоззренческой основе ислама. Прогрессивные деятели, такие, как Г. Курсави, Ш. Марджани, позже – представители джадидского движения, выступали за преодоление национальной замкнутости, за приобщение татарского народа к достижениям других народов. «Для будущности нашего народа, обеспечения ему возможности управления собственными делами и избавления его вечного гнета на арене жизни, мы нуждаемся в европейских знаниях, просвещении, культуре и промышленности. <…> Умение и просвещение можно брать везде, где оно есть. Знания и просвещение не знают ни национальных, ни языковых границ», – пишет татарский мыслитель Марджани (Цит. по: *Абдуллин Я. Г.* Марджани и его место в истории общественной мысли // Марджани: ученый, мыслитель, просветитель: Сб. статей. Казань: Татарское книжное издательство, 1990. С. 17.).

В этой связи, влияние на волжско-камских «инородцев» русского этнокультурного компонента нельзя считать только результатом миссионерства. В свою очередь – это часть общего процесса влияния европейской культуры, пришедшей к крещеным народам региона через русскую культуру.

монодии, проникало многоголосное аккордово-гармоническое звучание. Наконец, преимущественно устная форма бытования церковной музыки инициировала привнесение в православное пение самых разных атрибутов фольклора, что привело к возникновению новых стилистических гибридов, существующих лишь в устной практике носителей певческих традиций.

«Национальное» православное пение становилось особым пластом музыкальной культуры всего региона, охватывая не только «инородческую» часть населения. Немало свидетельств тому, как русские прихожане, свободно владеющие языками своих этнических соседей, из-за непонимания церковнославянских текстов предпочитали богослужебное пение на местных – чувашском, марийском и других – языках. Таким образом, новая певческая практика имела воздействие и на русский православный менталитет. Возникали новые ракурсы межэтнического, межконфессионального диалога, в котором функцию сближения, координации его участников выполняла музыка.

Таким образом, в Волго-Камье сформировалась уникальная в своем роде область православного пения. Его изучение способно не только расширить наши знания о музыкальной истории тюркских и финно-угорских народов региона, но и позволить глубже понять многие процессы в их современной духовной и светской жизни.

Вышесказанным обусловлена актуальность избранной темы диссертационного исследования.

Объектом исследования в настоящей работе являются православные певческие традиции тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья (кряшен, марийцев, чувашей, удмуртов) в их историческом развитии – от становления до современного состояния.

Предметом исследования являются историко-культурные условия формирования, специфика бытования и музыкально-стилистические особенности православного пения в регионе.

Хронологические рамки исследования охватывают период со второй половины XIX века до настоящего времени. Это позволяет проследить

историю развития православной певческой культуры народов Волго-Камья, начиная от момента зарождения региональных певческих практик на национальных языках, через повсеместное распространение в регионе и функционирование в условиях колоссальных социокультурных перемен и потрясений XX столетия, вплоть до актуальных форм бытования на современном этапе.

Территориальные рамки исследования охватывают историко-культурную область Волго-Камья, которая является местом компактного проживания тюркских и финно-угорских этносов, охваченных процессом христианизации. Первоначально, в XVI столетии, в церковно-административном отношении вся эта обширная территория входила в состав Казанской епархии[3], в дальнейшем границы епархии неоднократно менялись, и данное пространство делили между собой Казанская, отчасти Вятская, Симбирская, Самарская, Уфимская епархии[4]. На современном этапе рассматриваемый регион охватывает территорию четырех республик – Татарстана, Марий Эл, Чувашии, Удмуртии, в которых церковное пение на родных языках продолжает в той или иной степени сохраняться до сегодняшнего дня, являясь важной частью духовной культуры регионов и самобытным пластом всего православного певческого искусства России.

Цель данной работы – исследовать и представить православную певческую культуру тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья как особый феномен, отражающий сложное взаимодействие социокультурных, этнических и конфессиональных факторов; как музыкальное явление, обладающее в контексте отечественного православного искусства свойствами музыкально-стилистической преемственности и в то же время самобытности.

---

[3] *Богословский Г. К.* Краткий исторический очерк Казанской епархии с приложением биографических сведений о Казанских архипастырях. Казань: Типо-литография М. А. Чирковой, 1892. С. 8.

[4] Территории епархий первоначально не совпадали с границами соответствующих губерний, окончательная их унификация произошла в 1850 г. (*Исхаков Р. Р.* Миссионерство и мусульмане Волго-Камья (последняя треть XVIII – начало XX в.). Казань: Татарское книжное издательство, 2011. С. 8).

Поставленная цель потребовала решения следующих **задач**:

1) проанализировать исторические условия зарождения и распространения практики православного пения у народов Волго-Камья, а именно:

– дать краткую характеристику истории христианизации местного населения, с акцентом на смене парадигмы миссионерства, имевшей принципиальное значение для формирования церковно-певческих традиций в «инородческой» среде;

– показать основные направления миссионерской деятельности РПЦ во второй половине XIX – начале XX века, определившие развитие богослужебного пения на родных языках народов Волго-Камья;

– рассмотреть новаторскую систему христианского просвещения Н. И. Ильминского как фактор, стимулировавший новые процессы в церковно-певческой практике региона;

2) раскрыть значимость казанского периода жизни и деятельности С. В. Смоленского (1848–1909), расширить представления о его концепции православного музыкального просвещения, реализующейся по отношению ко всем тюркским и финно-угорским народам Волго-Камья;

3) выполнить анализ дореволюционных письменных нотных источников, дающих представление о начальном этапе православного пения на языках народов Волго-Камья;

4) на основе сведений, полученных автором в ходе полевых исследований, реконструировать советский период истории православного пения в регионе, выявить латентные формы функционирования и сохранения певческой практики;

5) на основе систематизации разрозненных источников и эмпирических данных охарактеризовать процесс возрождения церковно-певческих традиций на национальных языках после 1991 года и дать оценку их современного состояния;

6) на основе анализа экспедиционных записей православного пения, собранных автором, их сопоставления с дошедшими до настоящего времени дореволюционными нотированными богослужебно-певческими образцами определить степень сохранности песнопений и выявить общие стилевые особенности церковного интонирования народов Волго-Камья на современном этапе;

7) установить механизмы воздействия фольклорной интонационности на церковные песнопения в рамках богослужебного и внебогослужебного бытования, раскрыть особенности функционирования песнопений вне храма и выявить их стилевое своеобразие.

Материалом исследования послужил комплекс музыкальных, документальных и нарративных источников: дореволюционные цифирные церковно-певческие сборники на татарском, чувашском, марийском, удмуртском языках, подготовленные в рамках православной миссионерской деятельности РПЦ в регионе; рукописные нотные источники этого времени, хранящиеся в архивных и библиотечных фондах; аудио- видеозаписи православного пения народов Волго-Камья, являющиеся результатом собирательской деятельности автора, также полученные в ходе музыкально-этнографических экспедиций, организованных Фольклорно-этнографическим кабинетом Казанской государственной консерватории имени Н. Г. Жиганова (Приложение IV); звукозаписи богослужений, сделанные автором в различных храмах исследуемого региона; образцы православных песнопений, опубликованные в фольклорных сборниках по песенным традициям Волго-Камья[5]; фотоматериалы, экспедиционные записи и дневники, стенограммы бесед с носителями певческой традиции.

---

[5] *Альмеева Н. Ю.* Песни татар-кряшен. Вып. 1. Пестречинская (примешинская) группа / Под общ. ред. И. И. Земцовского; сост. Н. Ю. Альмеева. СПб: Казань: РИИИ, 2007. 310 с.; *Альмеева Н. Ю.* Песни татар-кряшен. Вып. 2. Молькеевская группа / Под общ. ред. И. И. Земцовского. СПб., Казань: РИИИ, 2012. 472 с.; *Вершинина Е. Б., Владыкина Т. Г.* Песни южных удмуртов. Вып. 3. Ижевск: Удмуртский институт языка и литературы УрО РАН, 2014. 381 с.; *Нуриева И. М.* Песни завятских удмуртов / Науч. ред. Т. Г. Владыкина. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. 331 с. (Удмуртский фольклор. Вып. 2).

Степень научной разработанности темы. В русскоязычной научной литературе, посвященной отечественному православно-певческому искусству, сложилась многолетняя традиция ассоциировать данную область музыкальной культуры исключительно с русской духовной музыкой. Практика церковного пения, имеющая место в культуре других народов, крещеных в значительно более поздний период, чем восточные славяне, на протяжении долгого времени оставалась на периферии исследовательского интереса и до настоящего времени в научных работах представлена довольно скупо. В этой связи уместно говорить о недостаточной изученности этой области православного музыкального мира, в том числе, церковно-певческой практики тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья.

Научный интерес к православно-певческим традициям народов, населяющих территорию Волго-Камья, шире – Волго-Уралья, начинает проявляться в начале 2000-х гг. Наиболее изученным представляется дореволюционный период истории православного пения «инородцев», связанный с деятельностью выдающегося деятеля отечественной музыкальной культуры С. В. Смоленского, стоявшего у истоков формирования практики церковного пения на их языках. Последние десятилетия отмечены повышенным интересом к его многогранной подвижнической деятельности. Появляются фундаментальные исследования, раскрывшие его личность во всей широте и объеме. Прежде всего, следует выделить книги из серии «Русская духовная музыка в документах и материалах»[6], открывшие для

[6] Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. IV. Смоленский С. В. Воспоминания: Казань, Москва, Петербург / Подгот. текста, вступ. ст. и коммент.: Н. И. Кабанова, науч. ред.: М. П. Рахманова М.: Языки русской культуры, 2002. 688 с.; Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. VI, кн. 1. С. В. Смоленский и его корреспонденты. Переписка с С. Д. Шереметевым и К. П. Победоносцевым / подгот. текста, вступ. ст., коммент. М. П. Рахманова; науч. конс. А. А. Наумов. М.: Языки русской культуры 2008. 824 с.; Эпистолярное наследие С. В. Смоленского. Переписка с С. А. Рачинским, 1883–1902 / Сост., вступ. ст., комм. Н. Кабанова, М. Рахманова; науч. конс. А. Наумов. М.: Изд. дом ЯСК, 2018. 844 с; Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. VIII. А. В. Никольский и хоровое движение в России в начале XX века. Кн. 1: Литературно-музыкальное наследие А. В. Никольского / Научн. ред. С. Г. Зверева, подгот. текста, вступ. ст. и комментарии С. Г. Зверевой, А. В. Лебедевой-Емелиной и Н. А. Потемкиной. М.: Изд.

широкой научной общественности богатейшее эпистолярное наследие музыканта, значительную часть которого составляют воспоминания, письма казанского периода, раскрывающие становление его личности, формирование педагогических подходов, некоторые факты его участия в языковой адаптации церковных песнопений для народов Поволжья и, в целом, его роль в истории отечественного церковно-певческого искусства. Важным вкладом в «науку о Смоленском», освещающим его деятельность в Казани, стали труды В. Д. Булгакова, Е. В. Порфирьевой, Л. Т. Файзрахмановой[7].

Церковно-певческая практика народов Среднего Поволжья и участие в ее формировании Смоленского впервые было рассмотрено А. Л. Маклыгиным[8]. В своей монографии автор представляет духовно-певческое искусство марийцев и чувашей как одну из предпосылок формирования и становления национального музыкального профессионализма в регионе. Целый ряд трудов исследователя раскрывает разные грани музыкально-переводческой деятельности С. В. Смоленского, связанной с адаптацией церковных партитур для пения на языках этих народов[9].

дом ЯСК, 2017. 958 с.; Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. VIII. А. В. Никольский и хоровое движение в России в начале XX века. Кн. 2: Хоровые съезды, общества, курсы / Науч. ред. С. Г. Зверева; подгот. текстов, вступит. ст. и коммент. С. Г. Зверевой, А. В. Лебедевой-Емелиной; науч. консультант А. А. Наумов; лит. ред. А. В. Наумов. М.: Издательский Дом ЯСК, 2022. 1136 с.

[7] *Булгаков Д. В.* Общественно-педагогическая деятельность и научно-педагогические взгляды С. В. Смоленского (1848–1909): автореф. дис. … канд. пед. наук. Казань, 1990. 17 с.; *Булгаков Д. В.* Развитие хорового образования в России второй половины XIX – XX веков: автореферат дис. ... докт. пед. наук. Казань, 2002. 35 с.; *Порфирьева Е. В.* Музыкальное образование в Казани (конец XVIII – начало XX века). Казань: Казанская гос. консерватория, 2014. 246 с.; *Файзрахманова Л. Т.* Становление и развитие музыкально-педагогического образования в Татарстане: XIX – XX вв.: автореф. дис. ... докт. пед. наук. Казань, 2013. 38 с.

[8] *Маклыгин А. Л.* Музыкальные культуры Среднего Поволжья: Становление профессионализма. Казань: Казанская гос. консерватория, 2000. 309 с.

[9] Среди них: *Маклыгин А. Л.* Духовное пение мари и чувашей: возвращение к древнерусскому опыту // Русская музыка в полиэтническом контексте: материалы Международной научной конференции, Казань, 27–28 октября 2011 г. Казань: Казанская гос. консерватория, 2012. С. 256–270; *Маклыгин А. Л.* С. В. Смоленский – музыкальный миссионер // Вестник Санкт-Петербургского университета. Искусствоведение. 2012. № 1. С. 249–254; *Маклыгин А. Л.* С. В. Смоленский и «чувашские партитуры» // Ренессанс Поволжья: конец XIX – начало XX вв. – период духовного возрождения народов : Проблемы

Нельзя не отметить ценность работ М. Г. Кондратьева, в которых показывается роль православного просветительства в рождении чувашской национальной профессиональной музыки[10]. Подняв большой пласт новых архивных материалов, ученый открывает многие неизвестные ранее страницы биографий основоположников чувашской композиторской школы, в том числе, связанные с их церковно-певческой подготовкой в дореволюционных миссионерских учебных заведениях[11].

Область православного пения татар-кряшен впервые была исследована автором данной работы – сначала в кандидатской диссертации, затем в монографии[12]. Результатом дальнейшей разработки выбранной научной проблематики стало данное диссертационное исследование.

В числе музыковедческих работ, содержащих отдельные факты из истории церковного пения народов Волго-Камья, следует назвать статьи А. Р. Симаковой, Ю. Ю. Цыкиной, Е. Г. Штенниковой[13].

художественной культуры Чувашии. Том Выпуск IV. Чебоксары: ЧГИГН, 2008. С. 39–52; *Маклыгин А. Л.* Смоленский как музыкальный просветитель народов Среднего Поволжья // Смоленский и отечественная музыкальная культура: материалы Всероссийской научно-практической конференции, Казань, 16 апреля 2008 г. Казань: Казанская гос. консерватория, 2009. С. 16–25.

[10] *Кондратьев М. Г.* «Чувашские преобразования» И. Я. Яковлева и начало новой истории чувашской музыки // И. Я. Яковлев и проблемы яковлевоведения. Чебоксары: ЧГИГН, 2001. С. 63–100; *Кондратьев М. Г.* Музыкальная составляющая системы Н. И. Ильминского // Н. И. Ильминский и этнокультурное развитие народов Поволжья: материалы Всероссийской научно-практической конференции, Чебоксары, 16 сентября 2022 г. / Сост. и отв. ред. Ю. В. Гусаров, А. П. Долгова. Чебоксары: ЧГИГН, 2022. С. 192–196; *Кондратьев М. Г.* Чувашская музыка: От мифологических времен до становления современного профессионализма. М.: Per Se, 2007. 287 с.

[11] *Кондратьев М. Г.* «Гора золотая…». Федор Павлов и его время. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2016. 398 с.; *Кондратьев М. Г.* Композиторы Воробьевы. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2006. 336 с.; *Кондратьев М. Г.* Степан Максимов: Музыкант-просветитель. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2010. 319 с.

[12] *Ильясова А. Т.* Церковно-певческая практика татар-кряшен: диссер. ... канд. иск. Казань, 2008. 267 с.; *Гумерова А. Т.* Духовно-певческая практика кряшен. Казань: Казанская гос. консерватория; 2015. 260 с.

[13] *Симакова А. Р.* Церковно-певческое искусство Марийского края в конце XIX – начале XX века // Вестник ПСТГУ. Серия V: Вопросы истории и теории христианского искусства. 2023. Вып. 52. С. 88–97; *Цыкина Ю. Ю.* Традиции церковного пения и становление музыкального образования в Марийском крае в дореволюционный период // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 37 (175). С. 133–136;

В деле изучения православного пения народов Волго-Камья большое значение имеют труды, характеризующие историко-культурологический, идеологический контекст формирования новых музыкальных практик. Весьма обширен корпус дореволюционных источников, относящихся к истории христианизации тюркских и финно-угорских народов региона. Обобщающие труды по данной теме принадлежат М. А. Васильеву, А. Ф. Можаровскому, А. Г. Хрусталеву[14]. Первоначально историки сосредоточились на изучении христианизации татар, что было обусловлено хронологическим приоритетом миссионерской работы среди этого народа. Позже, на рубеже XIX – XX веков, в научный оборот вошли исследования по религиозному просвещению и других народов региона. Значительный вклад в эту область внесли труды П. Н. Луппова и Н. В. Никольского, посвященные чувашам и удмуртам[15].

Важными представляются публикации, освещающие деятельность учреждений, составивших неотъемлемую часть общей инфраструктуры миссионерства, выстроенной в регионе. Это работы по истории образовательных организаций – Казанской духовной академии, Казанской учительской (инородческой) семинарии, Центральной крещено-татарской

Штенникова Е. Г. Истоки церковно-певческих традиций Удмуртии // Научный форум: филология, искусствоведение и культурология. 2022. № 5 (59). С. 4–8.

[14] *Васильев М. Г.* Распространение христианства в Казанском крае. Казань: Типография Казанского императорского университета, 1904. 18 с.; *Можаровский А. Ф.* Покорение Казани русской державе и христианству. Казань: Типография и литография М. А. Гладышевой, 1871. 52 с.; *Можаровский А. Ф.* Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 гг. М.: Общество истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1880. 262 с.; *Хрусталев А.* Очерк распространения христианства между инородцами Казанского края // Миссионерский противомусульманский сборник: труды студентов миссионерского противомусульманского отделения при Казанской духовной академии. Вып. V. Казань: Типография Коковиной, 1897. С. 2–16.

[15] *Луппов П. Н.* Материалы к истории христианства у вотяков в первой половине XIX в. Вятка: Губернская типография, 1911. 318 с.; *Луппов П. Н.* Христианство у вотяков в первой половине XIX в. Вятка: Губернская типография, 1911. 642 с.; Луппов П. Н. Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX в. СПб.: Типо-литография М. П. Фроловой, 1899. 333 с.; *Никольский Н. В.* Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI – XVIII веках. Исторический очерк. Казань: Типо-литография императорского университета, 1912. 416 с.; *Никольский Н. В.* Конспект по истории христианского просвещения чуваш. Казань: Центральная типография, 1909. 36 с.

школы, Симбирской чувашской учительской школы, новокрещенских и приходских школ XVIII – первой половине XIX века; организаций, специально учрежденных для реализации государственной идеологии по религиозной унификации населения – Новокрещенской конторы, Православного миссионерского общества, Переводческой комиссии, Братства святителя Гурия и др.[16].

Исследовательский интерес представляют работы деятелей, внесших большой вклад в историю христианского просвещения «инородцев», – сотрудников вышеперечисленных организаций, епархиальных миссионеров, священников, учителей. В них раскрываются методы и принципы просветительской деятельности, сложности пастырской работы среди иноверцев, место церковного пения в миссионерстве[17].

Одним из знаковых фигур в истории тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья во второй половине XIX – начале XX века является Н. И. Ильминский – идеолог, инициатор и организатор реформаторского движения в христианском просветительстве, имеющего решающее значение

---

[16] *Витевский В. Н*. Н. И. Ильминский, директор Казанской учительской семинарии. Казань: Типография Императорского университета, 1892. 64 с.; *Знаменский П. В*. История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870): В 3-х вып. Казань: Типография императорского университета, 1891–1892. 381 с., 593 с., 467 с.; Казанская центральная крещено-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань: Типография В. М. Ключникова 1887. 484 с.; *Малов Е. А.* О Новокрещенской конторе. Казань: Типография Императорского Университета, 1878. 208 с.; *Машанов М. А.* Обзор деятельности Братства Св. Гурия за двадцать пять лет его существования (1867–1892 гг.). Казань: Типография Императорского Университета, 1892. 257 с.; *Никольский А. В.* Православное миссионерское общество. Историческая записка о деятельности общества за истекшее двадцатипятилетие. (1870–1895 гг.). М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1895. 145 с.; *Прокопьев К. П.* Школьное просвещение инородцев Казанского края в XIX веке до введения просветительской системы Н. И. Ильминского. Казань: Центральная типография, 1905. 30 с.; *Яковлев И. Я.* Краткий очерк Симбирской чувашской учительской школы (По случаю сорокалетия, 1868–1908 гг.). Симбирск: Губернская типография, 1908. 13 с.

[17] Например: *Золотницкий Н. И.* По вопросу о способах образования чуваш. Казань: Губернская типография, 1866. 24 с.; *Малов Е. А.* Миссионерство среди мухаммедан и крещеных татар. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1892. 462 с.; *Малов Е. А.* Приходы старокрещеных и новокрещеных татар Казанской епархии // Православное обозрение.1865. VIII. С. 449; *Тимофеев В. Т.* Поездка в приходы крещеных татар по поводу последних отпадений в магометанство // Православное обозрение. Известия и заметки. 1872. Сентябрь. С. 475–489.

для формирования практики православного пения у христианизированного населения. В трудах Ильминского раскрываются принципы новой просветительской программы, основные педагогические взгляды и методические подходы к ее практической реализации[18]. Многочисленные публикации сподвижников, учеников Ильминского характеризуют особенности организованной им миссионерской деятельности среди «инородцев»[19].

Отдельную группу дореволюционных источников составляют историко-этнографические труды, освещающие аспекты духовной и материальной культуры народов Волго-Камья, в которых внимание уделяется также религиозной жизни местного населения[20].

---

[18] *Ильминский Н. И.* Беседы о народной школе. Казань: Типография Императорского Университета, 1888. 21 с.; *Ильминский Н. И.* О переводе православных христианских книг на инородческие языки. Практические замечания. Казань: Типография Императорского Университета, 1875. 47 с.; *Ильминский Н. И.* О системе просвещения инородцев и о Казанской центральной крещено-татарской школе. Казань: Типография П. В. Щетинкина, 1913. 135 с.; *Ильминский Н. И.* О церковном богослужении на инородческих языках. Казань: Типография Университета 1883. 23 с.; *Ильминский Н. И.* Система народного и в частности инородческого образования в Казанском крае. Казань: Типо-литография И. С. Перова, 1910. 15 с.

[19] *Бобровников Н. А.* Инородческое духовенство и богослужение на инородческих языках в Казанской епархии // Православный собеседник. 1905. Ч. 2. С. 177–181; *Зеленин Д. К.* Н. И. Ильминский и просвещение инородцев (К 10-тилетию со дня смерти Н.И. Ильминского 27 дек. 1901 г.) // Русская школа. 1902. №3. С. 175–194; *Знаменский П. В.* О татарских переводах христианских книг // Русский Архив. 1894. № 10. С. 243–249; *Износков И. А.* Миссионерская деятельность сельского духовенства Казанской епархии. Казань: Типография т-ва Печенкина и К°, 1892. 24 с.; *Прокопьев К. П.* Переводы христианских книг на инородческие языки в первой половине XIX в.: Исторический очерк. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1904. 40 с.; *Рождествин А. С.* Н. И. Ильминский и его система инородческого образования в Казанском крае. Казань: Типо-литография Университета, 1900. 85 с.; *Смоленский С. В.* В защиту просвещения восточно-русских инородцев по системе Николая Ивановича Ильминского. СПб.: Типография Н. И. Скороходова, 1905. 58 с.; *Спасский Н. А.* Просветитель инородцев Казанского края Н. И. Ильминский. Самара: Типография Самар. духов. консистории (Н. А. Жданова), 1900. 376 с.; *Фирсов Н. А.* Инородческое население прежнего Казанского царства и новой России до 1762 года и колонизация Закамских земель. Казань: Типография Императорского университета, 1863. 445 с.; *Чичерина С. В.* У приволжских инородцев: Путевые заметки. СПб.: Типография В. Я. Мильштейна, 1905. 633 с.

[20] *Васильев И. В.* Обозрение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1906. 88 с.; *Гаврилов Б.* Погребальные обычаи и поверья старокрещеных татар деревни Никифоровой Казанской губернии Мамадышского уезда // Известия Казанской епархии. 1874. № 9. С. 250–260; *Машанов М. А.* Заметка о религиозно-нравственном состоянии

Среди работ советского периода, освещающих малоизученные аспекты функционирования православных конфессиональных сообществ в Российской империи, в том числе, народов Поволжья и Приуралья, следует выделить исследования К. К. Васина, Н. И. Воробьева, П. В. Денисова, Н. В. Никольского, С. А. Коробова, Г. Е. Кудряшова, Н. М. Маторина, Н. С. Попова, М. П. Солдаткина и др.[21].

Новый виток интереса к фигуре Ильминского и оценке его просветительской деятельности[22], к истории православной миссии, педагогики

крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. Казань: Университетская типография, 1875. 70 с.; *Одигитриевский Н. Н.* Крещеные татары Казанской губернии. Этнографический очерк. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1895. 66 с.; *Первухин Н. Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз III. Следы языческой древности в образцах произведений устной народной поэзии вотяков (лирических и дидактических) Вятка: Издание Губернского статистического комитета, 1888. 82 с.; *Яковлев Г.* Религиозные обряды черемис. Казань: Православное миссионерское общество, 1887. 87 с.

[21] *Васин К. К.* Просветительство и реализм: К проблеме генезиса социального реализма в марийской литературе: Историко-литературоведческие очерки. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1975. 246 с.; *Воробьев Н. И.* Кряшены и татары. Некоторые данные по сравнительной характеристике быта. Казань: [б. и.], 1929. 12 с.; *Денисов П. В.* Религиозные верования чуваш: Историко-этнографические очерки. Чебоксары: Чувашское Государственное издательство, 1959. 408 с.; *Коробов С. А.* Прошлое марийского народа. Йошкар-Ола: Маркнигоиздат, 1957. 159 с.; *Кудряшов Г. Е.* Динамика полисинкретической религиозности. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 1974. 355 с.; *Маторин Н. М.* Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. Язычество – Ислам – Православие – Сектантство. М.: Безбожник, 1929. 174 с.; *Никольский Н. В.* Конспект по истории народностей Поволжья. Казань: [Б. и.], 1919. 88 с.; *Никольский Н. В.* Сборник исторических материалов о народностях Поволжья. Казань: Типо-литография Казанского университета, 1919. 479 с.; *Попов Н. С.* Православие в Марийском крае. Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 1987. 111 с. и др.

[22] *Иванов В. П.* Реализация системы Н. И. Ильминского и проблема этнической идентичности чувашей // Н. И. Ильминский и этнокультурное развитие народов Поволжья: материалы Всероссийской научно-практической конференции, Чебоксары, 16 сентября 2022 г. Чебоксары: ЧГИГН, 2022. С. 197–212; *Исхаков Р. Р.* Миссионерство и мусульмане Волго-Камья (последняя треть XVIII – начало XX в.). Казань: Татарское книжное изд-во, 2011. 221 с.; *Исхаков Р. Р.* Христианское просвещение и формирование культурно-религиозных институтов татар-кряшен Волго-Уральского региона: последняя треть XVIII – начало XX вв.: дис. ... докт. ист. наук. Казань, 2018. 567 с.; *Исхакова Р. Р.* Педагогическое образование в Казанской губернии в середине XIX – начале XX веков. Казань: Новое знание, 2001. 279 с.; *Колчерин А. С.* Христианизация народов Поволжья. Н. И. Ильминский и православная миссия. М.: РИСИ, 2014. 717 с.; *Колчерин А. С.* Миссионерско-просветительская система Н. И. Ильминского (вторая половина XIX – начало XX в.) в христианизации малых народов Казанского края: автореф. дис. … докт. церк. ист. М., 2014. 40 с.; *Павлова А. Н.* Система Н. И. Ильминского и ее реализация в школьном образовании нерусских народов Востока России: автореф. дис. … канд. ист. наук. Чебоксары, 2002. 27 с.

и христианского просвещения народов Казанского края и соседних регионов отмечен в большом перечне трудов современных исследователей[23]. Эти публикации, основанные на значительном пласте исторических материалов, позволяют расширить представления о миссионерском движении церкви и его влиянии на менталитет и культуру местного населения. Отдельно следует выделить работы, в которых исследован широкий комплекс вопросов, связанных с утверждением христианства в разных регионах Волго-Уралья и его роли в духовной культуре населения[24].

Таким образом, можно говорить о том, что исторические события, инициировавшие зарождение в Волго-Камье уникальных национальных церковно-певческих традиций, достаточно обстоятельно освещены в

---

[23] *Грачев С. В.* Геополитика и просвещение народов Поволжья (60-е годы XIX – начало XX вв.). Саранск: Мордовский государственный педагогический институт им. М. Е. Евсевьева, 2000. 177 с.; *Зайцев А. В.* Христианизация нерусских народов Среднего Поволжья в отечественной историографии: вторая половина XIX – начало XX в.: автореф. дис. … канд. ист. наук. Чебоксары, 2008. 29 с.; И. Я. Яковлев и проблемы яковлевоведения. Чебоксары: Чувашский государственный институт гуманитарных наук, 2001. 144 с.; *Ислаев Ф. Г.* Православные миссионеры в Поволжье. Казань: Татарское книжное издательство, 1999. 128 с.; *Липаков Е. В.* Архипастыри Казанские. 1555–2007. Казань: «Центр инновационных технологий», 2007. 476 с.; Образование и христианское просвещение чувашей Волго-Уралья во второй половине XIX – начале XX века: документы и материалы из фондов Н. И. Ильминского и Казанской учительской семинарии / Сост., авторы вступ. статьи, археогр. предисл., примеч. Г. А. Николаев, Р. Р. Исхаков. Чебоксары: ЧГИГН; Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2023. 496 с.; *Помелов В. Б.* Выдающийся просветитель марийского народа П. П. Глезденев и его миссионерская деятельность в Вятской губернии // Вестник Марийского государственного университета. Серия «Исторические науки. Юридические науки». 2016. Т. 2. № 2 (6). С. 21–28; *Таймасов Л. А.* Православная церковь и христианское просвещение народов Среднего Поволжья во второй половине XIX – начале XX века. Чебоксары: [изд-во Чуваш. ун-та], 2004. 523 с.; *Таймасов Л. А.* Христианское просвещение нерусских народов и этноконфессиональные процессы в Среднем Поволжье в последней четверти XVIII–начале XX в. Чебоксары: Чувашский гос. ун-т, 2004. 502 с.

[24] *Берестова Е. М.* Православная церковь в Удмуртии (вторая половина XIX – начало XX века: Социально-культурная деятельность: монография. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2005. 232 с.; *Козлов Ф. Н.* Православие в Чувашском крае: внутрицерковная ситуация в конце 1910-х–1920-е годы. Чебоксары: Чуваш. кн. изд.-во, 2014. 238 с.; Христианство в истории и культуре Удмуртии: материалы республиканской научно-теоретической конференции, Ижевск, 17 мая 2000 г. / Отв. ред. Ю. А. Щипакин, С. И. Ильинский. Ижевск: Удмуртский ун-т, 2000. 80 с.; *Шумилов Е. Ф.* Православная Удмуртия: история Ижевской и Удмуртской епархии. XX век. Ижевск: Удмурт. ун-т, 1996. 177 с.; *Шумилов Е. Ф.* Христианство в Удмуртии: Цивилизационные процессы и христианское искусство. XVI – нач. XX в. Ижевск: Удмурт. ун-т, 2001. 430 с.

исследовательских трудах. В контексте этой разноплановой и богатой литературы, работы, в которых обращается внимание на функционирование музыки в условиях православной жизни населения региона, занимают незначительное место.

Важные данные о социальной и культурной жизнедеятельности народов Волго-Камья содержатся в работах по материальной и духовной культуре, начавших выходить в 1960-е гг. Особенно ценными, в контексте интересующей нас темы, представляются сведения по обрядовой культуре, религиозным представлениям этносов[25].

К числу значимых для нашей работы следует отнести большой массив трудов, посвященных традиционной музыкальной культуре народов Волго-Камья. Исследования ведущих в изучении музыкально-поэтического фольклора Волго-Уральского региона этномузыкологов – Н. Ю. Альмеевой, Н. И. Бояркина, О. М. Герасимова, М. Г. Кондратьева, И. М. Нуриевой, Л. И. Сарваровой, Е. М. Смирновой позволяют раскрыть разноэтнические культуры в их жанровом и стилевом многообразии[26].

---

[25] *Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. 383 с.; *Корнишина Г. А.* Традиционно-обрядовая культура в системе мордовского этноса: Структура, субъекты, основные компоненты: автореф. дис. ... докт. ист. наук. М., 2001. 34 с.; *Мухаметшин Ю. Г.* Татары-кряшены: Историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 1977. 184 с.; Религиозный синкретизм и традиционная обрядность татар-кряшен Волго-Уралья (XIX – начало XX в.). Сборник материалов и документов / Сост.: Х. З. Багаутдинова, Р. Р. Исхаков. Казань: Изд-во «ЯЗ», Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2015. 324 с.; *Салмин А. К.* Система фольк-религии чувашей. СПб.: Наука, 2007. 605 с.; *Ягафова Е. А.* Религиозные практики этноконфессиональных групп чувашей // Этнографическое обозрение. 2015. № 5. С. 3–18.

[26] Назовем лишь фундаментальные и значимые для нашего исследования работы: *Альмеева Н. Ю.* «Культурные слои» традиционного музыкального сознания (исламо-христианское пограничье в Среднем Поволжье и татарский песенный фольклор) // Записки Восточного отделения российского археологического общества. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 2002. С. 25–34; *Альмеева Н. Ю.* Песенная культура татар-кряшен: жанровая система и многоголосие: дис. ... канд. иск. Ленинград, 1986. 228 с.; *Альмеева Н. Ю.* Финно-угры, тюрки: вопросы этнической идентичности фольклорных мелодий в Волго-Камском регионе // Ежегодник финно-угорских исследований. 2017. Т. 11, № 2. С. 161–168; Бояркин Н. И. Феномен традиционного инструментального многоголосия (на материале мордовской музыки): автореф. дис. … д-ра иск. СПб., 1995. 38 с.; *Герасимов О. М.* К постановке вопроса об этномузыкальных связях елабужских мари и кряшен // Финно-угорский музыкальный фольклор и взаимосвязи с соседними культурами. Таллин: ЭЭСТИ РААМАТ, 1980. С. 267–275; *Герасимов О. М.* Марийский музыкальный

К настоящему времени собраны и опубликованы богатые музыкально-этнографические материалы по всем этносам, представляющим культуру Волго-Камья. К сожалению, за пределами внимания этнографов, нацеленных, прежде всего, на исследование традиционных образцов песенно-инструментального фольклора, оставались музыкальные материалы, связанные с культурой православия. Свою роль сыграла общая установка на подавление религиозной жизни, действовавшая на протяжение более 70 лет в нашей стране. В этих условиях православные песнопения и образцы фольклора, содержащие религиозные образы, сознательно избегались как в публикациях, так и в экспедиционной работе. Борьба представителей власти с любыми проявлениями религиозности могла препятствовать и самому факту их исполнения в присутствии собирателей. В свете вышесказанного, единичные образцы православного пения, получившие отражение в трудах современных этномузыкологов Н. Ю. Альмеевой, Е. Б. Вершининой, Т. Г. Владыкиной, И. М. Нуриевой[27], представляются ценным материалом для нашего исследования: во-первых, сами факты их фиксации являются свидетельством сохранения певческих традиций, несмотря на непростые

фольклор в системе культуры финно-угорского сообщества // Ежегодник финно-угорских исследований. 2017. Т. 11, № 4. С. 184–188; *Кондратьев М. Г.* Чувашская музыка в зеркале параллелей: к проблеме Волго-Уральской музыкальной цивилизации. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 2018. 446 с.; *Кондратьев М. Г.* Чувашская музыка: От мифологических времен до становления современного профессионализма. М.: Per Se, 2007. 287 с.; *Нуриева И. М.* Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов: Проблемы культурного контекста и традиционного мышления. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1999. 272 с.; *Нуриева И. М.* Удмуртская музыкально-песенная традиция: специфика жанрообразования и функционирования: дис. ... докт. иск. М., 2015. 415 с.; *Сарварова Л. И.* Этнический компонент песенной культуры татар-мишарей: вопросы звуковысотной и фактурной организации: дис. … канд. иск. Казань, 2006. 245 с.; *Смирнова Е. М.* Песенная культура кряшен Предкамья: Тюлячинский район Республики Татарстан // Музыка. Искусство, наука, практика. 2021. № 2(34). С. 64–80; *Смирнова Е. М.* Ритмический строй музыкально-поэтического фольклора татар-мусульман Волго-Уралья. Казань: Казанская государственная консерватория, 2008. 576 с.; *Смирнова Е. М.* Формульные напевы в традиции елабужских кряшен // Музыка. Искусство, наука, практика. 2018. № 3(23). С. 43–52.

[27] *Альмеева Н. Ю.* Песни татар-кряшен. Вып. 1. Пестречинская (примешинская) группа; *Альмеева Н. Ю.* Песни татар-кряшен. Вып. 2. Молькеевская группа; *Вершинина Е. Б., Владыкина Т. Г.* Песни южных удмуртов. Вып. 3; *Нуриева И. М*. Песни завятских удмуртов.

периоды гонений на церковь; во-вторых, песнопения, записанные в рамках внецерковного функционирования у кряшен, удмуртов, и снабженные комментариями этнофоров, расширяют представление об этнографических контекстах бытования церковной музыки. Важно отметить и то, что благодаря этим публикациям остались зафиксированными уже исчезающие из активного репертуара напевы, представляющие местные православно-певческие традиции.

Источниковая база. Отправной точкой данного исследования стала систематизация разнородного историко-архивного, публицистического, этнографического материала, включающего как опубликованные, так и рукописные источники, их анализ и введение в музыковедческий обиход.

В числе важнейших следует назвать дореволюционные нотные материалы адаптированной на языки народов Волго-Камья богослужебной музыки. Национальные цифирные певческие сборники, изданные Православным миссионерским обществом, дополнены рукописными нотными источниками, обнаруженными нами в архивных и библиотечных фондах[28]. В этих письменных памятниках зафиксированы музыкальные образцы, используемые на этапе внедрения практики церковного пения в «инородческую» среду Волго-Камья.

Исследование православного пения тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья советского и постсоветского периодов – явления, существующего в условиях преимущественно устной или устно-письменной форм передачи традиции, основывалось, прежде всего, на экспедиционных аудио-видеозаписях богослужений в разных храмах региона, отдельных песнопений в исполнении носителей, устных бесед с певчими, регентами, священнослужителями, зафиксированных автором в 2004–2025 гг.

Была проведена большая работа по поиску документальных источников, содержащих важные для данного исследования исторические сведения и

[28] Подробному обзору этих источников посвящен раздел 2.3.2. настоящей работы.

факты, раскрывающие роль музыки в христианском просвещении иноверцев, имена конкретных деятелей, имевших отношение к языковой адаптации церковных песнопений и внедрения их в практику. Были охвачены отчеты общественных и государственных учреждений (Братства св. Гурия, Православного миссионерского общества и его комитетов в епархиях Волго-Уралья, Переводческой комиссии и др.), епархиальных «инородческих» миссионеров.

Большую ценность представляли источники личного происхождения – воспоминания, письма государственных деятелей, православных просветителей, священнослужителей, представителей школьного религиозного образования. Прежде всего, это исторические источники, хранящиеся в Личном фонде Н. И. Ильминского в Государственном архиве РТ (*ГА РТ. Ф. 968*). Часть этих документов, прежде всего, его переписка с миссионерами, учителями, духовенством, была опубликована еще в дореволюционное время[29], работа в этом направлении ведется и современными исследователями[30]. Данные материалы содержат ценные

[29] *Вениамин* (Благонравов, В. А.). О христианском просвещении инородцев. Переписка архиеп. Вениамина Иркутского с Н. И. Ильминским / [Сост.] К. Харлампович. Казань: Типо-литография Университета, 1904. 40 с.; Ильминский Н. И. Из переписки о применении русского алфавита к инородческим языкам. Казань: Типография Императорского Университета 1883. 47 с.; Ильминский Н. И. Из переписки об удостоении инородцев священнослужительских должностей. Казань: Типография В. М. Ключникова, 1885. 20 с.; Ильминский Н. И. Переписка о трех школах Уфимской губернии: К характеристике инородческих миссионерских школ. Казань: Типография В. М. Ключникова, 1885. 116 с.; Переписка о трех школах Уфимской губернии. К характеристике инородческих миссионерских школ. Казань: Типография В. М. Ключникова, 1885. 116 с.; Письма Н. И. Ильминского к крещеным татарам. Казань: Редакция Православного собеседника, 1896. 212 с.; Письма Н. И. Ильминского к обер-прокурору Святейшего Синода К. П. Победоносцеву. Казань: Редакция Православного собеседника, 1895. 414 с.

[30] Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н. И. Ильминского: сборник документов и материалов / Авт.-сост.: Р. Р. Исхаков, Х. З. Багаутдинова. Казань: Издательство «ЯЗ», 2015. 619 с.; Образование и христианское просвещение чувашей Волго-Уралья во второй половине XIX – начале XX века: документы и материалы из фондов Н. И. Ильминского и Казанской учительской семинарии / Сост., авторы вступ. статьи, археогр. предисл., примеч. Г. А. Николаев, Р. Р. Исхаков. Чебоксары: ЧГИГН; Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2023. 496 с.; Письма кряшен Н. И. Ильминскому: письма народных учителей и православных священнослужителей Н. И. Ильминскому и священнику В. Т. Тимофееву / Ред.-сост.: свящ.

сведения по истории миссии в Казанском крае и за его пределами, знакомство с письмами дает возможность глубже погрузиться в контекст и дух исследуемого исторического периода.

Большой интерес представляют воспоминания и письма сподвижника Ильминского, величайшего чувашского педагога и просветителя И. Я. Яковлева, содержащие ценные сведения по истории христианизации народов Поволжья, прослеживающие путь реализации христианского просвещение чувашского населения и культурной модернизации чувашского общества[31].

В мемуарах и переписке С. В. Смоленского содержится много значимой информации относительно православного музыкального просвещения поволжских «инородцев», в частности, его деятельности в Казанской учительской семинарии, работы по переводу церковно-певческой литературы[32].

Богатая коллекция материалов по истории и культуре народов Поволжья была собрана этнографом А. Н. Никольским. В его фонде, который хранится в Научном архиве Чувашского государственного института гуманитарных наук (*НА ЧГИГН*), содержатся в том числе ценные сведения о переводческой работе над религиозной литературой на чувашском языке.

Д. Сизов. Казань: Логос, 2014. 459 с.; Федосеева Н. А. Письма марийского священника Г. Я. Яковлева директору Казанской учительской семинарии Н. И. Ильминскому // Марийский археографический вестник. 2023. № 33. С. 96–151.

[31] *Яковлев И. Я.* Из переписки. Ч. 2: С думой о народном просвещении. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 1998. 437 с.; *Яковлев И. Я*. Моя жизнь. Воспоминания. М.: Республика, 1997. 696 с.; *Яковлев И. Я.* Письма / Авт. предисл. Г. Н. Плечова, Н. Г. Краснова. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1985. 363 с.

[32] Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. VI, кн. 1. С. В. Смоленский и его корреспонденты. Переписка с С. Д. Шереметевым и К. П. Победоносцевым; Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. IV. Смоленский С. Воспоминания: Казань, Москва, Петербург; Эпистолярное наследие С. В. Смоленского. Переписка с С. А. Рачинским, 1883–1902.

Отдельного внимания заслуживают изданные в разные годы сборники подлинных документов, раскрывающие важные моменты истории народов Волго-Камья[33].

В ходе подготовки исследования были привлечены неопубликованные материалы из фондов региональных и столичных архивов – Национального архива Республики Татарстан, Центральных государственных архивов Удмуртской Республики, Кировской области, Научного архива Чувашского государственного института гуманитарных наук, Российского государственного исторического архива, Отдела рукописей Российской национальной библиотеки, Отдела редких книг и рукописей Научной библиотеки имени Лобачевского и др.

Целенаправленное выявление новых документов по истории православного пения народов Волго-Камья позволяет расширить круг историко-научных источников, в том числе включением периодики, издаваемый церковными и миссионерскими организациями[34]. Публикации на страницах периодической печати во многом отражают позицию и «настроения» духовенства того времени, содержат материалы, помогающие восстановить важные исторические факты.

Таким образом, при подготовке исследования был охвачен достаточно разнородный перечень источников, включающий материалы исторического,

---

[33] *Алексеев И. Е.* Православная миссия в Казанской епархии в конце XIX – начале XX вв. Вып. 1: Статьи и документы по истории православного миссионерства, храмов и монастырей. Казань: [б.и.], 2010. 312 с.; История Татарии в материалах и документах. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1937. 503 с.; Крещение татар: сборник документов. Казань: Издательство «Иман», 2002. 102 с.; Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев. СПб.: Типография товарищества «Обществ. Польза», 1869. 522 с.; Христианское просвещение чувашского народа в оценке духовных лиц: документы и материалы последней трети XIX – первых десятилетий XX вв. / Сост. Ф. Н. Козлов. Чебоксары: Новое время, 2017. 416 с.

[34] В частности, в диссертации были привечены материалы таких изданий, как «Православное обозрение», «Православный собеседник», «Журнал Министерства Народного Просвещения», «Русский вестник», «Вятские епархиальные ведомости», «Известия по Казанской епархии», «Православный Благовестник», «Церковные ведомости», «Инородческое обозрение», Вятские, Уфимские, Симбирские и Самарские епархиальные ведомости.

церковно-миссионерского, этнографического, культурологического, музыкального характера. Каждая из указанных групп раскрывает отдельные аспекты темы, позволяет создать общую картину формирования и функционирования православной певческой культуры у тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья.

Методология и методы исследования. Исследование православной певческой культуры народов Волго-Камья предопределило необходимость применения комплексного подхода, основанного на интеграции методов, используемых в различных областях знаний. В самом широком плане в основу нашей работы положены подходы, сложившиеся в классическом историческом и теоретическом музыкознании, музыкальной медиевистике, историографии, этномузыкологии, а также смежных науках – истории, этнографии, филологии.

Православное пение тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья является частью отечественной церковно-певческой культуры, поэтому настоящая работа опирается на методологические принципы, определяющие исследования в области медиевистики и истории русской духовной музыки таких авторов, как М. В. Бражников, Т. Ф. Владышевская, И. А. Гарднер, Н. С. Гуляницкая, Н. В. Гурьева, И. П. Дабаева, А. В. Лебедева-Емелина, В. М. Металлов, Л. В. Малацай, В. И. Мартынов, А. В. Никольский, Н. Ю. Плотникова, А. В. Преображенский, М. П. Рахманова, С. В. Смоленский, Т. С. Старостина, Н. Д. Успенский, В. Е. Филатова (Гиливеря), С. И. Хватова, О. Е. Шелудякова, И. П. Шеховцова и др.

Несмотря на каноническое единство, характеризующее певческую культуру православного мира, важной ее составляющей является множество региональных певческих традиций. Их существование обусловлено конкретными территориальными, историческими, социокультурными условиями. В числе научных работ, направленных на изучение хоровой и, в том числе, церковно-певческой культуры разных российских регионов, следует назвать исследования П. А. Барковой, Л. В. Брандобовской, А. В. Вальченко, Е. Г. Давыдовой, Е. К. Карелиной, Ю. С. Карпова,

В. Г. Никулина П. А. Павловой, Н. А. Потемкиной, У. В. Сорокиной, Ю. В. Тюряковой, А. А. Укурчинова, В. Е. Филатовой (Гиливеря) и др. Знакомство с этими работами дает представление об общих тенденциях развития церковно-певческой культуры России, о вариативности местных напевов; позволяет рассмотреть локальные в географическом отношении певческие традиции в сравнительном аспекте.

Методологическую значимость для нашей работы имели также исследования по живой певческой культуре старообрядцев Н. Г. Денисова, П. А. Павловой, И. В. Полозовой, Л. Р. Фаттаховой, Т. Г. Федоренко и др., характеризующиеся сочетанием историко-музыкальных и музыкально-этнографических подходов исследования.

Рассмотрение православного пения народов Волго-Камья как части музыкальной культуры региона основано на подходах, выработанных в трудах по региональному музыкознанию, в том числе, этномузыкологии, таких исследователей, как Н. Ю. Альмеева, Н. И. Бояркин, Л. Б. Бояркина, Л. И. Бушуева, О. М. Герасимов, А. Н. Голубкова, В. Р. Дулат-Алеев, М. Г. Кондратьев, Г. М. Макаров, А. Л. Маклыгин, И. М. Нуриева, Е. В. Порфирьева, Л. И. Сарварова, Е. М. Смирнова, Р. А. Чуракова, В. И. Яковлев и ряда других.

Анализ звуковысотной и ритмической организации песнопений производился в соответствии с установками, сформировавшимися в трудах Э. Е. Алексеева, Т. С. Бершадской, Л. В. Бражник, М. Е. Гирфановой, И. И. Земцовского, М. Г. Кондратьева, Ф. А. Рубцова, Ю. Н. Тюлина, Е. М. Смирновой, М. Г. Харлапа, В. Н. Холоповой, Ю Н. Холопова и др., а также в работах, посвященных музыкально-теоретическому осмыслению различных явлений православной певческой культуры (Н. С. Гуляницкая, Н. Г. Денисов, П. А. Павлова, Н. А. Потемкина, Т. А. Старостина, В. Е. Филатова (Гиливеря) и др.).

Исследование православного пения на национальных языках потребовало обращения к филологическим трудам по переводной

христианской литературе для народов Волго-Камья, в которых раскрываются подходы и стратегии переводчиков, определяется роль богослужебной литературы в формировании национальных литературных языков, письменности и собственно словесности. В частности, следует назвать работы Л. А. Абукаевой, Л. М. Ившина, А. В. Камитовой, В. К. Кельмакова, О. Р. Студенцова, Н. А. Федосеевой.

Функционирование церковных песнопений в контексте богослужебного ритуала потребовало обращения к работам из области литургики[35]. Изучение аспектов народной религиозности происходило в русле современных походов к этой теме, предложенных Т. А. Бернштам, В. Е. Владыкиным, Е. Н. Мокшиной, А. К. Салминым, Е. А. Ягафовой и др. При исследовании функционирования православных песнопений в обрядовой культуре мы базировались на основные позиции теории ритуала, использованные в трудах Т. А. Агапкиной, А. К. Байбурина, С. М. Толстой, Н. И. Толстого и др. При выявлении механизмов взаимодействия православной и фольклорной певческих традиций, приводящих к интонационным трансформациям церковных напевов, были использованы аналитические методики, предложенные в работах М. А. Енговатовой, Е. И. Исмагиловой (Жимулевой), Е. А. Калининой, Н. В. Леоновой, С. В. Подрезовой, Е. А. Черновой и др.

Изучение церковно-певческой культуры региона в процессе ее развития и стремление к ее контекстуальному рассмотрению потребовало применения историко-хронологического, проблемного-хронологического *методов*, позволивших высветить особенности разных этапов формирования певческих практик. Поиск, систематизация многочисленных исторических источников –

---

[35] Всенощное бдение и Литургия: Разъяснение церковного богослужения. М.: Издательский Совет РПЦ, 2006. 288 с.; *Дебольский Г. С.* Православная церковь в ее таинствах, богослужении, обрядах и требах. М.: Отчий дом, 1994. 536 с.; *Неаполитанский А*. Церковный Устав в таблицах, показывающий весь порядок церковных служб рядовых и все особенности праздничных служб в течение времени года. М.: Международный издательский центр православной литературы, 1994. 140 с.; *Никольский К. Т.* Пособие к изучению устава богослужения Православной Церкви. СПб.: Синодальная типография, 1907. 902 с.

архивных материалов, периодики, эпистолярного и мемуарного наследия рассматриваемого исторического периода были реализованы с использованием методов источниковедческой эвристики, источниковедческого анализа. Выявление стилистического своеобразия православного пения тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья вызвало необходимость применения музыкально-теоретического, сравнительного, историко-типологического методов анализа. В исследовании реализуется также метод двойного сравнения, когда словесные тексты и напевы «устных» песнопений сопоставляются как с их письменными источниками, так и между собой. В связи с необходимостью восстановления исторической цепи в развитии церковно-певческой культуры региона в разных политических и социокультурных условиях был привлечен метод ретроспективной реконструкции.

Преобладание устной формы бытования православного пения на современном этапе потребовало обращения к приемам сбора, фиксации и анализа материала, разработанных музыкальной фольклористикой. Во время полевых исследований был использован метод включенного наблюдения, позволяющий осуществить аудио- и видеозаписи церковного пения во время богослужений, ознакомиться с письменными и печатными источниками, использующимися в певческой практике конкретного прихода, проследить естественную среду бытования песнопений.

Научная новизна диссертации заключается в следующем:

1. Создано первое специальное исследование, посвященное православной певческой культуре тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья, в котором эта певческая традиция показана как историко-культурный и музыкально-стилистический феномен, как уникальный пласт духовного наследия региона.

2. Предлагается диахроническая модель изучения певческих традиций христианизированных народов Волго-Камья, в рамках которой их генезис и эволюция рассматриваются в историческом, социокультурном и

конфессиональном контексте. Это позволяет выявить основные пути развития православных певческих практик на всем протяжении их исторического существования – от момента возникновения до сегодняшнего дня.

3. Впервые комплексно изучаются и обобщаются значительные по объему экспедиционные материалы, анализ которых позволяет отразить современное состояние национальных православно-певческих практик. Обращение к экспедиционным записям православного пения народов Волго-Камья, сделанным в конце XX – начале XXI века, актуализирует невостребованные ранее результаты полевых исследований в регионе.

4. На основе сравнительного анализа дореволюционных нотированных песнопений на национальных языках и их современных устных версий выявляются разные стили церковного пения у тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья, являющие собой результат «жизни» песнопений и, в целом, духовно-музыкальных практик в условиях социокультурных и идеологических ~~и~~зменений.

5. Впервые в отечественном музыкознании широко, с охватом всего разноэтнического материала региона, рассматривается вопрос проникновения православных песнопений в традиционную фольклорную среду: определяется круг подобных песнопений и их функции в новом контексте, устанавливаются предпосылки и механизмы формирования их народных версий.

6. В научный обиход музыкознания вводится обширный корпус сведений из различных рукописных и опубликованных источников, раскрывающих важные аспекты истории православного пения народов Волго-Камья.

Положения, выносимые на защиту:

1. Православное пение тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья в контексте российского церковно-певческого искусства предстает как самостоятельное историко-культурное и музыкальное явление, сформировавшееся в условиях полиэтнического региона.

2. Православно-музыкальное миссионерство среди полиэтнического «инородческого» населения региона осуществлялось по общему «сценарию», но на практике реализовывалось у разных народов по-разному и отличалось своими результатами: степень принятия новой веры и церковного пения как части своей этнической культуры имели разные градации, обусловленные комплексом исторических, географических, социокультурных, мировоззренческих и прочих факторов.

3. Развитие певческой традиции в регионе шло по пути адаптации, а не механического заимствования, что привело к возникновению устойчивых локальных стилей церковного пения, являющих собой органичный синтез канонических основ и элементов фольклора.

4. Влияние фольклорной традиции на церковное пение носит многовекторный характер: оно обнаруживается как в самих музыкальных образцах (в виде разных форм модификации звуковысотной, ритмической, структурной организации песнопений и их вербальных текстов), так и в особенностях исполнения, включая певческий состав, манеру пения, тембровую характеристику звучания.

5. На современном этапе церковно-певческая практика народов Волго-Камья представляет собой совокупность этнических певческих традиций, отличающихся не только языковыми характеристиками вербальных текстов, но и стилистическим обликом, способами освоения и передачи певческого репертуара, формами бытования песнопений.

6. Закрепление и функционирование образцов православного пения в тюркском и финно-угорском фольклоре порождает синкретический культурный комплекс, характеризующийся взаимодействием разнородных по своему этническому происхождению певческих традиций.

7. В современном быту крещеных народов Волго-Камья сохраняются народные духовные стихи с включением текстов церковных молитв, исполняемые во время похоронно-поминальных обрядов, религиозных праздников.

Теоретическая значимость исследования имеет несколько ракурсов. В работе осуществлен комплексный охват изучаемой церковно-певческой культуры региона, включающий такие вопросы, как история ее формирования, формы бытования, стилистическое своеобразие, современное состояние. Теоретические положения в работе опираются на расширенную исследовательскую базу посредством введения в научный обиход нового фактологического и музыкального материала. Материалы диссертации могут быть использованы при создании обобщающих трудов по истории музыкальной культуры тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья, для дальнейших исследований по истории православного музыкального миссионерства среди народов России. В диссертации выстроен алгоритм исследования региональной церковно-певческой традиции, который может быть применен к изучению других локальных практик, в особенности имеющих место у христианизированных относительно недавно неславянских народов. Выдвинутые научные положения представляют базу для дальнейшего детального и всестороннего изучения фольклорного бытования православных песнопений и текстов у народов Волго-Уральской географической зоны.

Практическая ценность определяется введением в научный оборот невостребованных и неизвестных ранее источников. Материалы и результаты исследования могут быть использованы в учебных курсах по истории отечественной музыкальной культуры, музыкальному краеведению, музыкальному фольклору народов Волго-Камья, а также помогут исследователям и практикам в области богослужебного пения.

Достоверность и обоснованность результатов исследования обеспечиваются: 1) опорой на обширный корпус печатных и рукописных источников XIX – начала XX века и на труды современных авторов; 2) использованием научно-методологического аппарата, соответствующего целям и задачам настоящей диссертации; 3) привлечением большого объема экспедиционных материалов, объективно отражающих современное состояние исследуемой певческой практики.

Апробация положений и выводов диссертации осуществлялась на всех этапах ее подготовки и реализовывалась в опубликовании научных статей и выступлениях с докладами на конференциях различного уровня.

Основные результаты исследования нашли отражение в 30 публикациях, включая 1 монографию и 15 статей в изданиях, включенных в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертации на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук.

Среди научных и научно-практических конференций упомянем следующие: Международная научная конференция «II Чтения памяти С. В. Смоленского: Хоровое искусство и современность», Казань, 8–10 октября 2014 г. / Казанская государственная консерватория имени Н. Г. Жиганова (тема доклада – «С. В. Смоленский и три практики церковно-певческих переводов»); Международная научная конференция «Музыка как национальный мир искусства», Казань, Казань, 23–25 апреля 2015 г. / Казанская государственная консерватория имени Н. Г. Жиганова (тема доклада – «Духовная музыка кряшен и чувашей в контексте межкультурных коммуникаций»); XXVI Международные научные чтения памяти Л. С. Мухаринской (1906–1987), Минск, 4–7 апреля 2017 г. / Белорусская государственная академия музыки (тема доклада – «Церковное пение татар-кряшен в аспекте взаимодействия православной и фольклорной певческих традиций»); Всероссийская научно-практическая конференция «Степан Васильевич Смоленский и русская духовная музыка», Москва, 6–7 марта 2018 г. / Московская государственная консерватория имени П. И. Чайковского (тема доклада – «Православные певческие традиции народов Среднего Поволжья: от С. В. Смоленского до наших дней»); Ежегодный международный научно-творческий симпозиум «Бражниковские чтения–2019: “Средневековое литургическое искусство Новгорода Великого”», Санкт-Петербург, 5–8 ноября 2019 г. / Санкт-Петербургская консерватория (тема доклада – «Из истории православного пения татар-кряшен»); Международная научная конференция

«V Чтения памяти С. В. Смоленского», Казань, 20–22 октября 2020 г. / Казанская государственная консерватория имени Н. Г. Жиганова (тема доклада – «О дореволюционных церковно-певческих переводах для удмуртов»); Международная конференция «Московский Синодальный хор: 300 лет служения Церкви, Отечеству и русской культуре», Москва, 14 апреля 2021 г. / Московская государственная консерватория имени П. И Чайковского (тема доклада – «О роли пения в христианизации удмуртского населения Вятской губернии (вторая половина XIX – начало XX века)»; Международная научно-практическая конференция «Русская церковная музыка рубежа XIX – XX веков. К 150-летнему юбилею С. В. Рахманинова», Москва, 15–16 марта 2023 г. / Московская государственная консерватория имени П. И. Чайковского (тема доклада – «О фольклоризации православных песнопений в традиции татар-кряшен»); XXIII Международная научно-богословская конференция «Богословие и светские науки: традиционные и новые взаимосвязи», Казань, 20–21 ноября 2024 г. / Казанская православная духовная семинария (тема доклада – «Дореволюционные издания православных песнопений с удмуртскими текстами»); Международная научно-практическая конференция «Музыка в диалоге культур. Традиционные музыкальные культуры и современность: Изучение, сохранение, претворение, интерпретация», Казань, 11 декабря 2025 г. / Казанская государственная консерватория имени Н. Г. Жиганова (тема доклада – «Песнопения православного богослужения в похоронных обрядах народов Волго-Камья»).

Основные положения и выводы работы использовались автором при чтении курса лекций по музыкальной культуре народов Среднего Поволжья на регентском отделении Казанской православной духовной семинарии.

Диссертация обсуждалась на заседании кафедры теории и истории музыки Казанской государственной консерватории имени Н. Г. Жиганова 20 февраля 2026 г. и была рекомендована к защите.

Терминология. Многоаспектный характер темы исследования, охватывающей вопросы этнической истории России, православного

миссионерства, церковно-певческой практики, а также комплекс музыкально-исторических, теоретических и этнографических проблем, требует особого подхода к отбору терминов, созданию согласованного и внутренне единого терминологического поля.

В тексте используются понятия, являющиеся устоявшимися для русскоязычных официальных документов, правовых актов и этнографических исследований дореволюционного периода и прочно вошедшие в историографический оборот. В частности, в источниках этого времени широко используется термин *инородец*, которым было принято определять нерусские (неславянские) народы Российской империи[36]. Этимологически термин не нес в себе ничего негативного[37], но в употреблении в литературе второй половины XIX – начала XX века часто отражал пренебрежительное отношение к народам, которые, согласно общепринятой установке времени, находились на более низших ступенях культурного развития. Применялся он и по отношению к населению Волго-Камского региона – татарам, чувашам, черемисам (марийцам), вотякам (удмуртам). В настоящей работе мы посчитали возможным использование терминов «инородцы» и «инородческий», что не предполагает какой-либо оценочности, а служит инструментом для общего обозначения соответствующих народов. Это решение обусловлено, прежде

---

[36] Впервые на законодательном уровне термин «инородцы» был утвержден в «Уставе об управлении инородцев» 1822 г., составленным М. М. Сперанским. Согласно документу в категорию «инородцев» были включены некоторые малочисленные народы Сибири, кочевое население степных районов Казахстана и Средней Азии, имевшие особый правовой статус. В последующем этот термин получил достаточно широкое употребление и охватывал всех подданных Российской империи «неславянского племени».

[37] Частица «инъ» в древнерусском языке изначально употреблялась в значении «один» (как в слове «иносельники», обозначавшем совместно живущих людей), со временем она стала выражать «некоторый», «другой», «какой-то» («иноплеменник», «иностранник», «иноземец») (*Конев А. Ю.* «Инородцы» Российской империи: к истории возникновения понятия // Теория и практика общественного развития. 2014. № 13. С. 117). Исследователи также отмечают, что в средневековой русской книжности термин использовался «для обозначения отсутствия либо нарушения кровного родства в противоположность сродству / единородству. Он не нес смысловой нагрузки, связанной с отличиями по принадлежности к какому-либо этносу или государству» (Там же. С. 118). В словаре В. И. Даля 1881 г. слово «инородец» толкуется как «уроженец другого, чужого племени или народа» (*Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: И–О. Т. 4. СПб., М.: М. О. Вольф, 1881, С. 44).

всего, соображениями исторической корректности, принятыми в академической литературе. Кроме того, в современном языке отсутствует емкий и нейтральный термин, который бы отражал деление этносов на русские и нерусские. Определение «нерусские народы», часто применяемое современными авторами, на наш взгляд, является спорным.

Для обозначения населения, принявшего православие и наделенного особым социальным статусом, в документах XVI – начала XVIII века использовался термин *новокрещены*. В контексте нашей работы за этим понятием сохранилось указание только на конфессиональную принадлежность.

Отдельного внимания требует использование термина *национальный*. Еще с советских времен в отечественной историографии сохранилась традиция применять определение «национальное» ко всем культурным явлениям, кроме русского. В основе такой интерпретации лежало желание подчеркнуть этническую специфику ряда объектов художественного пространства по отношению к культуре основного, титульного народа государства. Осознавая логическую некорректность данной терминологической традиции, обусловленной доктриной советского строительства «новых социалистических культур», мы посчитали возможным применение этого термина в нашей работе для дифференциации художественных культурных практик тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья в постсоветское время. В частности, в работе можно встретить такие выражения, как «национальные языки», определяющее языки этих народов, «национальные приходы», характеризующиеся соответствующим этническим составом прихожан и проведением церковных богослужений с использованием родных для паствы языков. Под понятием «национальные православно-певческие традиции», используемого нами, предполагаются певческие практики тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья, связанные с интонированием богослужебных христианских текстов на родных и церковнославянском языках.

Требует уточнения и применение некоторых понятий музыкального порядка. К ним относится термин *напев*, используемый и в музыковедческом дискурсе, и в современной литургической практике. В широком смысле под напевом подразумевается мелодия, на которую интонируется тот или иной текст, в том числе, богослужебный (например, «напев Трисвятого»). При обращении к гласовым песнопениям термин «напев» приобретает более узкое значение – как мелодия, на которую распеваются молитвословия конкретного жанра (тропарный напев, стихирный напев). Необходимо также прокомментировать термины *напев и распев*[38]. Термином «распев» обозначаются мелодии, принадлежащие киевскому, греческому, болгарскому и др. распевам и их сокращенным вариантам. Мелодии местного происхождения, в том числе монастырские, определяются как «напевы» (по трактовке И. А. Гарднера). В работе встречается аутентичный термин, используемый в клиросной практике, – *обычный напев*, происхождение которого принято связывать со смешением «сильно сокращенных и упрощенных мелодий различных роспевов, со включением некоторых мелодий неизвестного происхождения»[39].

При использовании понятий *церковное и богослужебное* пение мы опираемся на подход И. А. Гарднера, согласно которому эти термины могут заменять друг друга, но в то же время имеют определенную «нюансировку»: церковное пение включает то, что «поется в церкви и предназначено только для церкви»[40] (исключающее, к примеру, колядки, духовные стихи христианского содержания), в то время как богослужебное пение может звучать и за пределами храма, к примеру, при совершении священником литии на кладбище. *Православное пение* имеет более широкое значение: охватывает, помимо музыки, звучащей в церкви, песнопения с православными

[38] В исследовательской литературе имеет место разное написание слова – «распев» и «роспев». В нашей работе используется первый вариант, при цитировании сохраняется орфография первоисточника.

[39] *Гарднер И. А.* Богослужебное пение Русской Православной Церкви. Т. 1. С. 120.

[40] Там же. С. 59.

каноническими текстами, исполняемые в самых разных внехрамовых контекстах.

Исследование явлений, вызванных разными формами взаимодействия церковной и фольклорной певческой традиций, потребовало специальных понятий. Под *фольклоризованным пением* в настоящей работе подразумевается православное пение, на уровне интонационности и манеры звукоподачи испытавшее влияние местной народно-песенной традиции. Для обозначения песнопений, получивших внехрамовое бытование (к примеру, домашнее, обрядовое) и обнаруживающих обновление вербального и/или музыкального компонентов, мы используем понятия *народный вариант* или *народная версия*, синонимичные друг другу, и предусматривающие наличие конкретного узнаваемого письменного церковно-певческого «первоисточника», представленного в живой певческой практике с разной степенью обновления.

Масштаб и многоаспектность объекта исследования обусловили целесообразность сознательных **ограничений**. Это относится, в первую очередь, к региональному диапазону, в пределах которого осуществлен сбор и анализ материала исследования. Нами охвачена историко-культурная область Волго-Камья, где наиболее компактно проживает полиэтническое население, испытавшее процессы христианизации в рассматриваемый период. Фокусирование внимания на этой территории, находящейся в относительной близости к центру христианского просвещения – городу Казани, позволяет наглядно показать разные «сценарии» реализации программы христианского просветительства в дореволюционный период (отразившиеся и в принятии инородцами певческой стороны православия), обусловленные множественным этническим, конфессиональным составом, сложным этно- и культурогенезом региона, разными мировоззренческими ориентирами и художественным опытом населяющих его народов. Сочетание специфичных национальных культур и объединяющего их «общего культурного слоя»[41], характерное для

[41] *Кузеев Р. Г.* Народы Среднего Поволжья и Южного Урала: этногенетический взгляд на историю. М.: Наука, 1992. С. 5.

историко-этнографической области Волго-Камья, оправдывает исследовательский интерес к культуре региона. В аспекте темы нашего исследования позволяет равномерно охватить православные певческие традиции этносов-представителей разных языковых групп – финно-угров (марийцы, удмурты), тюрков (татары, чуваши), раскрыть еще одну область явлений культуры данного географического ареала, в котором проявляют себя как общие для всех этносов, так и локальные признаки.

Требуют специальных оговорок и народы, включенные в зону исследования. Объектом рассмотрения становится православное пение тюрков (кряшены, чуваши) и финно-угров (марийцы, удмурты) Волго-Камья. За пределами внимания остается крупная этническая группа региона – мордва, упоминаемая нами лишь в разделах, посвященных характеристике общего историко-культурного контекста (1.1, 1.2, 4.1). Данное ограничение обусловлено особенностями истории православной певческой культуры мордвы, которая, на наш взгляд, имела несколько отличный от основной массы волжско-камских инородцев путь развития.

Согласно исследованиям, элементы христианского культа начали проникать в мордовскую среду раньше, чем к другим народам региона[42]. Связано это было с географическими, экономическими, этнокультурными факторами, в частности, с расселением мордвы среди русских и более тесными хозяйственными и культурными контактами между двумя этносами. К концу XIX столетия бóльшая часть территорий, заселенных мордвой (Нижегородская, Самарская, Симбирская, Пензенская губернии), характеризовалась преобладанием русского населения[43]. Это приводило к активизации процессов обрусения части мордвы и сближению их с русскими, в том числе, в религиозной обрядности. Данное обстоятельство формировало

[42] См., например*: Мокшина Е. Н.* Христианизация морды // Социально-политические науки. 2014. № 3. С. 5.

[43] См.: *Кузеев Р. Г.* Народы Среднего Поволжья и Южного Урала. С. 159–161.

общее представление церковных иерархов и духовенства о мордве как о народе, глубоко интегрированном в русскую культурную и языковую среду.

На особое положение мордвы, по сравнению с другими инородцами, указывают многие дореволюционные авторы. К примеру, ректор Казанской духовной семинарии архимандрит Климент в 1844 году констатирует, что «из числа обращенных в христианство более всего утвержден и наставлен в православие народ мордовский»[44].

Н. А. Бобровников, характеризуя население Казанской губернии, отмечает, что мордва «в культурном отношении выше других инородческих племен, не исключая и татар. Большинство мордвы твердо держится православия»[45]. Представители влиятельных церковных кругов изначально полагали, что, в силу обрусения, необходимости в создании для мордвы специальной литературы и открытии специальных школ нет. Более того, массовая публикация изданий на родных языках, по их мнению, могла бы воспрепятствовать дальнейшей ассимиляции народа. В следствие этого, первоначально, в реестр тюркских и финно-угорских языков, утвержденный для казанской Переводческой комиссии Православного миссионерского общества, «мордовские наречия» не вошли[46]. В результате, появление

---

[44] Цит. по: *Мокшин Н. Ф.* Религиозные верования мордвы. Историко-этнографические очерки. 2-е изд. Саранск: Мордовское книжное издательство, 1998. С. 167.

[45] *Бобровников Н. А.* Инородческое население Казанской губернии: Вып. 1. Татары, вотяки, мордва. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1899. С. 61.

Подобные заявления, по мнению современных исследователей, не в полной мере отражали реальную картину. Принятие мордвой христианства выражалось скорее в формировании синкретических форм верований и обрядов, возникших в процессе контаминации язычества с русским православием. Оставаясь актуальными по сей день, они создают такой симбиоз, который можно определить как «мордовский вариант русского православия» (*Мокшина Е. Н.* Религиозная жизнь мордвы во второй половине XIX – начале XXI века: автореферат дис. ... докт. ист. наук. Чебоксары, 2004. С. 4).

[46] *Исхаков Р. Р.* Православная переводная литература и формирование письменных традиций народов Среднего Поволжья (XIX – начало XX вв.). Казань: АН РТ, 2021. С. 73.

Отразилось это и на развитии школьного просвещения. Первая школа для мордвы, работающая «по системе Ильминского» была открыта лишь в 1883 г. В одном из документов Ильминский пишет: «Инородческих племен в пределах Казанского учебного округа девять: татары, башкиры, киргизы, калмыки, чуваши, черемисы, вотяки, мордва и зыряне. Из них мордва, как наиболее обруселое племя, может заимствовать образование непосредственно из русских училищ» (*ГА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 60. Л. 1*).

религиозной литературы на мокшанском и эрзянском языках, выполненной в соответствии с концепцией Н. И. Ильминского, относится к сравнительно позднему периоду – рубежу 1870-х–1880-х годов[47]. Основная часть литературы выходила на эрзянском наречии, так как большинство мордвы Казанского учебного округа были его носителями. Нотные церковно-певческие сборники для мордвы не были напечатаны, комиссия ограничилась подготовкой издания с вербальными текстами наиболее «употребительных» песнопений[48]. Таким образом, мы не обладаем письменными музыкальными материалами, по которым можно было бы получить представление о церковном пении на мордовском языке в дореволюционный период. Согласно некоторым источникам, переводческая религиозная литература для мордвы, ставшая в дальнейшем хорошим фундаментом для развития национальных письменной и литературной традиций, в церковно-богослужебном и школьном деле не получила широкого распространения[49]. Судя по всему, не закрепилась и практика церковного пения на мордовских языках: ни в дореволюционных, ни в современных источниках мы не обнаружили свидетельств о ее бытовании[50]. Подтверждают данное предположение и результаты наших экспедиционных поездок по мордовским селам Республики Татарстан, во время которых было записано всего несколько образцов церковных песнопений на родном языке. По воспоминаниям старожилов в местных церквях всегда пели на

---

[47] Главными переводчиками стали выпускники Казанской учительской семинарии, учителя мордовской начальной школы при семинарии, ставшие выдающимися мордовскими деятелями – педагог, священник А. Ф. Юртов и этнограф, лингвист, фольклорист М. Е. Евсеев.

[48] Молитвы и церковные песнопения. На эрзянском наречии мордовского языка. Казань: Типография В. Ключникова, 1890. 32 с.

[49] *ГА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 121. Л. 3–4 об.; Д. 150. Л. 147–150.*

[50] Современные исследовательские работы, посвященные церковному пению мордвы, ограничиваются двумя статьями обзорного характера, в которых также не упоминается об использовании мордовского языка на богослужениях. См.*: Бояркина Л. Б.* Христианские хоровые традиции в быту мордовского народа // Бояркина Л.Б. Мордовская музыкальная энциклопедия / Общ. ред. Н. И. Бояркина. Саранск: Морд. кн. изд-во, 2011. С. 365–368; *Киласония Э. Н.* Певческая культура мордвы // Известия по Казанской епархии. 2025. № 1 (34). С. 48–53; *Левштанова Н. С.* Церковно-певческие коллективы Мордовии Зубово-Полянского района, на рубеже XX – XXI вв. // Международный научный журнал «Символ науки». 2024. № 7. С. 56–64.

церковнославянском языке, использование родного языка носило эпизодический характер. На современном этапе в религиозном контексте мордовский язык широко используется в богослужебной практике возникшей в постсоветское время в Мордовии общины Мокшэрзянской протестантской (лютеранской) церкви, в то время как в православных храмах региона службы идут исключительно на церковнославянском языке. Вышесказанное, на наш взгляд, позволяет говорить о том, что православное пение мордвы, формировавшееся преимущественно в условиях русской (церковнославянской) языковой и культурной среды, имело свою историю, свой путь развития. Данная область российской православной культуры, на наш взгляд, может стать объектом отдельных исследований.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, четырех глав, заключения, списков литературы и источников (включающих в себя соответственно 495 и 38 наименований), архивных материалов. Приложения к работе содержат нотные примеры из дореволюционных церковно-певческих сборников, нотации православного пения народов Волго-Камья, большая часть которых выполнена автором диссертации, ритмоформулы песнопений, перечни певческого репертуара ряда национальных приходов, списки экспедиций, материалы которых были использованы в работе, экспедиционные фотоматериалы.

Глава первая
Историко-культурный контекст формирования традиций православного пения на языках народов Волго-Камья

1.1 Из истории православного миссионерства

Покорение Казани в 1552 году и последовавшее за этим присоединение Казанского ханства к Российской империи стало началом истории православного миссионерства на территории восточной части России. Перед царской властью стояла задача конфессиональной унификации новых подданых, создание единого русско-православного государства. «Для одержания окончательной победы над Казанью надлежало русским победить иноверцев, инородцев Казанского края, еще нравственно – мечом духовным, иже есть глагол Божий, победить верою, христианским православием», – писал церковный историк А. Можаровский[51]. Христианизация инородцев началась сразу же после утверждения русского господства на присоединенных землях, а Казань за короткий срок стала главным опорным пунктом движения православия на восток.

История христианизации народов Казанского края растянулась на достаточно длительный период – начиная с середины XVI до начала XX века. Несмотря на общую в своей основе установку, на протяжении трех с лишним столетий методы и подходы православного миссионерства многократно пересматривались. На основании этого исследователи выделяют несколько

[51] *Можаровский А. Ф.* Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 гг. С. 2.

этапов в истории духовного покорения церковью народов Среднего Поволжья[52]:

1) XVI – конец XVIII веков – этап, отмеченный преобладанием принудительных методов обращения в христианство;

2) конец XVIII – середина XIX веков – период спада миссионерской активности, обусловленный политикой веротерпимости Екатерины II;

3) вторая половина XIX – начало XX веков – время преобразований, когда в просветительской практике миссионеров акцентировалось использование родных языков местного населения.

В основу данной периодизации положена смена ключевых принципов и инструментов, направленных на вовлечение населения в лоно новой религии. Наблюдается поступательный переход от принудительных и жестких мер к более мягкой стратегии, учитывавшей этнокультурные особенности региона.

Отправной точкой в процессе христианизации Волго-Камья считается 1555 год, когда была учреждена Казанская епархия во главе с архиепископом Гурием[53]. Программным документом, определившим методы этой деятельности, стала «наказная память», выданная святителю царем и митрополитом Макарием. Данная инструкция, являющаяся ценным историческим источником, отражает осторожную правительственную политику. Опасаясь усугубить непростую ситуацию в недавно присоединенном крае, центральная власть предписывала первым миссионерам делать ставку на мирные средства, такие как материальная

---

[52] В работе мы опираемся на хронологию истории христианизации народов Волго-Камья, предложенную А. Можаровским в 1880 г. и унаследованную Г. Кудряшовым и Л. Шатуновой в 1988 г. (*Можаровский А. Ф.* Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 гг.; *Кудряшов Г. Е.* Православное миссионерство в Среднем Поволжье. С. 48–59).

[53] Осознавая поликонфессиональный характер Казанской епархии и ее значение как форпоста православного миссионерства, церковное руководство целенаправленно ставило во главе ее наиболее подготовленных и инициативных архипастырей. Первые просветители и устроители Казанской епархии – архиепископы Гурий (1555–1563), Герман (1564–1567), сподвижник Гурия архимандрит Варсонофий (1555–1567), чьи личные качества и труды напрямую способствовали укреплению православия в новозавоеванном Казанском крае, были причислены РПЦ к лику святителей.

заинтересованность и разного рода поощрения местного населения: «…которые татаровя учнут к нему (архиепископу. – *А. Г.*) приходити челом ударити, и ему их велети кормити и поити их у себя на дворе квасом же, и медом их поити на загородном дворе, беречь и жаловать их во всем, кротостию с ними говорити. <…> Допускать к священному крещению только таких, которые довольно ясно изъявили убеждение в истине христианской веры и добровольное, сердечное расположение к ней»[54].

Деятельность русских миссионеров была направлена на все инородческие народы Волго-Камья, но степень их охваченности была разной. В особую группу выделялись татары, большая часть которых, в отличие от остальных – языческих – этносов, исповедовала ислам. Мусульманская вера к тому времени достаточно глубоко укоренились в сознании татар, стала основой национальной идентичности, характеризующейся в этот период «неразрывной связанностью <...> религиозных и собственно этнических компонентов»[55]. Соответственно, все, что, связано с исламом и исламской культурой, стало для татар знаком самобытности в пространстве культуры региона.

Для других народов – удмуртов, марийцев, чувашей и мордвы была характерна верность древним, устоявшимся формам верований. Сильны были родовые традиции, проявляющиеся особенно явно в религиозно-духовной сфере. «Деревенская» вера во многом основывалась на мифологических принципах мышления, включающих внутренний психологический страх перед враждебным человеку миром: «нельзя бросить веру и закон старцев своих; <…> невозможно отстать от Кереметя, который в противном случае погубит их от лица живых до одного»[56]. Веками сформированные у местного

---

[54] Цит. по: *Можаровский А. Ф.* Покорение Казани русской державе и христианству. С. 31–33.

[55] *Исхаков Д. М.* Становление татарской нации в XVIII – начале XX века (этнический аспект) // Татары. М.: Наука, 2001. С. 145.

[56] *Луппов П. Н.* Материалы к истории христианства у вотяков в первой половине XIX в. Вятка. С. 56.

полиэтнического населения убеждения и представления о миросоздании создавали ощутимые препятствия для проникновения православия в регион. Таким образм, особенности дохристианских верований народов Волго-Камья требовали более тонкой миссионерской тактики, отсутствовавшей на ранних этапах христианизации.

В целях укрепления миссии в XVII столетии, вслед за Свияжским Успенским монастырем, ставшим «первостепенным центром православного просвещения огромной новой епархии»[57], вблизи Казани были открыты Раифский в честь Грузинской иконы Божией Матери мужской монастырь и Седмиозерная Богородицкая пустынь. Известно, что в число их братии принимали крестившихся татар, чувашей и черемисов[58].

Стратегически важным сообществом для правительства являлась татарская феодальная знать – князья и мурзы. В случае крещения, их включали в число «служилых новокрещен», освобождали от подати, поощряли денежными жалованиями. Они, в свою очередь, должны были содействовать политике государства. Путем предоставления «новокрещеным» льгот и поместных вотчин из земель ясачных крестьян, царская власть стремилась создать антагонизм между крещеными и некрещеными[59].

Смена правительственного курса в религиозной политике в XVII–XVIII веках характеризовалась отходом от стимулирования и переходом к принуждению. Для удержания новообращенных в лоне православной церкви применялся административный нажим, суть которого отражена в официальных документах того времени: нарушителей рекомендуется «…смиряти, в тюрьму сажати и бити» (Список с государевы грамоты о новокрещенных татарах)[60]. Но результаты такого подхода не оправдали

---

[57] *Рощектаев А. В.* Монастыри Свияжска. Казань: Свияжский Богородице-Успенский мужской монастырь, 2013. С. 27

[58] См.: *Рощектаев А.* Путеводитель по святыням Казанской епархии. Казань, 2006. С. 46–51.

[59] См.: *Кузеев Р. Г.* Народы Среднего Поволжья и Южного Урала: этногенетический взгляд на историю. С. 187.

[60] Цит. по: История Татарии в материалах и документах. С. 148–149.

надежды правительства. В первой четверти XVIII века крещеных в Казанской губернии насчитывалось «не более 13,322 душ, тогда как некрещеных было 285,464 душ»[61] (что составляло 4,7 % от общего количества инородческого населения губернии[62]). Приверженность тюркских и финно-угорских народов к православию носила чисто формальный характер. Казанский митрополит Сильвестр в 1729 году писал, что христианский образ жизни у принявших крещение 170 лет назад инородцев никуда не годен, они не умели ни молиться, ни говорить по-русски, не посещали церкви, детей не крестили, продолжали хоронить по своим обычаям[63].

Начиная с эпохи Петра Великого, правящие круги пошли по пути ужесточения законодательства. Инструментами стали как административное давление (указы, подобные изданному в 1713 году для татарских мурз, грозившему некрещеным потерей имений и прав), так и положительное стимулирование. Перспектива лишения социально-экономического статуса способствовала переходу части элиты в христианство и ее последующей интеграции (так возникли дворянские роды татарского происхождения – Карамзины, Аксаковы, Юсуповы и др.[64]). Одновременно для крестившихся вводились значительные льготы, включая трехлетние налоговые и рекрутские каникулы[65].

Переломным в процессе христианизации народов Волго-Камья стало создание в 1731 году Новокрещенской комиссии, которая в 1740 году была

---

[61] Лука Канашевич // Православный собеседник. 1858. Ч. III. С. 233.

[62] См.: *Крайсман Н. В.* Этноконфессиональные аспекты политики Российской империи в первой четверти XVIII в. // Вестник Казанского технологического университета. 2014. Т. 17, № 16. С. 283–287.

[63] *Можаровский А. Ф.* Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 гг. С. 51–52.

Принудительное обращение в христианство зачастую сочеталось с произволом, чинимым государственными и духовными лицами. Характеризуя этот период, Н. Никольский пишет: «Русско-христианский элемент мало заботился о воплощении идеала “святой Руси”» (*Никольский Н. В.* Конспект по истории христианского просвещения чуваш. С. 10).

[64] *Халиков А. Х.* Происхождение татар Поволжья и Приуралья. Казань: Татарское книжное издательство, 1978. С. 154.

[65] *Мухаметшин Ю. Г.* Татары-кряшены: Историко-этнографическое исследование. С. 17.

преобразована в Контору новокрещенских дел. Благодаря ее разветвленному штату проповедников и административных работников инициировался масштабный процесс распространения веры Христовой в регионе. Ее усилиями, в период с 1741 по 1756 год, было приобщено в лоно православия 406 792 человек, в том числе по Казанской епархии – 363 879, по Нижегородской – 9 325 и Оренбургской – 4 999 человек[66]. Результаты были внушительными. Их оборотной стороной стало огромное количество разрушенных мечетей и расселенных мусульманских сел. Епископ Лука (Конашевич), прибывший на казанскую кафедру в 1738 году, вел особую ревностную борьбу с исламом[67], чем вызывал яростное недовольство татарского населения[68].

В целях организации обучения «младохристиан» основам православной веры, начиная с 1730-х годов, открываются «новокрещенские школы» при Свияжском в честь Успения Пресвятой Борогодицы мужском монастыре, в крупных городах – Казани, Цивильске, Царевококшайске, Елабуге[69]. В 1754 году по инициативе епископа Луки все школы были «переведены» в Казань, образуя Казанскую новокрещенскую школу. Набор учащихся в школу носил принудительный характер. Несмотря на длительный срок обучения – девять лет, – система не приносила значимых результатов. Причиной тому был целый ряд факторов: преподавание велось на русском языке, которым дети

---

[66] *Малов Е. А.* О Новокрещенской конторе. С. 202–203.

[67] Этот период православного миссионерства татарскими исследователями характеризуется как «наиболее драматичный этап в насильственном крещении нерусских народов Российской империи» (*Ислаев Ф. Г.* Православные миссионеры в Поволжье. С. 19).

[68] Нарастающая межнациональная и межконфессиональная напряженность в регионе, вызванная, в том числе, линией миссионерской политики епархиальной администрации, в конечном итоге, привела к переводу епископа Луки в 1755 г. в Белгородскую епархию. В 1764 г. была закрыта и сама Новокрещенская Контора.

[69] В архивном источнике читаем: «Для обучения иноверческих детей грамоте и правилам принятия ими Веры, учреждены были в 1735 году четыре школы: в Казани в Федоровском монастыре; в Казанском уезде по Зюрейской дороге в дворцовом селе Елабуге(что ныне уездный город Вятской губернии), третья в Свияжском уезде в г. Цивильске и 4-ая в г. Царевококшайске. В каждой школе полагалось по 30 мальчиков» (*РГИА. Ф. 383. Оп. 7. Д. 6109б. Об учреждении училищ в селениях татар и идолопоклонников. Дело 1847 года. Л. 17об.*)

инородцев не владели; учебный процесс сводился к механическому заучиванию церковных молитв на церковнославянском языке; а педагогические должности занимали церковнослужители, зачастую не имевшие ни малейшего представления о педагогике.

К этому же времени относятся первые попытки использования родных языков инородцев в деле их христианского просвещения. В этой связи необходимо назвать имя будущего митрополита Казанского и Свияжского Вениамина (Пуцек-Григоровича). В 1740-е годы он, являясь ректором Казанской духовной академии, принимал участие в деятельности Конторы новокрещенских дел, ездил по епархии, изучал языки народов Поволжья. В 1760–1770-е годы с его участием была начата работа над созданием письменности волжско-камских народов, результатом чего стало издание первых в истории трех народов грамматик – чувашского (1769), удмуртского (1775), марийского языков (1775)[70].

Одновременно с просветительскими начинаниями духовенства в регионе нарастало противодействие местного населения. Ярким примером сопротивления стала поддержка восстания Пугачева в XVIII веке народами Поволжья, для которых это было не только социальным, но и религиозным протестом. В дальнейшем, в условиях веротерпимости Екатерины II, начался мощный процесс возврата к исламу, принимавший угрожающие для русского самодержавия размеры[71]. Как пишет А. Григорьев, из 31145 крещеных татар готовы были «отпасть в магометанство» 13777 человек[72]. Под влияние

---

[70] Сочинения принадлежащия к грамматике вотскаго языка. СПб.: Императорская Академия наук, 1775. 113 с.; Сочинения принадлежащия к грамматике черемискаго языка. СПб.: Императорская Академия наук, 1775. 136 с.; Сочинения, принадлежащия к грамматике чувашского языка. СПб.: Императорская Академия наук, 1769. 268 с.

[71] Одно из массовых движений по «отпадению» крещеных татар в мусульманство на территории Казанской губернии было зафиксировано в 1866 г. (См.: *Загидуллин И. К.* К вопросу отпадения крещеных татар Казанской губернии в мусульманство 1866 года // Национальный вопрос в Татарии дооктябрьского периода. Казань: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова КНЦ АН СССР, 1990. С. 66–78).

[72] *Григорьев А. Н.* Христианизация нерусских народностей, как один из методов национально-колониальной политики царизма в Татарии (с половины XVI века до февраля 1917 года) // Материалы по истории Татарии. Вып. 1. Казань: Татгосиздат, 1948. С. 257.

мусульманства попадали и другие народы региона, к примеру, удмурты, чуваши, исламизация которых, по мнению исследователей, во многом «проходила под знаком протеста против насильственного крещения»[73].

Развернулось движение за возврат к старой вере среди язычников. Начали организовываться крупные жертвоприношения, к примеру, такие акции были зафиксированы с участием марийцев Казанской, Вятской, Уфимской губерний[74].

В целом, к концу XVIII века интенсивность крещения падает, наступает период затишья. Г. Е. Кудряшов объясняет сокращение миссионерской деятельности воздействием двух групп факторов[75]. Во-первых, на это повлияли внешние условия: политика, проводимая Екатериной II, способствовала секуляризации и утверждению принципов веротерпимости, что вылилось в официальную ликвидацию института миссионерства. Во-вторых, свою роль сыграли внутренние церковные проблемы. К ним историки причисляют нехватку подготовленных проповедников, знающих языки

Аналогичные сведения содержатся и в архивных материалах *ГА РТ*, в частности см. *Ф. 93. Оп. 1. Ед. хр. 308. Л. 2*.

[73] *Салмин А. К.* Система фольк-религии чувашей. С. 23.

К примеру, по подсчетам Н. А. Бобровникова, в течение XIX столетия из 25000 удмуртов Казанской губернии 15000 отатарились (*Бобровников Н. А.* Инородческое население Казанской губернии: Вып. 1. Татары, вотяки, мордва. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1899. С. 47). Влияние татар обнаруживалось не только на конфессиональном уровне, в целом, в губернии общий культурный контекст был татаро-мусульманским: практически в каждой деревне были мечети и медресе, общим языком общения между жителями преимущественно был татарский язык, которым с детства владели представители всех национальностей региона. По свидетельству Бобровникова, удмурты этих мест не просто хорошо знают татарский язык, но и «любят говорить на этом языке, как на языке более образованного народа» (Там же. С. 46).

Массовые эпизоды «отпадения инородцев в магометанство», согласно сведениям С. А. Багина, фиксировались в 1830, 1840, 1865–1866, 1905–1908 гг. (*Багин С. А.* Об отпадении в магометанство крещеных инородцев Казанской епархии и о причинах этого печального явления. Казань: Центральная типография, 1910. С. 3–12). Этим автор объясняет быстрый численный прирост за эти годы татарско-мусульманского населения, пополняющегося за счет чуваш, черемис, мордвы, «уходящих в татары» (Там же. С. 8).

[74] См.: Марийцы. Историко-этнографические очерки: коллективная монография. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2005. С. 223.

[75] *Кудряшов Г. Е.* Православное миссионерство в Среднем Поволжье // История христианизации народов Среднего Поволжья. Чебоксары: ЧГУ, 1988. С. 55.

«иноверцев», пассивность или некомпетентность ряда представителей приходского духовенства.

Массовые случаи возврата крещеных народов к «своей вере» побудили царское правительство и руководство Св. Синода к пересмотру существующего подхода к христианизации[76]. Перед ними встала задача разработки новых, более действенных тактических средств и методик для укрепления позиций православия среди «нерусского» населения империи. Это послужило одним из ключевых импульсов для оживления миссионерской работы, которое стало заметно в России уже с 1820-х годов.

Как подчеркивает А. Кобзев, на данном этапе приоритеты деятельности РПЦ претерпели значительную трансформацию. Если ранее основные усилия были сосредоточены на расширении паствы, то теперь духовенство сконцентрировалось на задаче сохранения в христианской вере уже обращенных[77]. Это означало смещение акцента в сторону углубленного и качественного усвоения основ православия. Параллельно в правительственной среде возникла дискуссия о целесообразности применения священниками местных языков, что рассматривалось как эффективный инструмент для укрепления миссионерской деятельности. Таким образом, 1860-е годы стали отправной точкой для формирования обновленной концепции христианского просвещения, неразрывно связанной с деятельностью Н. И. Ильминского (1822–1891).

---

[76] «При обращении язычников в православную веру воспрещено было употреблять принуждение, но предписано поступать по образу Апостольской проповеди, со смирением, тихостью и кротостию без всякого угрожения и страха». (*РГИА. Ф. 383. Оп. 7. Д. 6109б. Об учреждении училищ в селениях татар и идолопоклонников. Дело 1847 года. Л. 17об*.)

[77] *Кобзев А. В.* Смена вероисповедания татарами-мусульманами Симбирской губернии во второй половине XIX – начале XX веков // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 89.

В начале XX столетия в ходе первой русской революции указом от 17 апреля 1905 года был официально разрешен переход из православия в другие конфессии (Там же).

1.2 «Эпоха Н. И. Ильминского»[78]

1.2.1 О реформе Ильминского

Н. Ильминский был одним из инициаторов начала реформирования миссионерской деятельности РПЦ. Выработке новых установок предшествовало детальное знакомство с уже существующими методиками и большая практическая педагогическая деятельность. «Такой уж у меня склад мысли, что я люблю идти путем опыта, анализа, – свидетельствовал Н. Ильминский, – и не верю в синтетический метод в теоретическом построении даже школьной системы»[79].

Краеугольным камнем его реформаторской программы, основанной на идее встраивания христианства в культуру и мировоззрение местного населения без ломки его этнокультурного пространства, стало использование родного языка. Основываясь на знаниях этнопсихологии, Ильминский прекрасно понимал, что путь к сердцу народа лежит не через материальные соблазны, а через чувственно-эмоциональный фактор. «Родной язык составляет сущность духовной природы человека и народа, и самое сильное

---

[78] Материал раздела отражен в публикациях автора: *Гумерова А. Т.* Церковное пение в Крещено-татарской школе // Актуальные проблемы музыкально-исполнительского искусства. История и современность. Вып. 2: материалы научно-практической конференции, Казань, 8 апреля 2009 г. Казань: Казанская государственная консерватория, 2010. С. 174–178; *Гумерова А. Т.* Пение в духовном просвещении татар-кряшен во второй половине XIX века // Искусство и образование. 2014. № 2 (88). С. 72–78: *Гумерова А. Т.* Духовно-певческая практика кряшен. Казань: Казанская государственная консерватория; 2015. 260 с.; *Гумерова А. Т.* О роли церковного пения в миссионерских учебных заведениях Среднего Поволжья (вторая половина XIX – начало XX века) // Музыковедение. 2017. № 6. С. 28–35; *Гумерова А. Т.* Традиция православного пения удмуртского населения Вятской губернии: из истории возникновения // Музыковедение. 2020. № 2. С. 3–9; *Гумерова А. Т.* «Вятские епархиальные ведомости» как источник по истории православного пения нерусских народов Вятской губернии // Музыка. Искусство, наука, практика. 2022. № 3(39). С. 37–46.

[79] Цит. по: *Знаменский П. В.* Участие в деле инородческого образования в Туркестанском крае // Православный собеседник. 1900. Ч. 1. С. 69.

средство к перевоспитанию и образованию»[80] , «идеи, понятия, представления, сообщаемые инородческому мальчику на русском языке, всегда будут подернуты для него каким-то туманом, не будут иметь той определенности, живости и прозрачности, как если бы они сообщались ему на его родном языке»[81], – писал Ильминский[82].

Начальным пунктом реализации просветительской системы Ильминского стала сельская школа: педагог-реформатор был убежден, что особое внимание миссионеров должно было быть направленным на детей, которым с малых лет прививается христианский образ жизни, даются базовые знания о религии. Основная просветительская идея Ильминского, которую он реализовывал через школьное образование, заключалась в том, чтобы молодые люди, воспитанные в религиозном духе, выступили неким проводником идей христианства к старшему поколению. Принципиальным стало использование в школах родного языка, в противовес существующей до этого исключительно русскоязычной образовательной системе. Особые требования, по мнению Ильминского, должны были предъявляться и учительскому персоналу: педагоги должны быть этнически идентичны ученикам, свободно владеющими их родными языками и близкими к ним по

---

[80] *Ильминский Н. И.* О переводе православных христианских книг на инородческие языки. Практические замечания. С. 45.

[81] *Ильминский Н. И.* Система народного и в частности инородческого образования в Казанском крае. С. 13.

[82] В установке на использование родного языка в деле христианского просвещения Ильминский был не одинок. Его единомышленником, к примеру, был Н. И. Золотницкий (1829–1880) – исследователь чувашского языка, этнограф, педагог, с 1867 г. – инспектор чувашских школ Казанского учебного округа. В 1866 г., в своей публикации «По вопросу о способах образования чуваш» он писал следующее: «Для прочности религиозно-нравственного воспитания недостаточно одного только знания Закона Божия, как науки, – здесь необходимо усвоение знания душою, а такое усвоение только и возможно при посредстве живого языка, которым человек привык говорить с детства. А для распространения религиозно-нравственного просвещения в массе народа и нет другого, более верного средства, как живая народная речь и притом настолько народная, чтобы каждое ея слово было взято из жизни и, так сказать, само дышало жизнью» (*Золотницкий Н. И.* По вопросу о способах образования чуваш. С. 16).

образу жизни, мышлению, менталитету[83]. Таким образом, в новом способе инородческого образования он выделял два главных, по его мнению, пункта: 1) «язык родной, и притом самый правильный, народный»; 2) «учитель единоплеменный с учениками – инородец»[84].

Использование родного языка предполагалось и в проповеднически-миссионерской работе со взрослым населением, что потребовало перевода христианской литературы на языки волжских народов и подготовку большого штата сотрудников, владеющих их языками. По убеждению Ильминского, необходимо было повсеместно внедрять практику ведения богослужений на языках христианизированных народов для того, чтобы прихожане во всей полноте воспринимали глубокие смыслы православных молитв, через посещение церкви приобщались к таинствам христианства. Только такой путь, по мнению реформатора, мог окончательно утвердить крещеных в православии.

Таким образом, принципиально новая для России идеология религиозного и школьного просвещения, разработанная Ильминским, включала следующие направления работы: развитие школьного образования с использованием родных для учащихся языков, организация работы по переводу всей необходимой – учебной и христианской – литературы на инородческие языки, введение практики богослужений на национальных языках, подготовка кадров для школ и приходов из числа христианизированных народов.

---

[83] Ильминский пишет: «Непосредственными учителями и священно-церковно-служителями у инородцев должны быть лица им одноплеменные <…>, что недоступно русскому, разве только при высоком образовании, то не непосредственно дается инородцу природой. Инородец, движимый только природным инстинктом, прямо и непосредственно может действовать на ум, сердце. <…> К этому надобно присоединить то естественное обстоятельство, что к человеку своего племени инородцы <…> имеют более доверия, нежели к человеку чужому» (*Ильминский Н. И.* Из переписки об удостоении инородцев священнослужительских должностей. С. 8–9).

[84] Неизданное письмо Н. Ильминского о способах обучения инородцев // Петров М. П. Николай Иванович Ильминский. Сборник статей, по поводу 25-летия со дня кончины его. Казань: Центральная типография, 1916. С. 48.

1.2.2 Инфраструктура школьного и религиозного просвещения

Заслуга Ильминского не только в том, что он стал теоретиком новой просветительско-миссионерской идеологии, он принимал непосредственное участие в ее практической реализации. Первым педагогическим проектом Ильминского явилась Крещено-татарская школа (позже получила статус центральной), организованная в Казани в 1863 году учеником, сподвижником Ильминского, впоследствии – первым крещено-татарским миссионером и священником В. Т. Тимофеевым (1836–1895).

Учебный курс Центральной крещено-татарской школы включал такие предметы, как Закон Божий, русский язык, церковнославянский язык, арифметика, история, география, чистописание. Особое место в системе обучения и воспитания, наряду с Законом Божьим, уделялось церковному пению. Все обучение на первых порах шло с использованием родного для учащихся языка, с постепенным переходом на русский язык. Таким образом, выходцы из деревень оставались в своей языковой среде, но также осваивали русский язык, что давало им возможность в дальнейшем продолжать обучение в гимназиях, семинариях.

В. Тимофеев осуществил еще одну идею просветительской системы Ильминского – он стал первым учителем крещеных татар из их же среды, а в последующем был рукоположен в сан священника. Он оказался высокоталантливым педагогом, разработал собственные приемы обучения, которые выкристаллизовывались непосредственно во время занятий с учениками[85]. Ильминский был против того, чтобы загонять учителя в какие-то жесткие рамки, подчеркивая тем самым эмпирический характер своей

[85] Высоко ценил педагогические достижения В. Тимофеева Н. Ильминский. «Вся школа, – писал он в одной из своих публикаций, – в настоящем учителе школы: без него она не может существовать; он ее главная опора и с утра до ночи трудится для нее бескорыстно» (Цит. по: *Знаменский П. В.* О татарских переводах христианских книг // Русский архив. 1894. № 10. С. 248).

системы[86]. Цельность и единонаправленность учебного процесса Крещено-татарской школы на начальном этапе обеспечивались тем, что Тимофеев сам преподавал все дисциплины: учил грамоте, письму, церковному пению. Позже, с расширением педагогического состава, он вел занятия по педагогике, дидактике[87].

Популярность учебного заведения стремительно возрастала, среди кряшенского населения укреплялось понимание важности получения образования. Это подтверждается тем, что жители деревень самостоятельно привозили в школу своих детей. Современник событий П. Знаменский свидетельствует: «Новая школа прекрасно зарекомендовала себя среди крещеного татарского населения. Татары дивились, как дети скоро в ней выучиваются читать книги»[88]. В последующем, Крещено-татарская школа сыграла большую роль в развитии и распространении образования не только среди татар, но и других народов Волго-Камья. Выпускники школы из числа крещеных татар принимали активное участие в православном просвещении всего инородческого населения региона[89]. Будучи выходцами из деревенской среды, они, как правило, хорошо владели языками своих этнических соседей – чувашей, марийцев, удмуртов, что снимало языковой барьер общения. Кроме того, грамотные учителя и миссионеры из крещеных татар являли собой еще

---

[86] Центральная крещено-татарская школа на протяжении всей своей истории оставалась частным учебным заведением, что давало ей определенную свободу в построении образовательного процесса.

[87] *ГА РТ. Ф. 93. Оп. 1. Ед. хр. 514. Л. 14.*

[88] *Знаменский П. В.* На память о Н. И. Ильминском. С. 165.

В 1867 г. при школе было открыто отделение для девочек, которое затем стало основой для создания самостоятельной школы для татарских девушек. В 1918 г. на базе Казанской центральной крещено-татарской школы была организована Казанская крещено-татарская учительская семинария, в 1919 г. она была реорганизована в трехгодичные педагогические курсы, в 1921 г. – в Казанский кряшенский педагогический техникум; ликвидирован в 1928 г.

[89] Следует также учитывать, что в Крещено-татарской школе могли учиться не только татары, но и представители других народов (чуваши, удмурты, марийцы, мордва), владеющие татарским языком. К примеру, в числе выпускников школы – автор переводов с русского на чувашский язык, учитель С. Н. Тимрясов (1851–1910), автор мордовского букваря и переводов, священник А. Ф. Юртов (1854–1916).

один образец привлекательной для языческих племен татарской культуры, ломающий сложившийся стереотип – татарское = мусульманское.

В 1870 году результаты деятельности Крещено-татарской школы получили одобрение в высших кругах, и программа Ильминского была узаконена царским правительством в Правилах «О мерах к образованию населяющих Россию инородцев» и рекомендована для использования во всех подобных учебных заведениях[90]. Это событие можно было считать официальным признанием «системы Ильминского» и началом пошаговой ее реализации сначала на территории Казанской губернии, затем – далеко за ее пределами, с охватом народов всего востока России, Средней Азии и Сибири.

Первым и важнейшим шагом масштабной просветительской работы стало учреждение в 1872 году Казанской (инородческой) учительской семинарии, которая стала кузницей кадров для открывающихся по всему Волго-Камскому региону национальных миссионерских школ и приходов. В семинарию принимались представители всех народов Поволжья – русские, чуваши, татары, удмурты, марийцы, мордва, также учились воспитанники из других регионов – калмыки, зыряне, алтайцы, шорцы. Большая часть нерусских семинаристов была представлена выпускниками сельских инородческих школ, работающих по системе Ильминского. Пост директора семинарии занял сам Ильминский, что позволило с самого первого дня функционирования реализовывать здесь его реформаторскую просветительскую программу[91].

По подобию Крещено-татарской школы образовательный процесс семинарии предполагал серьезные занятия по музыкальной подготовке воспитанников, призванных в дальнейшем распространить практику

---

[90] Свод главнейших законоположений и распоряжений о начальных народных училищах и учительских семинариях / Сост. П. Аннин. Ч. 1: Законоположения и распоряжения о начальных народных училищах, действующия в губерниях, в коих введены земские учреждения. СПб.: Типография М. И. Попова, 1882. С. 42–45.

[91] Ильминский являлся директором семинарии до конца своей жизни, до 1891 г., затем его сменили педагоги-миссионеры Н. А. Бобровников (1854–1921), А. А. Воскресенский (1856–1921).

церковного пения на национальных языках по всей территории Казанской епархии и за ее пределами[92]. Наряду с освоением основной учебной программы, включающей занятия по Закону Божьему, русскому и церковнославянскому языкам, арифметике, геометрии, естествознанию, русской истории, географии, церковному пению и др., учащиеся семинарии практиковались в переводах на родные языки христианской и учебной литературы. Будучи «живыми» носителями народных языков, они вносили большую лепту в подготовку богослужебных текстов, понятных обычным сельским жителям. На базе семинарии были образованы своего рода рабочие группы по переводам на языки народов Поволжья и Приуралья.

При семинарии были открыты четыре образцовых начальных школы (чувашская, черемисская, вотская, мордовская), куда принимались выпускники сельских учебных заведений для подготовки к дальнейшему поступлению в семинарию. Здесь же учащиеся семинарии проходили педагогическую практику, апробировали новые учебные пособия и переводы. Таким образом, семинария не только обеспечивала остро необходимыми кадрами сельские школы[93], но и являлась своего рода методическим центром, где разрабатывались новые программы, методики, готовилась и издавалась учебная литература. Здесь же проводились курсы для сельских учителей.

Первые выпуски семинарии включали деятелей, ставших настоящими преемниками Ильминского и в дальнейшем, в должности учителей и в сане священников, воплощающих на практике постулаты его системы. Они внесли огромный вклад в развитие науки, образования, культуры

---

[92] Об особенностях музыкальной подготовки семинаристов обстоятельно написано в монографии *Маклыгина А. Л.* (Музыкальные культуры Среднего Поволжья: Становление профессионализма. С. 81–104).

[93] По данным Исламова Ф. Ф., в стенах Казанской учительской семинарии было подготовлено всего около 1500 учителей, «в том числе 686 русских, 249 крещенотатарских, 179 чувашских, 128 марийских, 110 мордовских, 70 удмуртских» (*Исламов Ф. Ф.* Роль Казани в просвещении народов Поволжья (на примере марийского народа) // Из истории развития народного образования и просветительства в Среднем Поволжье. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1993. С. 91).

христианизированных народов, образовали первую волну интеллигенции из числа тюрков и финно-угров региона[94].

Существенное влияние на ход просветительской деятельности РПЦ на территории Волго-Камья оказало Братство святителя Гурия – православно-миссионерская организация, созданная в Казани в 1867 году по инициативе Н. Ильминского. Основным направлением деятельности Братства было формирование на территории Казанской епархии сети учреждений начального образования, реализующих общегуманитарное и христианское обучение. Особое внимание при этом уделялось приобщению христианизированного населения к церковному пению, которое в этот период распространялось в основном именно через миссионерские школы[95].

По образцу Крещено-татарской школы Братством св. Гурия были открыты сельские учебные заведения для татар, чувашей, марийцев, удмуртов, количество которых с каждым годом увеличивалось. К примеру, к 1885 году на территории Казанской губернии действовало всего 94 «братские» школы, из них крещено-татарских – 61, чувашских – 25, марийских – 3, удмуртских – 4,

---

[94] В числе выпускников Казанской учительской семинарии – И. С. Бюргановский (1858–1896) – чувашский просветитель и педагог, священник; Д. Ф. Филимонов (1955–1938) – чувашский священник, просветитель, переводчик; Н. В. Никольский (1878–1961) – доктор исторических наук, профессор; С. Г. Чавайн (Григорьев) (1888–1937) – просветитель, основоположник и классик марийской литературы; Н. А. Сидушкин (1898–1975) – известный марийский композитор и дирижер; И. В. Яковлев (1881–1931) – удмуртский просветитель, ученый-этнограф, лингвист, писатель; И. С. Михеев (1876–1937) – удмуртский просветитель, педагог, писатель; Р. П. Даулей (1873–1949) – этнограф, педагог, переводчик, миссионер; М. Е. Евсевьев (1864–1931) – мордовский ученый-этнограф, просветитель, педагог, музеевед; А. Ф. Юртов (1854–1916) – просветитель, педагог, священнослужитель; З. Ф. Дорофеев (1890–1952) – поэт и общественный деятель; Л. П. Кирюков (1895–1965) – композитор, дирижер, педагог, один из основоположников мордовской профессиональной музыки и многие другие.

[95] Основные цели деятельности Братства св. Гурия были сформулированы следующим образом: «1) способствовать образованию крещеных инородцев и утверждению их в православной вере – а) через поддержание в надлежащем порядке существующих в Казанской епархии миссионерских инородческих школ и устройство таковых школ новых, б) через обучение церковному пению детей и взрослых инородцев, в) через распространение книг и брошюр религиозно-нравственного содержания между инородцами, как на русском, так и на народных языках; 2) Противодействие влиянию на православное население магометан, а также раскольников и др. сектантов» (Отчет о деятельности Совета Братства св. Гурия за 1914-й (47-й братский) год. Казань: Центральная типография, 1915. С. 4).

мордовских – 1[96]; а к концу 1895 года общая численность школ возросла до 128[97]. Таким образом, из небольшого частного заведения для крещеных татар в Академической слободе г. Казани, благодаря энергичной деятельности Ильминского и его сподвижников, стала создаваться стройная система инородческого образования, охватившая сетью своих учебных заведений не только Казанскую, но и соседние губернии. Большинство своих школ Братство открывало в сельской местности, где не было ни одного начального учебного заведения. Эти школы, создавая вокруг учителя естественный круг общения из родителей учеников, способствовали прямому или косвенному просвещению и взрослого населения. Да и сами воспитанники неосознанно распространяли христианское учение в кругу семьи[98]. Современники сравнивали эти школы с «островками», где дети могли получать элементарные знания посредством использования родного языка и сохранять элементы традиционной культуры.

Учительский штат для вновь открывающихся школ в первое время создавался из выпускников Крещено-татарской школы и Казанской учительской семинарии. Вчерашние деревенские мальчики, юные выпускники-учителя, нередко подвергающиеся преследованиям и давлению со стороны местных жителей[99], бесстрашно отправлялись в отдаленные

---

[96] См.: Отчет о деятельности Совета Братства св. Гурия за 18-й братский г., (4 окт. 1884 г. – 4 окт. 1885 г.).: С прил. к отчету. Казань: Типография Императорского университета, 1885. 187 с.

[97] *Победоносцев К. П.* Николай Иванович Ильминский: [Некролог]. СПб.: Типография товарищества «Общественная польза», 1892. С. 7.

[98] «Маленькие школьники, воспринимающие в школе истины христианства и приучающиеся к исполнению требования церкви, соприкасаясь со средой своих родственников и знакомых, являются незаметными миссионерами, по тому или другому случаю знакомя их с учением и обрядами церкви», – пишет в своем отчете миссионер *Я. Д. Коблов* (О состоянии миссионерского дела в Казанской епархии за 1903 год // Известия по Казанской епархии. 1904. № 46. С. 1549).

[99] Первоначально, попытки просвещения со стороны власти воспринимались населением крайне негативно. Свою роль играли и сохранившиеся в исторической памяти воспоминания о «новокрещенских школах», для которых было характерно насильственное изъятие детей, высокая смертность учащихся. Кроме того, отдавая детей в школу, крестьянская семья лишилась дополнительных рабочих рук, что влияло на благополучие и достаток хозяйства.

инородческие селения, где «незаметно, как бы случайно, приемами более миссионерскими, нежели чисто школьными»[100] убеждали крестьян в необходимости открытия школы[101].

В числе основателей школ на местах были и священнослужители из числа инородцев. К примеру, открытие первой чувашской школы связано с именем просветителя, первого чувашского священника М. Д. Дмитриева (1847–1906), который, окончив приходское училище в родной д. Кушниково Ядринского уезда Казанской губернии, в 1867 году начинает обучать детей в родительском доме. Известно, что в начале 1868 года он приезжает в Казань, где знакомится с Н. И. Ильминским и инспектором чувашских школ Казанского учебного округа Н. И. Золотницким. Здесь он посещает педагогические курсы при Братстве св. Гурия, где укрепляет свои навыки по преподаванию религиозных дисциплин, в пении молитв, игре на скрипке, в переводах книг Священного Писания с русского языка на чувашский. После возвращения на родину Дмитриев начинает использовать в своей работе принципы просветительской системы Н. Ильминского. В обучение детей внедряет использование родного языка; много разъезжает по деревням, пропагандируя учение о Христе[102]. Впоследствии открывает целый ряд школ в чувашских деревнях Цивильского уезда Казанской губернии, а с 1878 году,

---

[100] *ГА РТ. Ф. 92. Оп. 1. Д 9941. Л. 27об.*

[101] Красноречиво описал первых юных просветителей-выпускников Крещено-татарской школы С. Смоленский: «Их ясные детские души, горевшие желанием света своим собратьям, их счастье в своей грамотности и в уменье просветить ближнего всем небольшим арсеналом своих знаний <…> были, как оказалось, огромной силой, завоевавшей сразу симпатии населения. Эти учителя, вполне как Христовы апостолы, ходили всюду, беседовали со всеми, учили каждого. Бедность их была невероятна! Жалованье их начиналось с одного, двух иди трех рублей в месяц… Но учили они заразительно, и немудрено, что в Казанскую крещено-татарскую школу, как уже центральную, потянулось множество учеников, кандидатов на такое учительство» (Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. IV. Смоленский С. Воспоминания. С. 188).

[102] «В качестве миссионера Дмитриев ходил по школам, селам и деревням в простом чувашском кафтане или в летнем белом балахоне, со скрипкою в руке, распевая в домах, садах и на улицах молитвы на чувашском языке» (*Александров Г. А.* Чувашские интеллигенты. Биографии и судьбы. Чебоксары: [б. и.], 2002. С. 7).

получив сан священника, начинает проводить богослужения на языке прихожан.

Исторически сложилось так, что миссионерская работа среди удмуртов и марийцев, в особенности, проживающих за пределами Казанской губернии, приняла активную фазу позже, чем среди татар или чувашей. Это констатировалось и во многих публикациях дореволюционных авторов. К примеру, ученый, этнограф Д. К. Зеленин отмечал, что «гораздо в меньших размерах применяется система Ильминского к делу просвещения вотяков и черемис, особенно в пределах Вятской губернии»[103]. Такая ситуация складывалась прежде всего из-за нехватки сотрудников, владеющих языками этих народов. С. В. Чичерина, в 1905 году, после поездки по удмуртским селам Казанской и Вятской губерний, пишет, что «до самого последнего времени епархиальные миссионеры, призванные просвещать вотяков и черемис, знают разве только язык крещено-татарский и то нетвердо»[104].

Расширению географических рамок реализации просветительской системы Ильминского способствовало учреждение в соседних губерниях специальных организаций, которые в тесном сотрудничестве с казанским Братством, курировали расширение сети миссионерских инородческих школ. В частности, следует назвать Вятский комитет Православного миссионерского общества, открытый в 1870 году, Уфимский комитет Православного миссионерского общества, основанный в 1878 году.

Проблема языкового барьера между учителями-миссионерами и населением подтолкнула к открытию в Казанской и соседних ей губерниях специальных учительских школ, где готовили преподавательские кадры для чувашских, удмуртских, марийских начальных образовательных учреждений.

Одной из первых начинает действовать Симбирская чувашская учительская школа, в которой обучались чуваши из Казанской, Симбирской,

---

[103] *Зеленин Д.* К. Н. И. Ильминский и просвещение инородцев (К 10-тилетию со дня смерти Н. И. Ильминского 27 дек. 1901 г.) // Русская школа. 1902. №3. С. 191.

[104] *Чичерина С. В*. У приволжских инородцев. С. 184.

Самарской и других губерний. Школа была официально открыта в 1871 году, по инициативе выдающегося чувашского просветителя И. Я. Яковлева (с 1877 года получила статус центральной). Его знакомство и сближение с Ильминским произошло в 1870 году, когда Иван Яковлевич приехал поступать в Казанский университет. Посетив Крещено-татарскую щколу, Яковлев убедился в необходимости построения первоначального обучения на родном языке и в особой силе музыки как орудия миссионерства. Эти два пункта стали важнейшими составляющими реализованной им в Симбирске программы подготовки учителей для чувашских начальных школ. В период обучения в университете, под руководством Ильминского и при участии профессоров вуза, Яковлев разработал первый чувашский алфавит на основе кириллицы и подготовил переводы христианской литературы на свой родной язык. В дальнейшем, развивая переводческую и образовательную деятельность, он внес неоценимый вклад в просвещение своего народа.

В 1880–1890 годы открываются другие «национальные» учительские школы: в числе первых – Бирская учительская семинария в Уфимской губернии (1882), Карлыганская центральная вотская школа в Вятской губернии (1883), Уньжинская центральная черемисская школа в Казанской губернии (1893).

Заведующими и учителями в этих центрах инородческого просвещения в основном работали выпускники Крещено-татарской школы и Казанской учительской семинарии. Следуя заветам Ильминского, большое внимание уделялось развитию церковного хорового пения на церковнославянском и родных для волжских народов языках. Учителя школ нередко выполняли функцию регентов ближайших приходов, где под их руководством организовывалась музыкальная сторона богослужений с участием школьного хора. Таким образом, деятельность учителей «школ Ильминского», открывающихся во второй половине XIX–начале XX века практически в каждой инородческой деревне Волго-Камья, сыграла существенную роль в приобщении «новокрещен» к хоровому церковному пению. Каждый школьный

хор был прикреплен к ближайшему приходу, где совершались богослужения на родных языках, участие в которых для учащихся было обязательным. Кроме того, с 1886 года был принят указ, разрешающий проводить богослужения в зданиях школ, с использованием переносных престолов и антиминсов. Осваивая на занятиях полный круг церковных песнопений, под руководством учителя-регента учащиеся могли пропеть всю службу. Это стало хорошей практикой, обеспечивающей певческими кадрами большинство сельских храмов[105]. В результате четко организованной музыкально-просветительской деятельности хоровое пение звучало в каждой церкви региона, что для сельской практики, как в те далекие времена, так и в условиях современности, явление достаточно редкое.

Новая система обучения и задача введения практики национальных богослужений потребовали большого количества учебной и христианской литературы на родных языках. Разочаровавшись в качестве существующих переводов христианских книг на «книжный» татарский язык, который был малопонятен простому народу, Ильминский принимает решение создать новые тексты. В качестве инструмента для просвещения татар он избирает понятный «народный» язык[106]. Этот же подход, основанный на использовании

---

[105] Важный вклад учителей в организацию богослужений на родных языках осознавалась и духовенством. К примеру, в отчете инородческого миссионера Вятской губернии И. Анисимова подчеркивается, что «все Священники, в приходах которых существуют инородческие школы с учителями из инородцев, высоко ценят заслуги подобных учителей как по учительству, так и по миссионерству и считают их своими ближайшими помощниками и сотрудниками в деле просвещения инородцев и обращения их из язычества в христианство». (*ЦА УР. Ф. 245. Оп. 1. Д. 388. Отчет инородческого миссионера по Сарапульскому и Можгинскому уезду священника села Июльскаго Иоанна Анисимова (19 января 1893–13 апреля 1893). Л. 12*).

[106] Ильминский выделял несколько видов татарского языка. Он пишет: «Языки крещено-татарский, магометанско-татарский и книжный татарский суть только разной степени одного и того же татарского языка в его движении к магометанской культуре. Сравнительно наиболее чистый и естественный есть язык крещено-татарский; книжный язык есть наиболее искусственный и смешанный, а народный магометанско-татарский язык гораздо ближе к крещено-татарскому. Последний мы назвали поэтому народным татарским языком, и приняли его в свои татарские переводы христианских книг и вообще в орудие христианского образования для крещеных татар» (*Ильминский Н. И.* Школа для первоначального обучения детей крещеных татар в Казани // Казанская центральная

разговорного языка, будет распространен в дальнейшем на переводческую литературу для всех народов[107].

Работа над первыми переводами для крещеных татар началась на базе Крещено-татарской школы. Ильминский свободно владел татарским языком, поэтому вся переводная литература проходила через его руки. Неоценимую помощь ему оказывал В. Тимофеев: он был и корректором этих переводов при издании, и их распространителем и истолкователем среди татар.

В это же время, в 1860-е годы в Казани была сформирована группа переводчиков во главе с Н. И. Золотницким, готовившая литературу на чувашском языке. К данной деятельности были привлечены носители языка – священник М. Дмитриев, учитель Большеяльчикской школы Братства св. Гурия В. Васильев, ученик Казанской Крещено-татарской школы С. Тимрясов, происходивший из чувашей Чистопольского уезда Казанской губернии, в совершенстве владевший как родным, так и татарским языками[108].

Позже, в 1875 году для организации централизованной масштабной работы по переводу религиозной литературы для всех народов региона, при Братстве св. Гурия была учреждена специальная Переводческая комиссия, которую возглавил Н. Ильминский[109].

крещено-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань: Типография В. М. Ключникова, 1887. С. 31).

[107] Переводы, подготовленные для крещеных народов Поволжья ранее, были признаны неудачными. Если основным недостатком татарских переводов было использование «ученого», «книжного» языка, доступного только для «ученых мулл» и образованных татар, обилие в текстах мусульманской богословской терминологии, то в переводческих опытах на других языках – чувашском, марийском, удмуртском, мордовском, буквальный и дословный перевод с русского языка приводил к нарушению конструкции языков, к этимологическим и смысловым искажениям (См.: *Прокопьев К. П.* Переводы христианских книг на инородческие языки в первой половине XIX в. С. 11–12).

[108] *Машанов М. А.* Обзор деятельности Братства Св. Гурия за двадцать пять лет его существования (1867–1892 гг.). С. 136.

[109] В состав комиссии вошли профессора Казанской духовной академии В. В. Миротворцев, востоковед, исследователь ислама Г. С. Саблуков, знатоки чувашского языка Н. И. Золотницкий, инспектор чувашских школ Казанского учебного округа И. Я. Яковлев, учитель Уньжинской черемисской центральной школы, священник Г. Я. Яковлев, выпускник Крещено-татарской школы, знаток удмуртского языка Б. Г. Гаврилов, знаток бурятского языка Я. А. Чистюхин. В дальнейшем в числе членов комиссии были также священник, крещеный татарин В. Т. Тимофеев, переводчик на

Приоритетной на начальном этапе для комиссии была работа над татарскими текстами; переводческие принципы, наработанные Ильминским в ходе их подготовки, легли в основу работы над литературой на языках других народов Волго-Камья. В частности, эта отразилось на библейской и богослужебной терминологии, которая «была воспринята в других языках по имеющимся аналогам, близким по смыслу значениям слов»[110]. Зачастую, татарские переводы служили оригиналами при адаптировании христианской литературы на другие языки. К примеру, И. Яковлев свидетельствует, что во время пребывания в Казани «делал опыты переводов с татарского языка на чувашский при помощи Рекеева[111] и Игнатия Иванова[112], хорошо знавших татарский язык. Опыты удавались. Затем уже я приступил к опытам переводов с русского на чувашский язык по программе Ильминского»[113]. На татарские переводы основывались и первые удмуртские переводчики, хорошо владевшие языком, – Б. Г. Гаврилов (крещеный татарин) и К. А. Андреев (из смешанной татаро-удмуртской семьи). Опора на татарские тексты значительно облегчала переводческий труд, близость языков позволяла пользоваться дословным

калмыцкий и бурятские языки, практикант миссионерского противобуддийского отделения Казанской духовной академии М. В. Бадмаев, директор Казанской учительской семинарии Н. А. Бобровников, знаток чувашского языка, преподаватель миссионерских курсов при Казанской духовной академии Н. В. Никольский, профессора Казанской духовной академии М. А. Машанов, П. А. Юнгеров, инспектор инородческих школ Оренбургской губернии В. В. Катаринский. После смерти Ильминского функции председателя были переданы М. А. Машанову (См.: *Гусаров Ю. В.* Казанские переводческие комиссии второй половины XIX – начала XX века).

[110] *Колчерин А. С.* Православная миссия через просвещение: школы Н. И. Ильминского во второй половине XIX – начале XX века // Христианское чтение. 2013. № 1. С. 123.

[111] А. В. Рекеев (1848–1932), чуваш по происхождению, был односельчанином и одним из первых учеников И. Яковлева, принимал активное участие в подготовке переводов на чувашский язык, в 1881 г. был посвящен в священники и направлен у чувашский приход с. Байглычево Тетюшского уезда Казанской губернии, где впервые в истории прихода начал проводить богослужения на чувашском языке, по его инициативе на территории прихода одна за другой были открыты три школы, работающие по «системе Ильминского» (См.: *Сусметов А. В.* Первый ученик патриарха (Жизнь и деятельность А. В. Рекеева). Чебоксары: ЧИЭМ СПбГПУ, 2007. 76 с.).

[112] И. И. Иванов (1848–1883) – учился в Симбирской чувашской и Крещено-татарской школах, занимался переводами на чувашский язык, писал тексты для чувашских букварей, стал одним из первых чувашских писателей.

[113] *Яковлев И. Я.* Воспоминания. С. 113.

способом языкового адаптирования. Об этом свидетельствует сам Ильминский: «Грамотные чуваши и вотяки, знающие хорошо татарский язык, свободно перелагали наши крещено-татарские переводы на свои родные языки, держась буквального того же изложения, но прямо с русского языка переводить они были не в состоянии»[114].

Если переводы для крещеных татар и чувашей готовились в достаточно больших объемах и активно рассылались в места их компактного проживания, то в отношении марийцев и удмуртов было немало сложностей, работа продвигалась крайне медленно. Определенную роль мог сыграть тот факт, что Ильминский, в совершенстве владеющий многими языками, «никакого понятия не имел» о марийском и удмуртском языках[115], поэтому вся нагрузка ложилась на плечи «природных носителей». Никольский, будучи членом Переводческой комиссии, в связи с марийцами выделяет несколько причин «торможения» работы, которые вполне приложимы и к ситуации с удмуртами. Это – слабая развитость школьного образования, территориальная «разбросанность» этих народов и «обилие диалектов и говоров в их языке». В следствие этого, с целью «испытаний» подготовленных текстов на «общедоступность и назидательность», необходимо было организовывать командировки членов комиссии в удмуртские и марийские деревни разных уездов, или же направлять адаптированные тексты к местным священникам, что значительно замедляло процесс апробирования переводов и дальнейшей их редактуры[116]. К примеру, существенный сдвиг в подготовке литературы на

---

[114] *Ильминский Н. И.* О переводе православных христианских книг на инородческие языки. Практические замечания. Казань: Типография Университета, 1875. С. 19.

[115] *Ильминский Н. И.* Практические замечания о переводах и сочинениях на инородческих языках // К вопросу о просвещении инородцев. Вятка: Тип. и хромолит. Шкляевой, бывшая Маишеева, Куклина и Красовского, 1904. С. 13.

[116] См.: *НА ЧГИГН. Фонд Никольского. Отд. I. Ед. хр. 180. Л. 479.*

Переводы бесплатно распространялись по приходам, но, зачастую, оставались невостребованными. Одной из причин было то, что переводы, сделанные Переводческой комиссией, были больше ориентированы на языковые особенности инородцев Казанской губернии. Именно по этой причине, к примеру, достаточно поздно были обеспечены богослужебной литературой вятские удмурты. Учитель Карлыганской школы Кузьма Андреев отмечал, что «существующие ныне на вотяцком языке книги не особенно сходны с

удмуртском языке можно отметить лишь с конца 1880-х годов, после открытия в Вятской губернии Карлыганской вотской учительской школы. Особую роль в переводческой работе сыграл учитель этой школы Кузьма Андреев – удмурт, хорошо владевший удмуртским и татарским языками, что позволило ему в качестве ориентира использовать уже апробированные на практике переводы для крещеных татар.

Важным нововведением Ильминского стало использование кириллицы, приспособленной для языков тюркских и финно-угорских народов (более ранние переводы христианской литературы для татар издавались в арабской графике). Были созданы алфавиты с использованием дополнительных знаков, обозначающих звуки, которых нет в русской речи. По первоначальному замыслу, адаптированная к языкам инородцев система обучения и издания литературы на кириллице была направлена на заботу об их христианском просвещении. Использование кириллицы стало весьма успешным подходом, сближающим инородцев с русскими через книги. Именно это обстоятельство впоследствии стало решающим в процессе появления национальной интеллигенции, способствовало становлению письменности, зарождению национальных литератур, а также росту книгоиздания народов Волго-Камья.

Силами комиссии было издано большое количество как богослужебной, учебной[117], так и светской литературы (например, словари, стихи, пособия по

их наречием и что он, Андреев, нередко встречает в них такие слова, которые или вовсе для них непонятны, или же имеют совсем иное значение» (Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н. И. Ильминского. С. 322)

[117] Дальнейшее распространение системы Ильминского на территории восточной части России и Сибири вызвало рост спроса на учебную литературу. В связи с этим, в 1907 г. была создана отдельная структура, курирующая эту область переводческой деятельности, – Переводческая комиссия при управлении Казанского учебного округа. Председателем был назначен специалист по арабскому и тюркскому языкам, профессор Н. Ф. Катанов, в число членов вошли учителя начальных школ при Казанской учительской семинарии, свободно владеющими языками волжских народов, – П. П. Глезденев (марийский, чувашский, татарский языки), Н. В. Никольский (чувашский язык, также был знаком с татарским и арабским языками), Р. П. Даулей (татарский язык), И. С. Михеев (удмуртский язык), позже присоединились А. И. Емельянов (марийский язык), Н. И. Ашмарин (чувашский язык) (См.: *Гусаров Ю. В*. Казанские переводческие комиссии второй половины XIX – начала XX века. С. 12–34).

борьбе с болезнями и другие). Написанные доступным разговорным языком, книги эти снискали популярность даже в самых отдаленных уголках.

Таким образом, сила личности и подвижническая деятельность Ильминского позволила создать на территории Волго-Камья масштабную инфраструктуру религиозного просвещения населяющих ее народов. Она собирала в единое сообщество огромное количество людей – начиная от высшего духовенства и высоких правительственных лиц, заканчивая учителями сельских школ. Каждый участник этой кампании, в лице религиозных институтов или отдельных личностей, вносил свой посильный вклад в дело православного просвещения, позитивным итогом которого стало не только приобщение населения к христианству и его учению, но и вклад в их духовную культуру, важнейшей составляющей которой стало уникальное в своем роде православное пение на татарском, чувашском, удмуртском, марийском языках.

Как любое новаторство, система Ильминского с момента своего появления вызывала неоднозначную реакцию и расколола общественное мнение на сторонников и принципиальных противников.

Среди защитников и покровителей системы Ильминского были чиновники церковных и учебных ведомств, деятели науки, церковно- и священнослужители, учителя. Его начинания получали поддержку графа Д. А. Толстого, исполняющего обязанности обер-прокурора Св. Синода (1865–1880) и Министра народного просвещения (1866–1880), К. П. Победоносцева – обер-прокурора Св. Синода (1880–1906), графа И. Д. Делянова – Министра народного просвещения (1882–1897). Благодаря Ильминскому высокие государственные лица получали понимание об истинном положении инородцев, о необходимости комплексного подхода в деле построения «новой» Российской империи.

Особую поддержку Ильминскому оказывал архиепископ Антоний (Амфитеатров), управлявший Казанской епархией с 1866 по 1879 год. Важнейшие шаги, направленные на обновление миссионерских подходов в

регионе, были сделаны в период его правления. Сразу по прибытии в Казань он включился в административную работу по реформированию христианского просвещения в крае: поддержал деятельность противомусульманского и противораскольнического отделений Казанской духовной академии, заботился об усилении изучения местных языков в духовных учебных заведениях, открыл в местах расселения инородцев несколько монастырей, создал епархиальный печатный орган «Известия по Казанской епархии» (являющийся до сегодняшнего дня важнейшим источником изучения истории и культуры региона дореволюционного периода), покровительствовал Крещено-татарской школе и другим подобным учебным заведениям, учредил Братство св. Гурия и всячески способствовал развитию его деятельности, понимал важность введения практики церковного пения на родных языках[118]. Он также поддержал инициативу Ильминского о необходимости посвящения инородцев в сан священника. В мае 1867 года этот вопрос был обсужден и утвердительно решен в Св. Синоде[119].

Ильминский собрал вокруг себя немало соратников из числа русских, вдохновленных идеей просвещения «малых» народов. Среди них – С. В. Смоленский, внесший неоценимый вклад в православно-музыкальное

---

[118] Надо сказать, что Антоний в своей деятельности особое внимание уделял устройству богослужения и, в частности, его музыкальной составляющей. Им были разработаны правила для церковных певчих, оговаривающие нормы поведения певчих во время службы, обязательность соблюдения церковного устава (См.: Распоряжение епархиального начальства. О том, чтобы вольнонаемные певчие при богослужениях не дозволяли себе отступлений от церковного устава // Известия по Казанской епархии. 1875. № 23. С. 688–690). Он призывал сохранять древнее пение, следить за качеством пения, «чтобы в церковном чтении и пении не было ни малейшего двугласия, но чтобы по совершенном окончании одного начиналось другое», чтобы «всякое церковное пение состояло не в благозвучии только, но преимущественно во внятности поемого» (Инструкция должностным лицам монастырей Казанской епархии // Известия по Казанской епархии. 1867. № 5. С. 138–139). Об этом также пишет *П А. Павлова* («Пою Богу моему, дондеже есмь…» (Пс. 145:2) // Известия по Казанской епархии. 2025. № (34). С. 78–91).

[119] Был разработан свод требований к священникам из числа инородцев, в их числе – достижение 30-летнего возраста, знание важнейших событий Священной истории, основных догматов православной веры и церковного богослужения, знание русского языка. Для инородцев действовали упрощенные правила. В частности, они освобождались от обязательного для русского духовенства, семинарского образования (*Знаменский П. В.* На память о Н. И. Ильминском. С. 251).

развитие и воспитание народов Волго-Камья; М. А. Машанов (1852–1924), который был в числе первых преподавателей Крещено-татарской школы, в дальнейшем крупный ученый-востоковед, член Совета Братства св. Гурия, председатель Переводческой комиссии (с 1892 года); Н. П. Остроумов (1846–1930) – знаток киргизского и калмыцкого языков, преподаватель Казанской учительской семинарии, директор Ташкентской учительской семинарии, где им реализовывались педагогические подходы Ильминского; А. А. Воскресенский (1956–1921) – миссионер, преподаватель Закона Божьего в Крещено-татарской школе, автор «Русско-татарского словаря» (Казань, 1894), составленного на основе опыта перевода церковной литературы для крещеных татар, инспектор казахских школ Букеевской Орды Астраханской губернии, где он способствовал распространению системы Ильминского, с 1906 года – директор Казанской учительской семинарии. Среди ближайших соратников следует назвать также Е. А. Малова – активного миссионера, педагога, продолжившего дело Ильминского на противомусульманском отделении Казанской духовной академии[120], члена-учредителя Братства св. Гурия, автора работ, посвященных истории народного образования и христианизации, традиционной религии чувашского народа; попечителя Казанского учебного округа П. Шестакова, написавшего целый ряд статей в защиту Ильминского, собиравшего обширные статистические материалы о тюркских и финно-угорских народах по всей территории своего округа. Другим ревностным поборником новой системы был председатель Казанского

[120] Рассуждая, в связи с нападками на преподавание татарского языка в академии будущим миссионерам, о непонимании вышестоящими лицами «миссионерской науки», Е. Малов в своих «Миссионерских заметках» пишет: «Удивительное дело! Как смотрят наши питерцы на миссионерство. Они думают, что если б только тысяча крещеных татар, так для них не стоит изучать язык или преподавать в семинариях. А разве можно забывать, что в Казанской епархии, кроме крещеных татар, 400000 магометан? Для 15000 не стоит изучать и преподавать татарский язык, не для кого готовиться… А для кого будут семинаристы готовиться, употребляя больше 20 уроков на латинский язык? Ужели Казанская епархия наполнена латинами-схизматиками, папистами?» (*ОРРК НБЛ. Ф. 7. Ед. хр. 14. Миссионерские заметки священника г. Казани церкви Богоявления Господня Ефимия Малова. Ч. 2. 1869–1871. Л. 147*).

уездного училищного совета М. Зефиров. В заседании совета 1868 года им был предложен доклад об инородческом образовании, в котором были опровержены все высказанные возражения и доказана целесообразность программы Ильминского[121]. Отдельно следует выделить Н. Ф. Катанова (1862–1922) – первого ученого из хакас, знатока восточных языков, профессора Казанской духовной академии и Казанского университета, который, с юношеских лет был знаком с программой Ильминского, во многом определившей его дальнейшие научные интересы. Таким образом, в Казани и за ее пределами образовалось сообщество людей, поддерживающих деятельность Ильминского, неравнодушных к проблемам просвещения народов дореволюционной России.

В то же время, новаторские методы миссионерской деятельности вызвали ожесточенную критику и сопротивление. В числе противников были представители различных групп, включая высокопоставленных лиц. Именно по этой причине в 1858 году произошел уход Ильминского из Казанской духовной академии: его развернутое преподавание ислама будущим православным миссионерам было воспринято ректором академии Иоаном (Соколовым) и архиепископом Афанасием (Соколовым) как пропаганда мусульманства. Не находили понимания и призывы Ильминского к реформированию переводческой и просветительской деятельности противомусульманского отделения академии (использование «народного» языка в переводах, переход от арабской графики на кириллицу).

Идеи Ильминского вызвали недоверие органов Министерства народного просвещения. Некоторые видели в ней нарушение «государственного принципа», препятствие к слиянию инородцев с русским народом, орудие к их

[121] К концу 1868 года вся эта масса мнений, наблюдений, статистических данных, научных исследований и полемических статей, в качестве материала для административного решения, поступила в министерство. Большая часть этого материала в 1869 г. была издана (Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев).

«сепаратизму»[122]. Зачастую позиции чиновников основывались на ошибочных представлениях о жизни в российской провинции. Так, в высшем обществе Петербурга в 1860-е годы бытовало мнение, что «татары все без исключения понимают и довольно бойко говорят по-русски»[123], что не соответствовало реальности.

Интересы многих русских людей, прежде всего, приходского сельского духовенства, задевало и то, что в число священнослужителей и учителей школ попадали инородцы. Много дискуссий было по вопросу введения национальных языков в православное богослужение и перевода религиозной литературы; ставилось под сомнение возможность инородческих языков отразить «высокие истины христианского вероучения»[124]. Таким образом, антагонистами системы Ильминского выступили отнюдь не носители мусульманской традиции, представляющие главную угрозу интересам православной церкви и русского государства, а представители христианского духовенства. И в этой ситуации многосторонних и непрекращающихся с их стороны нападок и жесточайшей критики, Ильминский предстает как человек, который шел против течения, искал нетрадиционные пути выполнения стоящей перед ним государственной задачи[125].

---

[122] Цит. по: *Липаков Е. В.* Борьба вокруг системы Ильминского в конце XIX – начала XX веков // Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность: материалы научно-практической конференции, Казань, 2000 г. Казань: Кряшенский приход г. Казани, 2001. С. 71–79.

[123] Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев. С. 14.

[124] К вопросу об устройстве училищ для инородческих детей Казанского учебного округа // Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев. СПб.: Типография товарищества «Общественная польза», 1869. С. 14.

[125]Ильминский, по свидетельству современников, достаточно болезненно реагировал на постоянные нападки, но, несмотря на это, не бросал дело своей жизни. В архиве Н. В. Никольского – одного из подвижников системы Ильминского, можно найти немало документов, зафиксировавших отдельные эпизоды этой постоянной борьбы. Приводим отрывок одного из них: «Однажды я застал Н. И. Ильминского, сидящим за письменным столом, подперев голову обеими руками. Вид у него был угнетенный, – борода, как бывало в минуты душевного расстройства Николая Ивановича, была скручена в тонкий жгут. На столе лежала толстая тетрадь, на первом листе которого было написано: “1889 г. 7 марта. Не все, быть может, но многое в замечаниях справедливо. Прошу пр. Сергия обратить внимание Переводческой комиссии на замечания священника Смирнова и что окажется в них

Позиция Ильминского являлась объектом для критики не только его современников, но и будоражила исследователей конца XX столетия. В некоторых публикациях Ильминский получил резко отрицательную характеристику, его часто трактовали как проводника «идеи русификации», задачей которого является «внести раскол внутри татарского народа на религиозной почве»[126]. Точка зрения исследователей, работавших в начале 1990-х годов, является исторически обусловленной. Этот период, отмеченный активным продвижением идеи суверенитета татарского народа, предопределял крайне критическую оценку любых форм принуждения по отношению к нему. Бесспорно, Ильминский, будучи деятелем своей эпохи и социальной среды, реализовывал возложенную на него важную миссию, соответствовавшую целям государства. Не подлежит сомнению и тот факт, что после присоединения Казанского ханства местное население столкнулось с политикой насильственной христианизации, зачастую принимавшей жестокие формы, а деятельность миссионеров была направлена на обрусение инородцев[127]. Тюркские и финно-угорские народы действительно

справедливым, принять к должному вниманию и неисправленное исправить. П. А. К. / Павел Архиепископ Казанский".

Рукопись принадлежала перу одного священника из противников системы и обвиняла Переводческую комиссию в извращении смысла церковных песнопений, едва ли не в кощунстве. <…> Эта толстая рукопись, написанная хлестко, с оттенком русского патриотизма, и с резолюцией Архиепископа, которая указывала, что вся предшествовавшая работа Комиссии как бы погашается одним смелым доносом, пала на голову утомленного уже летами и работою великого русского педагога и патриота, как тяжелый камень. Я не помню того, что говорил тогда Николай Иванович, но помню, что он назвал защиту принципов своей системы Сизифовой работой. Он сделал эту работу еще раз и, погасив в себе чувство обиды, напечатал замечательную книгу» (*НА ЧГИГН. Фонд Никольского. Отд. 1. Ед. хр. 166. Новые нападки на школьную систем Н. И. Ильминского. Л. 160, 171*).

[126] *Нафигов Р. И.* Н. И. Ильминский – кто он на самом деле? // Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения: сборник статей. Казань: ИЯЛИ, 1994. С. 126.

[127] Смоленский одним из первых подмечает, что обрусение инородцев понималось Ильминским не как «насильственное и потому обидно-форсированное обучение русскому языку, а как мирное завоевание инородческих душ и сердец "русскою верою", усваиваемою на языке инородца, – как завоевание с помощью свободного, благодарного за ученье чувства» (*Смоленский С. В.* В защиту просвещения восточно-русских инородцев по системе Николая Ивановича Ильминского. С. 12). В связи с этим он противопоставляет «обрусѣние» новому слову «обрусеніе», происходящему «от слова "обрусить", т. е. заставить инородца быть русским, а не предоставить ему самому "обрусѣть" добровольно» (Там же).

подвергались дискриминации со стороны государственных институтов и церкви.

Однако метод Ильминского, в отличие от прямого насилия, был основан на просветительской стратегии. Он предлагал сконцентрировать усилия на христианском образовании «шаманствующих инородцев» – как язычников, так и номинальных христиан. Ильминский исходил из убеждения, что народные верования, какими бы они ни были, «составляют всю сущность его мышления и основу их нравственности», являясь чем-то «глубоким и любимым»[128]. По мысли реформатора, «чем проще и цельнее сохранилось древнее миросозерцание, <…> тем более удобную и благодарную почву находит для себя христианское образование»[129].

Этот подход, вопреки изначальным миссионерским установкам, принес значительные позитивные результаты: развитие грамотности и письменной культуры, обогащение языков, распространение светских знаний. Школы, созданные Ильминским, стали центрами не только религиозного, но и социокультурного развития, способствуя появлению национальной интеллигенции и росту этнического самосознания. Таким образом, в

В этом же ключе высказывался И. Я. Яковлев: «Ильминский проводил ту мысль, что инородцы составляют лишь часть русского народа, но входят в состав всего человечества. Поэтому, например, по отношению к русским инородцам, надо привить им все то, что хорошее, что есть у русских, сохранив у них все их хорошее, историческое, национальное» (*Яковлев И. Я.* Моя жизнь. Воспоминания. С. 179).

Схожую точку зрения можно обнаружить и в трудах современных исследователей. К примеру, В П. Иванов выдвигает точку зрения, что обрусение инородцев в понимании Ильминского и его последователей, в противовес полной ассимиляции, приводящей людей нерусского происхождения к смене своей этнической идентичности, предполагало «процесс превращения “инородцев” в людей, похожих во всем на русских, с хорошим знанием русского языка, с общей с русскими бытовой культурой, одеждой и другими качествами» (*Иванов В. П.* Реализация системы Н. И. Ильминского и проблема этнической идентичности чувашей // Н. И. Ильминский и этнокультурное развитие народов Поволжья: материалы Всероссийской научно-практической конференции, Чебоксары, 16 сентября 2022 г. / Сост. и отв. ред. Ю. В. Гусаров, А. П. Долгов. Чебоксары: ЧГИГН, 2022. С. 206).

[128] *Ильминский Н. И.* Об образовании инородцев посредством книг, переведенных на их родной язык // Казанская центральная крещено-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань: Типография В. М. Ключникова, 1887. С. 8.

[129] *Ильминский Н. И.* О переводе православных христианских книг на инородческие языки. Практические замечания. С. 29.

историческом контексте, где альтернативных форм просвещения для «нерусских» народов просто не существовало, деятельность православных миссионеров, включая Ильминского, объективно сыграла роль культурного катализатора.

Созданная Н. И. Ильминским и его последователями просветительская система для народов Волго-Камья сохраняла свою эффективность вплоть до рубежа XX столетия. Однако в новом веке в процессе христианизации региона наметился спад: сократилась активность в области переводов, многие миссионеры свернули свою деятельность, а изъятие инородческих школ из ведения Братства св. Гурия повлекло за собой кардинальную реформу образовательного процесса в них. В 1895 году реорганизации подверглось и само Братство, долгое время служившее центральным координирующим органом миссионерско-просветительской работы в Казанской губернии и за ее пределами. Смена руководства и принятие нового устава существенно сузили сферу его административного влияния и положили начало отходу от принципов системы Ильминского[130]. В отчетах 1910-х годов отмечается постепенный спад деятельности инородческих школ: «За последние годы особенно часто приходилось выслушивать нарекания в искаженном применении в школах системы Ильминского и обвинения в крайне неудовлетворительном состоянии братских школ»[131].

Как отмечал впоследствии С. В. Смоленский, ключевой причиной упадка стала кончина в 1891 году главного идеолога и вдохновителя этого движения – Н. Ильминского[132]. Именно его исключительная энергия и

---

[130] К примеру, после дискуссии о применении в миссионерской деятельности родного языка съезд «деятелей и руководителей инородческого просвещения», который проходил в 1889 г. в Самарской губернии, «сильно урезал применение системы Ильминского» (*Зеленин Д. К.* Н. И. Ильминский и просвещение инородцев. С. 192).

[131] Отчет о деятельности Совета Братства св. Гурия за 1914-й (47-й братский) год. С. 20.

[132] *Смоленский С. В.* В защиту просвещения восточно-русских инородцев по системе Николая Ивановича Ильминского.

лидерские качества полвека поддерживали работу всей этой масштабной инфраструктуры. Ильминский был создателем, теоретиком и практиком основных направлений православного миссионерства в России во второй половине XIX века. Среди его многочисленных последователей не нашлось родственного ему по силе духа и лидерским качествам деятеля, способного «удержать на плаву» выстроенный механизм по просвещению полиэтнического населения.

Ослабевание системы школьного просвещения с использованием родных языков становится одним из толчков к общему угасанию православного миссионерства. В результате крещеные народы, не успевшие глубоко принять учение о Христе, начинают возвращаться к своим традиционным верованиям. Т. Ефремов в 1913 году в связи с марийцами пишет: «особенно сильно оживают языческие чувства, обновляются и доходят до прежней силы в период языческих черемисских праздников, начиная с весны и продолжаясь до начала июля, когда прекращается учебная жизнь народных и инородческих школ, вместе с чем прекращается и фактическое миссионерское воздействие миссионеров, ибо наступает вакат. Все, что создано зимой пастырством и школой, летом разрушается язычеством. Так продолжается черемисское язычество из года в год: зимой оно засыпает, весной просыпается»[133].

Состояние миссионерства в Волго-Камье в указанный период отражала общероссийские социокультурные процессы. Ключевым контекстом стало свертывание политики православной унификации и отказ от идеи «всеправославия», что повлекло за собой утрату Церковью ее монопольного

Усилению давления на выстроенную Ильминским систему школьного образования способствовала и кончина одного из главных покровителей его дела К. П. Победоносцева в 1907 г.

[133] *Ефремов Т. Е.* Черемисы-язычники. Роль песен у черемис в их племенной языческой жизни // Инородческое обозрение. Приложение к журналу «Православный собеседник» за сентябрь. 1913. Кн. 4. С. 266.

духовного авторитета[134]. Данная эпоха воспринимается двойственно: с одной стороны, фиксируется «быстрое и неуклонное падение религиозности»[135], с другой – отмечается всплеск «напряженного религиозного искания»[136]. Таким образом, процессы в волго-камском миссионерско-просветительском поле выступают в качестве одного из частных случаев и отражений этих фундаментальных для России религиозно-мировоззренческих трансформаций.

Революционные события 1905–1907, 1917 годов только ускорили уже наметившуюся тенденцию[137]. 1917 год можно назвать годом официального конца истории христианизации в Волго-Камье, но на деле процесс спада наметился еще раньше. Уходило время «великого просветителя»[138], «мужа великой силы и великого дела»[139] Николая Ильминского.

1.3 Музыка в концепции Ильминского

В системе Ильминского ключевая роль отводилась музыке: церковное пение он рассматривал не только как основу богослужения, но и как мощный инструмент просвещения. С помощью церковной музыки с понятным для

---

[134] К примеру, факты, подтверждающие нарастающий внутренний кризис РПЦ в Чувашском крае в предреволюционные годы, описаны в исследовании *Ф. Н. Козлова* (Православие в Чувашском крае: внутрицерковная ситуация в конце 1910-х – 1920-е годы. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 2014. 238 с.)

[135] *Амелина Е. М*. Русская теократия: мечты и реальность (об общественном идеале в русской религиозной философии конца XIX – начала XX века) // Социально-гуманитарные знания. 2004. №2. С. 267.

[136] *Бердяев Н. А.* Русская идея / Сост., вступ. ст. и примеч. М. А. Блюменкранца. М.: АСТ, 2002. С. 215.

[137] К примеру, чувашский священник А. В. Рекеев, на основе сведений по Тетюшскому уезду Казанской губернии, констатировал, что «последствием буржуазных 1905 и 6-го годов» стало уменьшение числа присутствующих на богослужениях (Цит. по: *Козлов Ф. Н.* Православие в Чувашском крае. С. 17).

[138] *Смоленский С. В.* В защиту просвещения восточно-русских инородцев. С. 2.

[139] *Победоносцев К. П.* Николай Иванович Ильминский: [Некролог]. С. 3.

прихожан текстом он хотел внедриться в чувственный мир христианизированных народов, обострить их интерес к православию. Поэтому пение на родных языках становится обязательным элементом всех форм взаимодействия с «иноверцами» и христианизированным населением. Основными контекстами ретрансляции православного пения на родных языках в этот период становятся школа и церковь.

Анализ сохранившегося расписания Центральной Крещено-татарской школы показывает, что по числу часов в неделю пение уступало только Закону Божьему и русскому языку[140]. Такая же расчасовка использовалась и в остальных «братских» школах. Создатели программы, распределяя учебное время, исходили из того, что для детей, лишь начинавших приобщаться к христианскому вероучению, механическое чтение и заучивание догматов могло бы оказаться сложным и неинтересным делом. Это, в свою очередь, грозило потерей мотивации и даже отторжением от религиозных основ. В этой ситуации групповые уроки пения стали удачным педагогическим решением. Они одновременно служили развитию музыкальности учеников и выступали как увлекательная форма первоначального ознакомления с христианской традицией. «Пение влиятельнее и сильнее чтения», – писал Ильминский[141]. Об эффективности этого подхода, распространенного в дальнейшем на подобные учебные заведения по всему региону, свидетельствуют публикации миссионеров. К примеру, Н. И. Золотницкий в докладе о состоянии чувашских школ Чебоксарского уезда Казанской губернии отмечает, что «пение молитв составляет самый любимый предмет всех учащихся в школе. <…> Многие ученики, не довольствуясь дневными занятиями этим предметом, приходят в школу для пения по вечерам и занимаются этим дома»[142].

---

[140] *ГА РТ. Ф. 93. Оп. 1. Ед. хр. 698. Л. 1, 6*.

[141] Письма Н. И. Ильминского к обер-прокурору Св. Синода К. П. Победоносцеву. С. 315.

[142] *Золотницкий Н. И*. Доклад Совету Братства св. Гурия братчика Н. Золотницкого: [об обследовании чувашских школ Чебоксарского уезда]. Казань: Губернская типография, 1869. С. 11.

Интересно взглянуть на программу пения, которая применялась в миссионерских заведениях начального образования. В младших отделениях она включала пение молитв, избранных мест Литургии, Всенощного бдения, молебна и панихиды на инородческих языках «со слуха и по нотам»[143]. В старших отделениях предполагалось полное пение «по-славянски и по-инородчески» Литургии Иоанна Златоустого и Василия Великого, Всенощного бдения, молебна, панихиды и некоторых песнопений в Страстную седмицу. Если обратиться к программе преподавания Закона Божьего, то увидим, что в начальных классах за основу брались богослужебные тексты, в том числе тексты песнопений. Среди них – «Царю Небесный», «Святый Боже», «Отче наш», «Богородице Дево, радуйся», «Достойно есть»[144]. Таким образом, достигалась интегративность обучения, направленная на максимально быстрое запоминание нового и сложного для сельских детей материала: священные тексты на одном занятии заучивались, а на другом пропевались.

Для учебных целей Крещено-татарской школы Ильминский, при активном участии Тимофеева, начинает работу над переводами религиозной литературы на татарский язык, в первую очередь адаптируются богослужебные тексты, которые входили в программу обучения школы. В основном, это были тексты церковных песнопений, в дальнейшем были переведены молитвословия всех основных богослужебных чинопоследований[145]. С 1867 года, по благословлению архиепископа Антония,

---

[143] Труды Особого совещания по вопросам образования восточных инородцев / Под ред. А. С. Будиловича. СПб.: Типография Э. Л. Пороховщиковой, 1905. С. 361.

[144] Там же. С. 357–358.

[145] «В 1866 году начат вновь перевод на народный татарский язык Литургии св. Златоуста, и она переведена все подряд, т. е. не только то, что поется и произносится в слух, но и тайно читаемые священников молитвы. Кроме того переведены некоторые части всенощной службы, из Октоиха – воскресные стихиры на «Господи воззвах», канон 4-го гласа, антифоны всех 8-ми гласов, из Минеи месячной – тропарь с кондаком и один из канонов Рождеству Христову, тропарь и кондак Богоявлению и некоторые другие песнопения. Все это по мере изготовления переводов разучивалось и пелось в школе» (Об открытии в Казани богослужения на татарском языке // Казанская центральная крещено-татарская школа: материалы для истории христианского просвещения крещеных татар / [Сост. Н. Ильминский]. Казань: Типография В. М. Ключникова. С. 346).

в богослужения при Крещено-татарской школе и в некоторых сельских приходах начали вставляться отдельные песнопения на татарском языке[146].

Первоначально обучение пению не знающих грамоту (музыкальную и лексическую) учеников проходило с использованием метода подражания: учитель пел, а ученики повторяли. Одновременно с этим происходило изучение цифровой системы записи нот (цифирной нотации), которая на ранней стадии обучения была более доступна для восприятия, чем классическая пятилинейная нотационная графика. Эффективность такого обучения напрямую зависела от педагога-регента: ему необходимо было не только прекрасно разбираться в песнопениях, но и говорить на родном языке учеников. В Крещено-татарской школе этим критериям полностью соответствовал В. Тимофеев, которому и было поручено вести занятия по пению. Его усилиями уже в 1864–1865 году был организован первый школьный хор.

Поскольку Тимофеев и сам не был знаком с нотной грамотой и пел «по наслышке», обучение велось им исключительно «с голоса». В дальнейшем привлекались музыкально-грамотные учителя, но, как свидетельствует Ильминский, «они занимались недолго, а более случайно, потому и прочных следов не оставили»[147].

На тот момент школьный хор, состоявший из учеников, лишь постигавших основы хорового искусства, не мог претендовать на

---

[146] *Знаменский П. В.* На память о Н. И. Ильминском. С. 244.

Официальный указ духовного ведомства, разрешающий проведение полноценных богослужений на инородческих языках, вышел в 1883 г.

[147] Об открытии в Казани богослужения на татарском языке. С. 346.

В литературе, в числе регентов хора упоминаются В. Н. Витевский (1845–1906) – студент Казанского университета, имевший опыт пения в хоре Симбирской духовной семинарии (См.: *Исхаков Р. Р.* Становление системы кряшенского образования во второй половине XIX – начале XX века // Школьное и религиозное просвещение народов Среднего Поволжья и Приуралья в XIX – XX вв.: материалы Межрегиональной научно-практической конференции, посвященной 150-летию открытия Казанской центральной крещено-татарской школы, Казань, 11 октября 2013 г. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; Издательство «Яз», 2014. С. 35), П. С. Поликарпов – подрегент архиерейского хора (*Витевский В. Н.* Н. И. Ильминский, директор Казанской учительской семинарии. С. 14).

профессионализм высокого уровня. Однако значимость этого события заключалась в другом – в начале практики православного пения среди представителей иной этнокультурной среды.

Первые впечатления от пения хора Крещено-татарской школы, во многом, определили участие выдающегося деятеля отечественной музыкальной культуры С. В. Смоленского в деле музыкального христианского просвещения народов Волго-Камья[148]. Он писал, что каждый раз с изумлением слушал «совершенно неважное в хоровом смысле, но вполне потрясающее по усвоению ими самосозданных, невероятных по изобразительности оттенков» пение «татарчат»[149]. Больше всего его удивляло то, что хор Учительской семинарии, которым он руководил, «пасовал» перед татарами: «Мои отличные оттенки в семинарском хоре (чем, конечно, я очень гордился) совершенно уничтожались пением татарчат там, где поражения русского хора, казалось бы, и нельзя было ожидать»[150]. Причину этого «художественного недоразумения» С. Смоленский понял уже позже (1875–1876 годы), когда на одной панихиде «татарчата» пропели «Вечную память» «безусловно лучше, чем я со своими пианиссимо, крещендо и диминуэндо». «В их пении, – пишет С. Смоленский, – я сам слышал веру и молитву, а у себя я добился только дисциплины»[151].

Объемы переводов богослужебной певческой литературы и уровень подготовки школьного хора позволили в 1869 году провести первое церковное богослужение полностью на татарском языке, прошедшее при участии алтайского миссионера иеромонаха Макария (Невского). Музыкальное оформление было реализовано силами воспитанников Крещено-татарской школы[152]. Это событие сыграло важнейшую роль для дальнейшего

---

[148] Роль С. В. Смоленского в истории православного пения народов Волго-Камья будет раскрыта во второй главе нашей работы.

[149] Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. IV. С. 185.

[150] Там же. С. 186.

[151] Там же.

[152] Знаменский, описывая первое богослужение на языке инородцев, совершенное в Казани, отмечает хормейстерские способности о. Макария: «Отлично зная и татарский язык и церковное пение, он занялся с мальчиками обучением четырехголосному хоровому пению, которого они прежде не знали, и в короткое время достиг в этом деле замечательных

распространения практики проведения христианских богослужений на национальных языках по всему Волго-Камью.

Опыт татарской школы был масштабирован на территории Казанской, Вятской, Симбирской, Уфимской и других губерний[153]. Повсеместно открывающиеся «школы Ильминского» стали центрами развития и распространения православных певческих традиций в инородческой среде. Пение хоров вызывало большой интерес местных жителей; на спевки, которые проходили в школе, собирались любопытные слушатели, ранее незнакомые с этой, новой для них, музыкальной практикой: «Чтение и пение церковных молитв учениками-чувашлятами поразительно действует на родителей учащихся и вообще на всех предстоящих чуваш. Многие родителя судят об успехах школьного обучения по тому, умеют ли их дети читать и петь в церкви»[154]. Проведение богослужений с участием школьных хоров способствовало притоку бóльшего количества прихожан в церкви. Факты благотворного влияния пения на родном языке фиксировались повсеместно, приведем лишь один, касающийся чувашей: «не поверите мне, пока поют на славянском языке, в это время чуваши и шумят, как только я запою на чувашском языке, то все чуваши навострят свои уши, слушают внимательно»[155].

Еще одной эффективной формой миссионерской деятельности, использующей силу музыкального воздействия, стали поездки воспитанников

успехов, составив из мальчиков и девочек школы очень порядочный хор» (*Знаменский П. В.* На память о Н. И. Ильминском, С. 245).

[153] Анализу поэтапной реализации «программы Н. Ильминского» на территории Уфимской, Вятской, Симбирской губерний посвящены соответствующие публикации автора данной работы: *Гумерова А. Т.* Из истории православного пения крещеных татар Мензелинского уезда Уфимской губернии // Музыка. Искусство, наука, практика. 2018. № 3 (23). С. 35–42; *Гумерова А. Т.* Распространение практики православного пения среди чувашского населения Казанской и Симбирской губерний (вторая половина XIX – начало XX века) // Искусство и образование. 2025. № 2 (154). С. 209–217; *Гумерова А. Т.* Традиция православного пения удмуртского населения Вятской губернии: из истории возникновения // Музыковедение. 2020. № 2. С. 3–9.

[154] Христианское просвещение чувашского народа в оценке духовных лиц. С. 67.

[155] Христианское просвещение чувашского народа в оценке духовных лиц. С. 43.

Крещено-татарской школы по инородческим селениям вместе с учителем Тимофеевым[156]. Учащиеся совместно с наставником рассказывали про свою школу, читали религиозную литературу на родном языке, вели беседы о вере и пели на родном языке церковные песнопения, собирая около себя толпы слушателей. О благотворном влиянии данной практики свидетельствуют многие заметки Тимофеева. Например: «Мы пели неспешно, так что каждое слово было внятно. Мы пели, по крайней мере, два часа. Сначала нас слушали только семейные гости, а потом набрались соседи. Заметно, слушали со вниманием, все молчали. Во время пения “Чертог твой”, гостьи-старушки прослезились. Когда мы перестали петь, все поблагодарили нас. Некоторые при этом говорили: “Как хорошо слышать пение на своем языке: все понимаешь”»[157].

Этот формат просветительской работы, опробованный В. Тимофеевым, стал достаточно распространенным в миссионерской среде, в дальнейшем успешно использовался в работе со всеми «иноверцами», в том числе за пределами Казанской губернии. Ученики школ всегда сопровождали миссионеров во время далеких поездок по селам и деревням, входящим в состав прихода. К примеру, учитель Бичуринской школы Чебоксарского уезда В. Ислентьев, описывая свои «экскурсии», направленные на набор учеников в школу, отмечает, что крестьяне не охотно отправляли детей учиться в силу их загруженности домашними делами. Тогда миссионер предлагал им послушать пение молитв на чувашском языке: «Я пел вместе с пришедшими со мною мальчиками, взятыми для этой собственной цели, по чувашски Отче наш, Богородице, Царю небесный и пр. Когда было кончено нами пение, то родители тотчас же соглашались отдавать своих сыновей в училище»[158].

---

[156] Эти поездки подробно описаны Тимофеевым в его «Дневниках старокрещеного татарина», изданных под редакцией и с предисловием Ильминского в «Православном обозрении» и «Журнале министерства народного просвещения».

[157] Религиозное положение крещеных татар. Дневник старокрещеного татарина В. Тимофеева // Православное обозрение. 1866. Т. XIX, №3–4. С. 415.

[158] *НА ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 44. Ислентьев В. Отчет о состоянии Бичуринского двухклассного народного училища, открытого в декабре 1867 года. С. 13–14.*

Подобная практика была в арсенале работы и вятского духовенства: «для поучения инородцев молитвам и истинам веры и нравственности Священники предпринимают нарочитые поездки в инородческие деревни и совершают богослужения с беседами и пением молитв»[159]. Один из учителей свидетельствовал, что молитвы и пение на родном языке так понравились местному населению, что «самые упорные противники христианства стали являться на беседу»[160]. Песнопения действовали на «новокрещен» намного сильнее, чем проповеди и беседы о вере, служили одним из способов духовного просвещения местного населения.

Наряду с командировками отдельных миссионеров, практиковались коллективные поездки по инородческим селам, совершаемые представителями духовенства округа под руководством местного благочинного[161]. В этом случае, проведение религиозных бесед и выездных богослужений сопровождалось пением церковных песнопений полноценным хором, организованным из местных регентов и псаломщиков. Для однообразной деревенской жизни такого-рода «концерты» были настоящим событием, «стройное и приятное» многоголосное хоровое пение на родных языках так или иначе воздействовало на слуховые представления жителей, обогащая их интонационную среду. Наряду с религиозным просвещением населения, подобные акции решали задачу и дополнительного обучения членов церковного клира: представляя собой своего рода выездные семинары-практикумы, они давали возможность «ознакомиться со всеми

---

[159] *ЦА УР. Ф. 245. Оп. 2. Д. 516. Дело о распространении православной веры в уездах. Л. 10.*

[160] Диакон С-в. Воспоминания учителя инородческой школы // Сотрудник Братства святителя Гурия. 1911. № 11. С. 168.

[161] Одна из таких «миссионерских экскурсий», организованная в 1911 г. в Елабужском уезде Вятской губернии, подробно описана на страницах «Вятских епархиальных ведомостей» (Миссионерская деятельность духовенства 3 благочиннического округа Елабужского уезда среди инородцев // Вятские епархиальные ведомости. 1912. № 11. С. 295–299).

миссионерскими средствами» и «обучиться пению церковных песнопений»[162] на инородческих языках, что требовало «особого навыка даже для свободно говорящего»[163].

Таким образом, во второй половине XIX – начале XX века была развернута многовекторная, системная миссионерская деятельность, способствующая зарождению национальных церковно-певческих традиций. Любая форма взаимодействия священников с местными жителями – совместная молитва в стенах храма или беседы с прихожанами во время обхода домов – сопровождалась звучанием православных песнопений на родном языке. Благодаря тому, что в певческой практике упор делался на использование родных языков (при общей ориентации на двуязычие)[164], музыкальная часть православия быстрее и глубже осваивалась тюрками и финно-уграми Волго-Камья, органично интегрировалась в их музыкальный мир, став его неотъемлемой частью.

Распространяющаяся среди инородцев практика церковного пения усиливала их контакты с русским населением. В стенах Казанской учительской семинарии, координирующей процессы музыкального православного просветительства, русские семинаристы приобщались не только к делу миссионерства, но и к церковному пению на разных языках (вспомним практику полилингвальных богослужений в семинарской церкви). В деревенской среде, в смешанных по этническому составу приходах, службы на «народном» татарском, чувашском, марийском, удмуртском языках посещали в том числе и русские; более того, вариант адаптированного по языку богослужения им был более близок и понятен, ведь они с детства были погружены в эту языковую среду (чего не скажешь о церковнославянском

---

[162] Миссионерская деятельность духовенства 3 благочиннического округа Елабужского уезда среди инородцев С. 296.

[163] Там же. С. 299.

[164] Об этом, в частности, свидетельствует С. Смоленский: «Пение в школе, как и богослужение в приходе, было более предпочтительно на языке инородцев» (*Смоленский С. В.* В защиту просвещения восточно-русских инородцев. С. 12).

языке, который для многих так и оставался недостижимым, «изотерическим»)[165].

Полиэтническое пространство Волго-Камья стало уникальной территорией межкультурного диалога в сфере православной литургической традиции. Здесь происходил многогранный процесс взаимодействия формирующихся традиций церковного пения на национальных языках и русского богослужебного интонирования. Последняя выступила в этой парадигме не просто в роли «родительской», став источником, фундаментом и образцом для зарождающихся певческих практик, но и продолжала жить и развиваться, выступая постоянным и значимым компонентом единого, но внутренне разнообразного культурного пространства региона. Эта постоянная взаимообратная связь и составляет суть уникального музыкально-религиозного феномена Волго-Камья.

[165] Подобными наблюдениями, к примеру, делится С. Чичерина в связи с крещено-татарской службой в д. Яныли Мамадышского уезда, на которую остались и русские, утверждая, что «крещенское богослужение понимают гораздо лучше, нежели славянское» (*Чичерина С. В.* У приволжских инородцев. С. 200). В одном из писем Ильминскому А. В. Рекеев, служивший на момент отправки корреспонденции священником церкви с. Байглычево Тетюшского уезда Казанской губернии, отмечает, что «русские мужики, живущие в Апанасово (около 10-ти домов) заявили благочинному, что они знают чувашский язык как природный, Евангелие, читаемое в церкви, понимают лучше славянского текста» (Образование и христианское просвещение чувашей Волго-Уралья во второй половине XIX – начале XX века. С. 224).

Глава вторая
С. В. Смоленский и его роль в истории православного пения народов Волго-Камья

2.1 Смоленский-универсал: казанские истоки

Знаковой для истории православного пения тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья стала фигура С. В. Смоленского (1848–1909). Масштабность и феноменальность личности этого деятеля проявляется во всех областях его многогранной деятельности, начало которой было положено в казанский период его жизни. Именно в Казани Степан Васильевич впервые вошел в мир музыки, здесь сформировались его научные и творческие интересы, определившие главные векторы его профессиональной реализации.

Особую роль в становлении Смоленского сыграл, безусловно, Казанский университет, который являлся не только очагом науки и образования в регионе, но «источником духовности и культуры»[166]. Здесь он получил то, действительно, универсальное университетское образование с его широкой гуманитарной базой, дающее возможность осваивать самые разные области профессиональной деятельности. Это и особая атмосфера музыкальности, царившая в крупнейшем вузе и позволившая в годы студенчества реализовать Смоленскому – студенту юридического, затем филологического факультетов – его непреодолимую тягу к музыке, это и певческий опыт, впоследствии

[166] *Порфирьева Е. В*. С. В. Смоленский и музыкальное любительство в Казани в 70-80-е годы XIX века // С. В. Смоленский и отечественная музыкальная культура: материалы Всероссийской научно-практической конференции, Казань, 16 апреля 2008 г. Казань: Казан. гос. консерватория, 2009. С. 51.

выразившийся в самых разных формах[167]. «В нем (университете. – *А. Г.*), – писал Смоленский, – я совершенно переделался, просветился, закрепив себе твердые основы моего мировоззрения, развиваемые мною с тех пор с постоянным трудом и с неизменным в них постоянством»[168].

Огромное влияние на Смоленского имел Н. И. Ильминский, который приходился ему родным дядей. Николай Иванович не просто стал для Смоленского наставником, а во многом заложил фундамент мировоззрения Смоленского как ученого и педагога. Знаменательной, к примеру, стала их совместная поездка в кряшенские деревни Мамадышского уезда Казанской губернии летом 1863 года. Смоленский тогда впервые оказался в инородческой деревенской среде, был свидетелем встречи Ильминского с «каким-то плотником Василием» – Василием Тимофеевым – будущим ближайшим соратником Ильминского и первым священником из числа крещеных татар. «Я не подозревал тогда, – пишет в воспоминаниях Смоленский, что судьба привела меня быть свидетелем первых лучей христианского света для крещения татар, а за ними и всех, главным образом, поволжских инородцев»[169]. Это событие стало своего рода толчком к началу деятельности Смоленского по приспособлению богослужебных текстов на языках народов Поволжья к обиходному русскому церковному пению. Первые опыты в этой области относятся еще к периоду учебы в университете: «Я только что кончил курс в университете и, как написавший для инородцев уже немало церковно-певческих партитур, занял в учительской семинарии место учителя пения»[170].

Мировоззрение Смоленского во многом складывалось и под воздействием той среды, которая окружала его с детства. Это и родительский дом (сам Смоленский особо отмечал роль отца В. Г. Смоленского – «рыцаря

---

[167] Смоленский участвовал в качестве второй скрипки и альта в студенческих квартетах, квартете А. Ф. Львова, квартете А. А. Панаева, в Кружке любителей музыки, руководил студенческими хорами.

[168] Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. IV. С. 132.

[169] Там же. С. 183.

[170] *Смоленский С. В.* В защиту просвещения восточно-русских инородцев по системе Николая Ивановича Ильминского. С. 32.

чести и свободной мысли»[171]), и общение с известными русскими деятелями, просветителями, крупными учеными и профессорами Казанского университета и Казанской духовной академии. Из казанской интеллектуальной среды он особенно выделял профессоров академии – востоковедов Н. И. Ильминского и Г. С. Саблукова, богослова Д. Ф. Гусева, историка И. П. Гвоздева, словесника И. Я. Порфирьева, из профессоров университета – математика П. И. Котельникова, астронома М. А. Ковальского и др.[172]

Главным проектом казанского периода деятельности Смоленского, можно назвать Казанскую учительскую семинарию. Годы преподавания в ней (1872–1887) оказались весьма плодотворными для него. Здесь, в окружении учащихся из инородческих деревень, формируются его взгляды на музыкальную педагогику; здесь он вырабатывает свою методику подготовки сельских регентов; создает поистине легендарный учебник «Курс хорового церковного пения», ставший первым специализированным музыкальным учебным пособием для сельских школ. Огромное количество выпускников семинарии, прошедшие «школу Смоленского», становятся продолжателями его дела по приобщению христианизированных народов к хоровому церковному пению. При непосредственном участии Смоленского Казанская учительская семинария становится «очагом музыкального просветительства среди “нерусских” народов Поволжья того времени»[173]. Впоследствии он с теплотой вспоминал про это время: «мне удалось в эти годы выучить в семинарии огромную массу (я думаю, 500–700 человек) деревенских регентов, разнесших певческое дело по всему Приуралью и Среднему Поволжью»[174].

В этот же период, в конце 1870-х годов у Смоленского впервые появился интерес к изучению памятников древнерусского церковно-певческого

---

[171] *Финдейзен Н. Ф.* Степан Васильевич Смоленский. Биографический очерк // Музыкальная старина: сборник статей и материалов для истории музыки в России, издаваемый Николай Финдейзен. Вып. V и VI. СПб.: Типография Главного Управления Уделов, 1911. С. 1.

[172] Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. IV. С. 129.

[173] *Маклыгин А. Л.* Музыкальные культуры Среднего Поволжья. С. 83.

[174] Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. IV. С. 207.

искусства: он приступил к описанию рукописей Соловецкого монастыря, переданных в Казанскую духовную академию. Это стало началом большого исследовательского пути, одним из результатов которого будет создание в Синодальном училище первой в России научно-музыкальной библиотеки нотированных рукописей древнерусского церковного пения. В эти годы Смоленский знакомится с казанскими старообрядцами, открывает «русскую красоту» давно знакомых ему по синодальным книгам древних напевов[175]. В результате занятий у местного уставщика общины белокриницкого согласия А. П. Пичугина он осваивает все тонкости знаменной нотации, что приведет к тому, что изучение древнерусского певческого искусства станет главным делом его жизни[176].

Важнейшим, можно сказать, переломным на этом поприще и, в принципе, для дальнейшей биографии Смоленского событием стало его знакомство с профессором Московской консерватории Д. В. Разумовским[177], который всячески поддержал его в деле изучения церковно-певческой старины.

Смоленский очень любил Казань, на протяжении всей жизни сохранял трепетные чувства к ней: проникновенные и теплые воспоминания о своей

---

[175] Смоленский следующим образом описывает свое первое потрясение от услышанного в 1878 г. богослужебного пения в единоверческой церкви Четырех Евангелистов Казани: «Сохранность некоторых обрывков наших похоронных напевов, всегда казавшихся мне образцами недосягаемой глубины и красоты, совпадение многих только что услышанных напевов с оборотами нашей народной песни удивили меня до самой последней степени. Я почувствовал, что у меня спадает с глаз пелена и открываются совсем новые горизонты» (Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. IV. С. 598).

[176] В 1888 г. появился один из важнейших в области медиевистики трудов Смоленского – «Азбука знаменного пения старца Александра Мезенца» (Казань: Типография императорского университета, 1888. 132 с.). В дальнейшем Смоленский внес неоценимый вклад в изучение церковно-певческого искусства России. О широте его научных интересов в этой области свидетельствуют, к примеру, его публикации 1897–1916 гг., составившие основу рубрики «Церковная музыка и пение» главного дореволюционного музыкального издания страны– «Русской музыкальной газеты» (см. об этом: *Космовская Н. Л.* Религия и вера в осмыслении Н. Ф. Финдейзена (по «Заметкам, планам, наброскам») // Проблемы музыкальной науки / Music Scholarship. 2024. № 1. С. 28–47).

[177] Эпизод знакомства с именитым музыкантом красноречиво описан в «Воспоминаниях» Смоленского (Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. IV. С. 205).

родине и о людях, живших там во времена его детства и молодости, красной нитью проходят через его «Воспоминания», опубликованные в одном из томов серии «Русская духовная музыка в документах и материалах»[178]. Казань была для Смоленского и колыбелью, и творческой и научной лабораторией, и духовным маяком. Здесь он сложился как хормейстер, педагог-методист, музыкальный редактор, исследователь-медиевист, публицист, просветитель. В этом – профессиональный универсализм Смоленского, ярко проявившийся и в последующие – в московский и петербургский – периоды его жизни и творчества.

2.2 С. В. Смоленский и музыкальное просветительство в Волго-Камском регионе[179]

Началом музыкально-просветительской деятельности Смоленского можно считать 1872 год – год открытия Казанской учительской семинарии, ставшей важным звеном всей православной миссионерской инфраструктуры Волго-Камья. Перед Смоленским стояла задача внедрения в инородческую среду новой певческой культуры, призванной стать проводником христианских представлений.

---

[178] Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. IV.

[179] Материал раздела отражен в публикациях автора: *Гумерова А. Т.* Духовно-певческая практика кряшен. Казань: Казанская государственная консерватория; 2015. 260 с.; *Гумерова А. Т.* Из истории православного пения крещеных татар Мензелинского уезда Уфимской губернии // Музыка. Искусство, наука, практика. 2018. № 3 (23). С. 35–42; *Гумерова А. Т.* Традиция православного пения удмуртского населения Вятской губернии: из истории возникновения // Музыковедение. 2020. № 2. С. 3–9; *Гумерова А. Т.* Традиция православного пения крещеных татар Лаишевского и Мамадышского уездов Казанской губернии: из истории возникновения // PHILHARMONICA. International Music Journal. 2021. № 3. С. 82–22; *Гумерова А. Т.* Распространение практики православного пения среди чувашского населения Казанской и Симбирской губерний (вторая половина XIX–начало XX века) // Искусство и образование. 2025. № 2 (154). С. 209–217.

Попытки приобщения народов Волго-Камья к церковному пению делались и раньше, до Смоленского. Начиная издалека, с XVIII столетия, надо вспомнить о «новокрещенских школах», в которых также учились представители разных народностей региона. В них, наряду с другими предметами, преподавалось церковное пение, использовались «певческие книги по ноте»[180]. «Пение, главным образом церковное, было одним из важнейших предметов преподавания в казанских новокрещенских школах» – отмечает Н. В. Никольский[181]. Им же приводится характеристика чувашина Акима Данилова Ордекея, составленная в 1763 году его учителем, демонстрирующая его владение этим навыком: «Петь октоих, праздники, ирмолог и обиход всего года, и все, что до искусства церковника во всех потребах надлежит, тое хорошо и на гласы и по ноте; и наизусть довольно знает. Пишет скорописью хорошо, также и нотные для пения книги списывает исправно и весьма твердо»[182]. Внимание в этих школах обучению церковному пению было обусловлено и тем, что знание «нотного пения» являлось обязательным условием к занятию священно- и церковнослужительских должностей. Архиепископ Казанский и Свияжский Вениамин (Пуцек-Григорович) в 1775 году издал указ, в котором говорилось, что «обучавшиеся тому нотному пению при производстве в чины необучившимся предпочтены быть имеют» и разослал по всем церквям епархии нотные книги[183].

Особой известностью пользовалась Свияжская «школа нотного пения», открытая в 1786 году при Богородицком монастыре, в числе воспитанников которой были представители «коренных» народов Поволжья[184]. Согласно

---

[180] *Петрова Т. Н.* Школа и просвещение Чувашии в XVII веке: Учебное пособие. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 1994. С. 35.

[181] *Никольский Н. В.* Конспект по истории народной музыки у народностей Поволжья. Казань: 1-я государственная типография, 1920. С. 33.

[182] Там же.

[183] Цит. по: *Никольский Н. В.* Народное образование у чуваш. Исторический очерк // Н. В. Никольский. Собрание сочинений в четырех томах. Том. II. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 2007. С. 78.

[184] См.: *Харлампович К. В.* Казанские новокрещенские школы. С. 10–15.

указаниям владыки Амвросия, с 1875 года возглавившего Казанскую кафедру, в школе прежде всего должны были обучаться дети священно-церковнослужителей, а «те отцы, которые ни дома, ни в сей школе не обучат детей пению, будут штрафованы, а дети к местам определены не будут»[185].

В начале XIX века, в связи с очередными реформами с сфере образования, в большом количестве начали открываться приходские школы и уездные училища, но в программе их обучения не было предусмотрено обязательных занятий по пению. Интонирование молитвословий практиковалось на уроках по «Закону Божьему», поэтому о качественной музыкальной подготовке воспитанников речь не могла идти[186]. Лишь начиная с 1864 года, согласно «Положению о начальных народных училищах»[187], церковное пение было включено в программу начального школьного образования как отдельная дисциплина[188], что дало толчок для прогрессивных изменений в этом направлении[189].

В этой школе, к примеру, учился чуваш Никита Яковлевич Бичурин (монашеское имя о. Иакинф) (1777–1853) – сын священника, в будущем выдающийся ученый, основатель отечественной синологии (Димитриев В. Д. Н. Я. Бичурин и Чувашия [Электронный ресурс] URL: https://chgign.ru/a/public/155-%20БИЧУРИН%20И%20ЧУВАШИЯ.html (дата обращения: 12.09.2024).

[185] Цит. по: *Никольский Н. В.* Народное образование у чуваш. Исторический очерк. С. 78.

[186] См. подробнее: *Явгильдина З. М.* История музыкального образования в Казанской губернии (вторая половина XVIII – начало XX вв.). Казань: Издательство Казанского университета, 2012. С. 12–14.

[187] В «Положении о начальных народных училищах», принятом в 1864 г., написано следующее: «Предметами учебного курса начальных народных училищ служат: а) Закон Божий (краткий катехизис и священная история); б) чтение по книгам гражданской и церковной печати; в) письмо; г) первые четыре действия арифметики и д) церковное пение там, где преподавание будет возможно» (Положение о начальных народных училищах // Вятские епархиальные ведомости. 1868. № 3. С. 67).

[188] *Явгильдина З. М.* История музыкального образования в Казанской губернии (вторая половина XVIII – начало XX вв.). Казань: Издательство Казанского университета, 2012. С. 16.

[189] На территории Казанской, Симбирской, Вятской, Уфимской и других губерний, густо населенных «иноверцами», действовало немалое количество учебных заведений, занимающихся христианским просвещением населения и подготовкой будущих священнослужителей. Но даже в старейших, специализированных духовных учебных заведениях отношение к музыкальной части подготовки учащихся было достаточно поверхностным. К примеру, о роли музыки в Вятском духовном училище свидетельствовал выпускник 1881 года, историк П. Луппов: «Церковное пение (по 2 урока в 1 и 2 классах)

Отдельного внимания заслуживает Регентская школа П. Д. Миловидова[190], открытая в Казани в 1870 году по инициативе архиепископа Антония, неравнодушного к постановке церковного пения в епархии. Миловидов, будучи регентом архиерейского хора, протоиереем кафедрального собора, был одной из ключевых фигур в сфере церковно-певческой практики в Казани[191]. Он был не только хормейстером, но и педагогом, организатором курсов для псаломщиков и певчих, по просьбе архипастыря Антония «присматривал за городскими певчими»[192]. Деятельность Регентской школы П. Д. Миловидова в полной мере не изучена, но упоминания о ней встречаются в самой разной литературе второй половины XIX–начала XX столетий. По содержанию отчета Братства св. Гурия за 1871 год узнаем, что в его школе учились 12 человек, чуваши и марийцы, с преобладанием последних[193]. О пении воспитанников Регентской школы на марийском языке при закладке дома семинарии в 1872 году свидетельствует

было поставлено в учебном отношении хуже всех предметов училищного курса; в старших двух классах программой даже не было дано для него особых уроков, а предлагалось изучать пение во внеклассное время. Такой взгляд программы отразился, конечно, на отношении и училища к пению. Отношение это было не совсем серьезное» (*Луппов П. Н.* В духовном училище. СПб.: Синодальная типография, 1913. С. 28).

[190] Миловидов П. Д. (1828–1892) – выпускник Рязанской духовной академии, протоирей Казанского Богородицкого собора, в 1850–1880 гг. являлся регентом Архиерейского хора г. Казани.

[191] Смоленский был знаком с Миловидовым с самого детства. С пением хора под его управлением связаны первые музыкальные впечатления Степана Васильевича, Петр Диодимович, живший в одном с ним доме, стал также первым учителем Смоленского по музыке (Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. IV. С. 96). В последующем Смоленский вспоминает: «Пением его хора я уносился на небо еще в Петербурге и затем с первой его службы в Казани, когда я услышал его с вновь приехавшим из Петербурга преосвященным Афанасием. Хор пел, по-моему, так хорошо, что я бегал в собор постоянно, всегда стоял около певчих. Я знал их всех поименно, знал все пьесы их репертуара, все оттенки исполнения и все слышанное в соборе играл на фортепиано, умея транспонировать во всех тонах» (Там же. С. 95).

Таким образом, еще до вступления Смоленского на путь музыкального просвещения инородцев, их связала общая любовь к церковно-певческому искусству.

[192] *Павлова П. А.* «Пою Богу моему, дондеже есмь…». С. 79.

[193] Отчет о деятельности Совета Братства св. Гурия с 4 октября 1870 г. по 4 октября 1871 года // Известия по Казанской епархии. 1872. № 9–10. С. 278.

Н. Ильминский[194]. А. И. Иванов-Ехвет приводит выдержку из газетной публикации 1872 года, в которой говорится, что «школа эта <…> знаменательна как по составу, так и в особенности по оригинальному методу преподавания пения и поучительным успехом обучающихся в ней»[195].

Педагогический талант позволил Миловидову за короткие сроки обучить церковному пению чувашских и «черемисских» мальчишек, которые «удостаивались» чести участия в архиерейских службах[196]. К примеру, «хор черемисских певчих под управлением даровитого регента» пел при освящении церкви Михайло-Архангельского черемисского мужского монастыря в Козьмодемьянском уезде в 1871 году: «пение вполне соответствовало благолепию архиерейского служения; в особенности присутствующих молитва Господня и обрадование Богоматери, пропетые на черемисском языке стройно и величественно»[197]. Несмотря на свои успехи, регентская школа, существовала недолго, судя по епархиальной документации с некоторыми перерывами проработала с 1870 по 1875(6) год. В какой-то степени ее можно считать предтечей «школы Смоленского», сформировавшейся в стенах учебного заведения нового типа – Казанской учительской семинарии, и знаменовавшей новый период в истории музыкально-православного просвещения народов Волго-Камья.

Непосредственное участие Смоленского в «программе Ильминского» имело важнейшее значение как для истории и культуры многих народов

---

[194] *Ильминский Н. И.* О закладке дома Казанской учительской семинарии // Известия по Казанской епархии. 1872. № 13. С. 413.

[195] *Иванов-Ехвет А. И.* Музы ищут приют: к истории дореволюционных русско-чувашских культурных взаимосвязей. Музыка. Театр. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 1987. С. 53.

П. Д. Миловидов использовал особый метод показа звуков и аккордов с помощью пальцев.

[196] В школе Миловидова начинал осваивать азы церковно-певческого дела и А. П. Петров (1858–1913) – в будущем талантливый чувашский педагог-музыкант, автор первых переложений церковных песнопений на чувашский язык (*Яковлев И. Я.* Из переписки. Ч. 1. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1989. С. 305–306).

[197] Краткое описание Михайло-Архангельского Черемисского мужского монастыря Казанской губернии, Козьмодемьянского уезда. СПб.: Типография и литография А. Траншеля, 1874. С. 7–8.

региона, так и для профессионального становления самого музыканта. Семинария для Смоленского стала своего рода лабораторией, где шла выработка его педагогической доктрины, которая эффективно будет реализовываться и в будущем – в периоды работы в Синодальном училище и Придворной певческой капелле.

Работа с воспитанниками семинарии – выходцами из инородческих деревень – ставила непростые задачи перед учителем, требовала поиска новых эффективных педагогических подходов и, в итоге, дала возможность Смоленскому разработать собственную методику преподавания церковного хорового пения, адаптированную под сельскую школу с соответствующим контингентом учащихся. Важнейшими постулатами его программы стали приоритетное значение практических занятий при изучении теории музыки, ясность и легкодоступность изложения, использование цифирной нотации, опора на образцы «простого» обиходного пения при выборе учебного певческого репертуара.

В семинарии учились представители разных народов: русские, татары, чуваши, черемисы (марийцы), вотяки (удмурты), мордва, калмыки, алтайцы. В учебной практике было традиционным всеобщее церковное пение на языках инородцев. Позже, уже работая в Петербурге, Смоленский вспоминает эти эпизоды: «Для Светлого праздника составлялись хоры на всех инородческих языках, представители которых, хотя бы по одному человеку, были в тот год между семинаристами. Товарищи братски помогали этим одиночкам пропеть радостное “Христос Воскресе”. В ознаменование единения всех вся семинария громогласно пела по-славянски первое, после священника, “Христос воскресе”, а также и последнее, после того как все инородческие хоры встретили праздник на своих языках. <…> Такое пение на всех языках было в Казанской учительской семинарии еще в Троицу и в Духов день. “Видехом свет истинный, прияхом Духа небеснаго, обретохом веру истинную”, или “Егда снизшед языки слия” пелись инородцами так выразительно, как я не слыхал

ни разу, нигде, не за одной русской службой…»[198]. Важно отметить, что практика полиязычного церковного пения была перенесена и в богослужебную практику большинства смешанных по этническому составу сельских приходов и стала одной из специфических особенностей традиций православного пения в регионе, не потерявшей своей актуальности до сегодняшнего дня. Сами священники и учителя – «выходцы» из сельской среды также владели несколькими языками, что являлось для них дополнительным преимуществом перед другими коллегами по цеху. Особенно, учителя-полиглоты были востребованы в тех регионах, где своих просветителей было недостаточно[199].

---

[198] *Смоленский С. В.* В защиту просвещения восточно-русских инородцев. С. 37.

Полилингвальное богослужебное пение стало своего рода «визитной карточкой» хора Казанской учительской семинарии, отличающее его исполнение церковных песнопений от всех остальных певческих коллективов города. Приводим наблюдение автора заметки в «Вятских епархиальных ведомостях», написанной им после посещения богослужения с участием семинаристов: «разноплеменные хоры, окруженные с трех сторон прочими воспитанниками, при церковно-славянском пении, соединялись с главным в один общий хор и, отделяясь от него на время, для своего племенного пения, снова сливались с нимъ. А все это, в совокупности представляющее истинно живую православную церковь, видимо возбуждало не только в питомцах семинарии, но и в нас – посторонних посетителях – торжественно-благоговейное настроение духа» (Богослужение 17 апреля в церкви учительской семинарии в Казани // Вятские епархиальные ведомости. 1875. № 14. С. 468).

[199] К примеру, основываясь на сведениях, собранных по отчетам Вятского комитета Православного миссионерского общества, можно сделать вывод о преобладании в педагогическом составе миссионерских школ Вятского региона воспитанников Крещено-татарской школы (КТШ). Учитель «центральной» в Вятском крае Карлыганской вотской учительской школы, К. Андреев (1857–1940) по отцу был удмуртом, по матери – кряшеном, являлся выпускником Сардабашской крещено-татарской школы.

Для наглядности приведем некоторые сведения по составу учителей Вятских миссионерских школ по данным за 1889 год (См.: Отчет Вятского комитета Православного миссионерского общества за 1889 год // Вятские епархиальные ведомости. 1890. № 7. С. 163–183):

«Вотские» школы: Андреев Кузьма (выпускник Сардабашской крещено-татарской школы) - учитель Карлыганской вотской школы; Заворохин Павел (образование не указано) – учитель Кузебаевской школы; Смирнов Иван (выпускник Глазовского духовного училища) – учитель Ляминской (Кочуковской) школы и другие.

Крещено-татарские школы: Алексеев Григорий (выпускник - КТШ) – учитель Бектешевской школы; Димитриев Семен (выпускник КТШ) – учитель Старо-Гришкинской школы; Иванов Антон (выпускник КТШ) – учитель Сюбашской школы; Ковалев Иоаким (выпускник КТШ) - учитель Сардабашского училища; Петров Александр (выпускник КТШ) – учитель Новогришкинской школы; Петров Димитрий (выпускник КТШ) - учитель Брюшлинской школы; Петров Павел (выпускник КТШ) – учитель Черкасовской школы; Семенов Андрей (выпускник КТШ) – учитель Порымской школы; Семенов Степан (выпускник КТШ) – учитель Сетяковской школы; Федоров Николай (выпускник КТШ) –

Успехи учеников были убедительным доказательством эффективности педагогических подходов Смоленского. Ежедневные интенсивные певческие «тренинги», проводимые им лично и дополнительно учащимися старших классов, привели к высокому уровню музыкально-теоретической подготовки и хорового пения[200]. «Кто бы мог подумать, – пишет он, что смолокуры, лапотники, черемисы и всякие “лопатки”[201] будут разумно и с наслаждением заниматься задачами и изумительно применять их на практике церковного пения!»[202].

Хор Смоленского стал коллективом, пользовавшимся большой популярностью среди казанцев – ценителей православной духовной музыки. Согласно оценкам современников, хоровой коллектив семинарии к 1880-м годам стал лучшим в городе[203], его приглашали на праздничные богослужения в другие городские храмы. В одной из заметок 1875 года (т. е. через два года после открытия семинарии) в «Вятских епархиальных ведомостях», посвященной богослужению по случаю «дня рождения Государя Императора», читаем: «Главный хор певчих из воспитанников учительской семинарии, под управлением С. В. Смоленского, помещался посреди церкви, имея по сторонам инородческие хоры – каждый под управлением своего

учитель Верхне-Шурнякской школы; Феофилактова Ольга (выпускница КТШ) – учительница Дургинской женской школы и другие.

«Черемисские» школы: Бельский Иван (выпускник Елабужского духовного училища) – учитель Черемисско-возжайской школы; Константинов Гавриил (получил домашнее образование) – учитель Бимской школы; Куклина Ольга (имела свидетельство на звание учительницы начальной школы) – учительница Сардинской школы; Сидоров Иван (выпускник Казанской учительской семинарии) – учитель Шаркэнерской (Куприянсолинской) школы; Федоров Степан (выпускник КТШ) – учитель Ильнетской школы и другие.

[200] «Хор у меня в 120 человек. Эта орда мною изрядно подтягивается, и притом мною ежедневно, а дядьками (т. е. учениками третьего класса) – три раза в неделю» (Эпистолярное наследие С. В. Смоленского. Переписка с С. А. Рачинским. С. 66).

[201] «Лопатки»: так шутливо называли марийцев и удмуртов из-за лопатообразной формы национального головного убора. Данный говор был характерен для Казанской, Вятской, Оренбургской, Уфимской губерний (См.: Словарь русских народных говоров. Вып. 17. Леснокаменный – Масленичать. Ленинград: Наука, 1981. С. 134).

[202] Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. IV. С. 109.

[203] См.: *Чекменева Т. М.* Казанская «инородческая» учительская семинария и ее роль в просвещении нерусских народов Поволжья: дис. … канд. ист. наук. Казань, 1985. С. 145.

единоплеменного регента из воспитанников же учительской семинарии – чувашский, горно-черемисский, крещено-татарский, вотяцкий, мордовский и бурятский. <…> Пение воспитанников семинарии во все время богослужения было, можно сказать, безукоризненно художественное и заставляющее удивляться их быстрым успехам в этом предмете»[204].

Печатным трудом, подытожившим педагогический опыт работы Смоленского с инородцами, стал учебник для регентского образования «Курс хорового церковного пения»[205]. Первоначально подготовленный Смоленским для дидактических нужд семинарии, впоследствии он был рекомендован Учебным комитетом при Св. Синоде в качестве пособия для учителей церковного пения во всех духовных семинариях и выдержал целый ряд переизданий[206].

Смоленский очень скрупулезно отнесся к его подготовке, подвергая каждое практическое задание, включенное в пособие, первоначальной апробации с воспитанниками семинарии. Процесс постоянного совершенствования содержания учебника перед очередным переизданием хорошо просматривается в переписке Смоленского с С. А. Рачинским[207], приведем некоторые выдержки: «В “Курсе” обрабатываю кое-что вновь, о

---

[204] Богослужение 17 апреля в церкви учительской семинарии в Казани. С. 467.

[205] *Смоленский С. В*. Курс хорового церковного пения, составленный для преподавания в Казанской учительской семинарии С. В. Смоленским: [Ч. 1–2]. Казань: Литография А. Тимофеева, 1885. 142, 291 с.

[206] «Курс хорового церковного пения» Смоленского был напечатан в литографическом виде в Казани в 1885 г., затем издавался типографским способом в Казани, Москве и Петербурге (в 1888, 1897, 1898, 1901, 1904, 1911 гг.).

[207] Смоленский с большим уважением и чувством благодарности относился к ученому, педагогу С. А. Рачинскому, ставил его в один ряд с главными своими наставниками – отцом В. Г. Смоленским, Н. И. Ильминским. Рачинский на протяжении многих лет был для него и авторитетным покровителем, и другом-соратником. «Я встретил в Сергее Александровиче столько сердечности. Столько ума и знания, столько сочувствия и содействия, что во мне воспиталось по отношению к нему чувство какого-то благоговения», – писал Смоленский в «Воспоминаниях» (Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. IV. С. 401). Многолетняя переписка Смоленского с Рачинским является уникальным эпистолярным памятником, приоткрывающим многие страницы не только творческой жизни этих деятелей, но и истории русской культуры этого периода (См.: Эпистолярное наследие С. В. Смоленского. Переписка с С. А. Рачинским).

полутонах, о миноре 2-й ступени, о модуляции; кое-что счел необходимым переставить с места на место; 2-я часть прокорректирована окончательно»[208]; «пока я проверяю на опыте с хором будущие нововведения и еще не уверен в их надлежащей форме, но, вероятно, скоро извещу Вас о приемах вновь выработанных»[209]; «мой Курс решительно начинает цвести. У меня явилась мысль провести техническую голосовую часть через весь Курс хоровыми упражнениями от самого начала и кончая секвенциями. Работаю теперь как компонист и (не сочтите самодовольством) вижу некоторые мысли и приемы удачно выраженными»[210]. Рачинский, в свою очередь, всячески поддерживал Смоленского в этом деле, в том числе, ходатайствовал о переиздании учебника у обер-прокурора Св. Синода К. П. Победоносцева, в дальнейшем способствовал внедрению учебного пособия в смоленских и тверских школах.

Учебник состоял из двух частей: первая включала базовые сведения по теории музыки, вторая представляла собой сборник партитур церковных песнопений. Главным достоинством издания, по определению Н. Финдейзена, была «простота и удобопонятность изложения»[211], что стало гарантом его популярности в практической деятельности.

Принципиальной позицией Смоленского было использование цифирной нотации, которая в силу своей предельной простоты, являлась наиболее приемлемой для начального обучения выходцев из деревенской среды. В предисловии к «Курсу…» Смоленский пишет, что «цифровая нотация гораздо понятная, удобная <…> чем пятилинейная нотная система. Употребляя цифры как нотную транскрипцию, можно избежать изучения ключей всех голосов, столь необходимых и столь затрудняющих учащихся при чтении и письме партитур»[212]. При этом автором учебника подчеркивается удобство

---

[208] Эпистолярное наследие С. В. Смоленского. Переписка с С. А. Рачинским. С. 73.

[209] Там же. С. 78.

[210] Там же. С. 82.

[211] *Финдейзен Н. Ф.* Курс хорового церковного пения, составленный для преподавания в Казанской учительской семинарии С. В. Смоленским // Русская музыкальная газета. 1897. № 9. Стб. 1241.

[212] *Смоленский С. В*. Курс хорового церковного пения. Ч. 1. С. 2–3.

цифирной нотации именно при обучении церковному пению, так как «оно протяжно, без быстрых голосовых движений, положено в гаммах с наименьшим числом знаков»[213]. В вопросе использования цифири его поддерживал и Ильминский. Сохранилось его письмо К. П. Победоносцеву, в котором читаем следующее: «Цифирная система, весьма удобная для начального обучения и для разъяснения элементарных правил пения и гармонии, крепко принялась в здешней учительской семинарии, а также у татар, чуваш и других инородцев. Благодаря цифрам все эти простые дети основательно усваивают законы музыки, сознательно исполняют церковное песнопение, могут дать отчет в построении аккордов и распределении голосов»[214].

Еще одним преимуществом цифири в церковно-певческой практике было ее удобство для регентования. Цифровое обозначение ступеней гаммы

Смоленский настаивал на использовании «цифири» даже несмотря на позицию обер-прокурора Св. Синода К. П. Победоносцева, который считал необходимым переделать «Курс...» на «круглые ноты». Зная об этом, с защитой цифирной нотации к Победоносцеву в письме обратился С. А. Рачинский: «Лучшего подарка, чем книга Смоленского, я не мог бы сделать моим регентам. <…> Цифирная партитура читается еще легче, чем фортепианное переложение. Между тем партитура нотная (и в различных ключах) требует для беглого чтения такой музыкальной практики, какой нет ни у одного сельского регента» (Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. VI. Кн. 1. С. 696).

Ознакомившись с напечатанным «Курсом…» Победоносцев написал Ильминскому: «Получил новое издание “Курса” Смоленского и смотрю на него не без скорби. Я надеялся, что он выйдет с круглою нотою. <...> Зная высокое достоинство Смоленского по свидетельсву опытных знатоков, тем более сожалею о цифрах» (Там же. С. 705).

Смоленский, в свою очередь, после того как Ильминский показал ему это письмо, делится своими мыслями в письме к Рачинскому от 18 октября 1887 г. Он пишет, что, если это потребуется, он готов переделать свой учебник и изложить его в пятилинейной нотации (эта работа им была начата, но в результате не была доведена до конца), но только «в случае его (К. П. Победоносцева. – *А. Г.)* приказания и независимо от издания <…> “Курса” с цифрами, ибо последний имеет свои цели и свои приемы, свои местные особенности и надобности. <…> Цифровая метода несомненно целесообразна, вполне достигает успешных результатов в нашем крае вот уже 15 лет и быстро распространяется к совершенной пользе делу. Переменить мне цифры на ноты – значит нанести жестокий удар церковному пению в нашем крае» (Эпистолярное наследие С. В. Смоленского. Переписка с С. А. Рачинским. С. 152).

[213] *Смоленский С. В.* Курс хорового церковного пения. Ч. 1. С. 3.

[214] Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. VI. Кн. 1. С. 706–707.

позволяло значительно «демократизировать» технику управления певчими, показывая рукой высотное движение мелодии.

Адресатом «Курса…» являлись не только сельские школы, но и приходы: содержание второй хрестоматийной части издания включало практически полный перечень богослужебных песнопений главных чинопоследований, что позволяло ее широкое использование на клиросе. Дальнейшие многократные переиздания «Курса...» как в Казани, так и в Москве и Петербурге, подтверждают его востребованность в образовательной и певческой среде[215].

Воспитанники Смоленского распределялись в школы, работающие по «системе Ильминского». Их деятельность кардинальным образом начала улучшать уровень музыкальной просвещенности инородческого населения. Согласно отчетным документам, в программах этих учебных заведений для обучения пению отводилось от двух до четырех часов в неделю[216]. В 1875 году архиепископ Антоний отмечает, что «церковное пение преобладает в инородческих школах, где оно занимает видное место в кругу предметов преподавания. Во многих таких школах ученики поют всенощную и обедню и множество церковных песнопений на своем языке и на русском»[217]. В эти годы церковное пение развивается не только в инородческой среде, но и в целом в епархии. Во многом, этому способствовала позиция Владыки, который

---

[215] О широкой распространенности учебника говорят и сохранившиеся до сегодняшнего дня экземпляры издания в церковных архивах. К примеру, в личном архиве о. Силуана (Козлова) – настоятеля Церкви Рождества Пресвятой Богородицы с. Лащ-Таяба Яльчикского МО ЧР хранятся вторые – нотные – части «Курса…» Смоленского 1904 и 1911 годов издания. Пометки, дополнения, вписанные от руки на некоторых страницах изрядно потрепанных книг, являются свидетельством их активного практического применения.

[216] К примеру, приведем сведения по некоторым чувашским школам: в Торбиковском училище Ядринского уезда пению отводилось 3 урока в неделю. Учебных пособий по пению имелось 6 экземпляров (*ГИА ЧР. Ф. 219. Оп. 2. Д. 5. Л. 12*). В Ново-Исаковской школе грамоты Цивильского уезда 1892 г. пение преподавалось 4 раза в неделю, в Дальне-Мусирминском – 3 раза, Перво-Степановском – 3, в Чутоевском Братства св. Гурия – 2, в Хозесановском Братства св. Гурия – 3, в Полево-Шепсаловской школе грамоты пение преподавалось ежедневно по одному уроку (*ГИА ЧР. Ф. 219. Оп. 2. Д. 8. Л. 17–20*).

[217] Извлечение из отчета Высокопреосвященнейшего Антония, архиепископа Казанского и Свияжского, о состоянии Казанской епархии за 1875 год // Известия по Казанской епархии. 1876. № 16. С. 489.

«ревностно относился к богослужениям»[218], в том числе, к реализации их музыкальной составляющей.

Говоря о музыкальном просвещении народов Волго-Камья нельзя не остановиться на Симбирской чувашской учительской школе, официально учрежденной в 1871 году. Важным стимулом к созданию специальной школы для чувашей стало знакомство И. Я. Яковлева в 1870 году с Н. Ильминским. «Благодаря Ильминскому я был введен в хорошее, просвещенное общество Казани», вспоминал потом Яковлев[219]. К этому же времени относится история знакомства Яковлева со Смоленским, которая выльется в дальнейшем в многолетнее сотрудничество в области постановки музыкального дела в школах[220].

В Казани Яковлев впервые услышал церковные песнопения на татарском языке, спетые хором воспитанников Казанской крещено-татарской школы, что произвело на него сильнейшее впечатление: «Исполнение хора <…> было чрезвычайно просто по мотивам, но несло в себе такую глубину, убежденность религиозного чувства», пишет он в своих воспоминаниях[221]. Это яркое впечатление и стало основой для того, чтобы в Симбирской чувашской школе музыкальное воспитание было поставлено на самый высокий уровень.

Обучение музыке в Симбирской школе включало несколько направлений: преподавание теории музыки, работа над голосовыми упражнениями, хоровое пение, игра на скрипке[222]. Как отмечает Ю. А. Илюхин, если в 1870–1880 годы музыкальной подготовкой учащихся

---

[218] *Липаков Е. В.* Архипастыри Казанские. С. 292.

[219] *Яковлев И. Я.* Воспоминания. С. 99.

[220] Факты, освещающие взаимоотношения Яковлева и Смоленского подробно раскрыты в статье *М. Г. Кондратьева* (Два просветителя: С. В. Смоленский и И. Я. Яковлев // IV Чтения памяти С. В. Смоленского: материалы Международной научной конференции. К 170-летию со дня рождения, Казань, 24–26 октября 2018 г. Казань: Казан. гос. консерватория, 2019. С. 14–24).

[221] *Яковлев И. Я.* Моя жизнь. Воспоминания. С. 162.

[222] Подробное описание программы обучения музыке, принятой в Симбирской школе, можно найти в работе *М. Г. Кондратьева* (Чувашская музыка: От мифологических времен до становления современного профессионализма. С. 169–170).

занимались в основном выпускники Казанской учительской семинарии, то с 1890-х годов эту функцию выполняли воспитанники Симбирской школы[223]. Наиболее значительный вклад в развитие музыкального исполнительства внес педагог И. М. Дмитриев (1906–1911), являющийся выпускником регентских классов Петербургской певческой капеллы[224].

Большое внимание в Симбирской школе уделялось тому, чтобы учащиеся не только научились петь, но и могли в будущем сами организовать хор и руководить им. Необходимой для этого компетенцией признавалось владение музыкальным инструментом скрипкой – наиболее доступной и удобной для работы регента. «Скрипка служит прекрасным пособием при обучении пению, – пишет Я. Яковлев, но только тогда, когда обучающий пению владеет ею основательно»[225]. В связи с этим, на скрипичные занятия в чувашской школе было обращено особое внимание.

В образовательном учреждении велась большая работа и в художественно-просветительском направлении. Были организованы ансамбли, оркестр из имеющихся инструментов. В стенах школы устраивались творческие вечера, концерты, программы которых можно найти в архиве Симбирской чувашской учительской школы[226]. Стоит отметить, что светская составляющая обучения была внедрена не сразу, лишь через 30 лет существования школы. До этого учебное заведение было ориентировано на сугубо религиозное образование.

---

[223] См.: *Илюхин Ю. А.* Музыкальное воспитание и обучение в Симбирской чувашской школе // Ученые записки ЧНИИ. Вып.42. Чебоксары: Чувашское издательство, 1969. С. 12.

[224] См.: *Яковлев И. Я.* Моя жизнь. Воспоминания. С. 460–461.

[225] *Яковлев И. Я.* Временные педагогические курсы, устроенные при Симбирской чувашской учительской школе в 1891 году для учителей чувашских начальных училищ (С кратким очерком таких же курсов 1884 г.). Симбирск: Типография И. С. Фанкова, 1899. С. 48.

[226] К примеру, в концерте от 8 апреля 1898 г. оркестром был исполнен марш из оперы Беллини «Норма», 2 февраля 1899 г. скрипичный ансамбль под аккомпанемент фисгармонии исполнил обработки русских народных песен. См.: *ГИА ЧР. Ф. 207. Оп. 1. Д. 252. Программы проведения музыкально-литературных вечеров в Симбирской чувашской школе. 21 л.*

Не будет преувеличением сказать, что Симбирская школа по уровню и масштабности образовательной и просветительской работы в области музыки во многом превосходила все подобные учебные заведения, открытые в этот период в других регионах (к примеру, Бирская учительская школа, Кукарская семинария и др.)[227]. Большую роль в этом сыграла, конечно, фигура И. Я. Яковлева, которого чувашский музыковед М. Г. Кондратьев справедливо определяет как одного из «гигантов мировой культуры Нового времени, сумевших пробудить интеллектуальные силы целых этносов и перевернуть их состояние»[228].

Важной частью инфраструктуры православно-музыкального просветительства в регионе являлись специальные «учительские» или «педагогические» курсы, на которых сельские учителя имели возможность значительно пополнить свои знания, в том числе, в области теории музыки, и получить практические советы по обучению детей православному хоровому пению на родном для них языках. Г. В. Алжейкина приводит сведения о курсах повышения квалификации для учителей народных училищ Чебоксарского уезда Казанской губернии, проведенных в 1875 году в г. Чебоксары. В рамках курсов предполагалось освоение предметов музыкально-теоретического цикла: теории музыки (138 часов), сольфеджио (30 часов), церковного пения (18 часов), постановки голоса (3 часа), хорового пения (25 часов), методики школьного пения (5 часов). «Использовались пособия Н. А. Римского-Корсакова “Практический учебник гармонии”, Ладухина “Пособие к систематическому развитию слуха”, сборники произведений Кастальского,

---

[227] Симбирская чувашская учительская школа стала центром музыкальной грамотности для чувашей и в последующем сыграла значительную роль в развитии национальной профессиональной музыки. Среди выпускников школы такие чувашские композиторы, как Ф. П. Павлов, С. М. Максимов, Г. Г. Лисков, В. П. Пазухин. Результаты деятельности Яковлева далеко выходили за рамки подготовки учительских кадров, благодаря его начинаниям среди чувашских деятелей была образована определенная интеллектуальная среда, ставшая благодатной почвой для дальнейшего развития национальной культуры, науки и творчества.

[228] *Кондратьев М. Г.* Чувашская музыка: От мифологических времен до становления современного профессионализма. С. 200.

Архангельского, С. В. Смоленского, Львова, “Обиход церковного пения”, пособия: Ковин “Курс теории хорового церковного пения”, Аракчеев и Маслов “Хоровые упражнения”»[229].

Таким образом, можно говорить о том, что музыкально-образовательная практика учреждений самых разных типов, действовавших на территории Волго-Камья во второй половине XIX – начале XX века, следовала общим ориентирам – приобщала представителей разных народностей к церковному хоровому пению и способстовала их музыкальному развитию.

Именно в этом Смоленский видел главную миссию Казанской учительской семинарии, явившейся истоком общего музыкально-просветительского движения: «…дать местному краю подготовленных сельских учителей как из русских, так и из инородцев, братски соединенных в одном заведении, призванных братски работать над одним великим и святым делом – просвещением нашего края»[230]. В этом ключе он понимал и суть системы Н. Ильминского: «дело Ильминского действительно величаво. Оно, кроме своей внутренней красоты, кроме незаменимого значения для инородцев, несомненно имеет и самое глубокое общественное значение, – даже может всего более важное для будущей русской народной школы и для всей России»[231].

Надо подчеркнуть, что в эти годы Смоленский в целом был озабочен вопросами роли пения в образовании, методов преподавания музыки. Можно упомянуть в этой связи его публикации в журналах «Семья и школа», «Циркуляр по Казанскому учебному округу» и др.[232]. Своей многогранной

---

[229] *Алжейкина Г. В*. Музыкальное просвещение чувашского народа в его историческом развитии: дис. ... канд. пед. наук. Чебоксары, 2004. С. 94.

[230] *ГА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 149. Л. 4.*

[231] *Смоленский С. В*. В защиту просвещения восточно-русских инородцев. С. 3.

[232] *Смоленский С. В.* Заметка об обучении в учительских семинариях и народных школах // Семья и школа. II. Учебно-воспитательный отдел для родителей и воспитателей. 1881. № 8/9. С. 182–197; *Смоленский С. В.* К вопросу о программе преподавания хорового пения в городских училищах (отдельное мнение преподавателя Казанской учительской семинарии Ст. В. Смоленского) // Приложение к Циркуляру по Казанскому учебному округу. 1885. № 10. С. 1–34; *Смоленский С. В.* По поводу предполагаемого преобразования

деятельностью на базе Казанской семинарии он не просто подготовил первых «национальных» регентов, а фактически создал концепцию музыкального просвещения сельских регионов, тем самым внес большой вклад в процесс музыкальной профессионализации населяющих их народов.

2.3 Церковно-певческие переводы[233]

В спектре многогранной деятельности С. В. Смоленского в казанский период жизни важнейшей является работа по адаптированию православной богослужебной музыки на языки народов Волго-Камья. В 1870–1880 годы, под руководством Н. И. Ильминского, в рамках деятельности Переводческой комиссии, Смоленским были подготовлены церковно-певческие сборники для инородцев. Он придавал большое значение этой работе: переводы должны были стать основой практики богослужения на национальных языках, кроме того, они были необходимы в качестве дидактического материала для миссионерских учебных заведений. Он пишет в «Воспоминаниях»: «Я глубоко полюбил Николая Ивановича в его труде и с истинною любовью работал

программы преподавания церковного пения в духовных училищах и семинариях // Церковный вестник. 1886. № 5. С. 84–85; № 6. С. 104–107.

[233] Материал раздела отражен в публикациях автора: *Гумерова А. Т.* С. В. Смоленский и три практики церковно-певческих переводов // II Чтения памяти С. В. Смоленского: Хоровое искусство и современность: материалы Международной научной конференции, Казань, 8–10 октября 2014 г. Казань: Казанская государственная консерватория, 2014. С. 8–13; *Гумерова А. Т.* Духовно-певческая практика кряшен. Казань: Казанская государственная консерватория; 2015. 260 с.; *Гумерова А. Т.* «Хоровые церковные песнопения на вотском языке»: о музыкально-переводческих приемах // Музыковедение. 2020. № 12. С. 12–20; *Гумерова А. Т.* О дореволюционных церковно-певческих переводах для удмуртов // Музыка. Искусство, наука, практика. 2020. № 4. С. 50–57; *Гумерова А. Т., Смирнова Е. М.* О роли музыки в педагогике В. Ислентьева — автора учебно-методических трудов для нерусских народов Среднего Поволжья // Вестник Саратовской консерватории. Вопросы искусствознания. 2024. № 1 (23). С. 77–83; *Гумерова А. Т.* Распространение практики православного пения среди чувашского населения Казанской и Симбирской губерний (вторая половина XIX–начало XX века) // Искусство и образование. 2025. № 2 (154). С. 209–217.

вместе с ним, исполнив его приказ составить партитуры обиходов для каждого из инородческих племен. Работа эта заняла у меня много лет»[234].

Первые опыты переложения православных напевов на инородческие тексты были сделаны Смоленским еще в студенческие годы. Это были несколько песнопений для алтайцев, подготовленные им по просьбе алтайского миссионера, иеромонаха (впоследствии митрополита) Макария (Невского), который в 1868 году приезжал в Казань. При его же участии, в 1869 году – еще до начала деятельности Переводческой комиссии – в Казани впервые прошло полное церковное богослужение на татарском языке[235]. Иеромонах Макарий тогда прибыл в Казань для подготовки к печати грамматики алтайского языка. В свободное от основной работы время он посещал Крещено-татарскую школу, обустройство и процесс обучения в которой интересовали его как создателя подобных школ в Алтайском крае. Близость татарского и алтайского языков позволила о. Макарию легко расположить к себе «татарчат», с которыми он проводил занятия по церковному пению на родном для них языке. В ходе этих репетиций и возникла идея проведения с учениками школы полного богослужения на татарском языке. Пение кряшенами церковных песнопений произвело тогда на С. Смоленского неизгладимое впечатление, он пишет: «Видя полную церковь крещеных татар, я вполне обратился в “их веру”, то есть к делу просвещения»[236].

В это же время Смоленский начинает работу над переводами для крешеных татар. По сути, первый серьезный опыт музыкально-переводческого

---

[234] Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. IV. С. 183.

[235] Служба прошла «в кладбищенской церкви св. блгв. Кн. Федора Смоленского и чад его Давида и Константина, Ярославских чудотворцев, 1796 г. постройки. До постройки домовой Гурьевской церкви при ЦКТШ (Центральной крещено-татарской школы – А. Т.), находившейся через дорогу, кряшены посещали данный храм» (*Мухамадеева Л. А.* Конфессиональная политика государства в 1917–1930-х годах на примере кряшенских религиозных учреждений // Православный собеседник. 2020. № 1–2 (25–26). С. 58).

[236] Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. IV. С. 185–187.

дела был связан с песнопениями на татарские тексты. Чуть позже, по образцу татарских песнопений, началась работа над чувашскими партитурами.

В основу инородческого церковного пения были положены гармонизации обиходных напевов, для которых характерны краткость и простота строения мелодии, отсутствие длинного распевания отдельных слов или слогов, незамысловатость гармонического языка (доминирование последований автентических оборотов), определенно выраженная мажорная или минорная окраска.

Такой подход к выбору певческого репертуара обусловлен принципиальной точкой зрения Смоленского, который считал, что «изучение пения по ноте должно быть начато по достаточном усвоении поющими обычных церковных напевов»[237]. Позиция музыканта была обусловлена не только фактом исполнительской доступности обиходного пения, но и его художественно-духовными характеристиками. Педагог-хормейстер считал, что «приучить к свободному, искреннему выражению религиозного чувства в пении богослужебном» можно лишь «воспитав учащихся на хороших примерах, доведя их до сознания красоты формы и содержания духовно-музыкальных произведений, а особенно так называемого “простого пения”»[238].

2.3.1 Технология подготовки переводов

Опираясь на сведения, разбросанные по разным – изданным и архивным – источникам, можно реконструировать процесс работы над церковно-певческими переводами (от начала работы до публикации). Он включал несколько этапов.

---

[237] *Смоленский С. В*. Курс хорового церковного пения. Ч. 1. С. 3.
[238] Там же. С. 140.

Сначала шла *подготовка вербальных текстов* песнопений, осуществляемая под руководством Ильминского. При работе с текстами переводов возникала трудность, связанная с несовпадением подобранных по смыслу инородческих слов-эквивалентов по своей слоговой структуре с церковнославянскими оригиналами, что приводило к значительным изменениям протяженности всей текстовой строки. При этом необходимо было адаптировать словесные тексты с учетом народно-речевой лексики, избегать «отвлеченностей, сложной силлогизации и обширных логических построений»[239]. В этой части работы большую помощь оказывали учащиеся Крещено-татарской школы и учительской семинарии, носители живых разговорных языков, которые участвовали в переводах и проверяли тексты с точки зрения их доступности к пониманию обычными деревенскими жителями. Согласно установке Ильминского, переводчики шли не по пути буквального перевода: учитывая незнание инородцами догматов христианства, событий Священной истории, они старались вносить некоторые смысловые нюансы, направленные на разъяснение ключевых моментов службы, библейских книг[240]. С учетом сказанного, полное совпадение слого-ритмического параметра текста в оригинальной и переводной версиях – явление достаточно редкое. Рассмотрим ряд примеров.

В ектении из удмуртского сборника[241] удалось достичь практически полного соответствия перевода и церковнославянского текста. В переводном образце мы находим все четыре аккламации, исполняемые хором: «Господи,

---

[239] *Ильминский Н. И.* О переводе православных христианских книг на инородческие языки. Практические замечания. С. 7.

[240] Ильминский писал: «Инородцы не знают христианства; они не только не имеют понятия о догматах, о священном Писании, но не знают даже самых главных событий священной истории. Между тем у нас в церковных стихирах нередко находятся только краткие намеки на священныя события или лица, или на слова Писания. Эти намеки понятны человеку, знакомому с Библией, а без знания слова Божия, без знания священной истории они останутся невразумительными и недейственными, то есть не произведут действия на ум и сердце. Поэтому буквально переложение подобных текстов на инородческие языки было бы еще преждевременно» (Там же. С. 6).

[241] Хоровые церковные песнопения на вотском языке. Вып. 1. Казань: Типо-литография Императорского университета. 1894. С. 3.

помилуй», «Подай, Господи», «Тебе, Господи», «Аминь». В удмуртском тексте сохранилось количество слогов во всех фразах, за исключением «Сот эй Инмар» («Подай, Господи» - рус.[242]) (таблица 1).

В каждой строке песнопения в удмуртском варианте появляется вставка «Эй» («О» – рус). Возможно, таким образом переводчики стремились подчеркнуть идею обращения, взывания к Всевышнему, выраженную в молитвословиях. Кроме того, это дополнение позволило решить вопрос слогового соответствия переводного текста: благодаря вставке «Эй» структура удмуртской и церковнославянской молитв практически выровнялась.

Таблица 1

Церковнославянский текст		Удмуртский перевод[243]		
Текст	Кол-во слогов	Текст	Кол-во слогов	Дословный перевод
Господи помилуй.	6	Эй Инмар јжеч кары	6	О, Господи, сделай хорошо.
Подай, Господи.	5	Ҫот эй Иӈмар.	4	Подай, о, Господи.
Тебе, Господи.	5	Тыныд эй Иӈмар.	5	Тебе, о, Господи.
Аминь.	2	Аминь.	2	Аминь.

Подстрочный перевод удмуртского текста ектении на русский язык выявляет незначительное обновление содержания. Оно коснулось первого ответа хора, являющегося ключевым и наиболее часто повторяемым во время богослужения: «Господи, помилуй» переведено как «Эй Инмар јжеч кары» («Господи, сделай хорошо» - рус.). Эти фразы близкие по смыслу, но не в полной мере идентичны. Причины такого переизлагания могли быть связаны с тем, что не был найден точно подходящий эквивалент в удмуртском языке, или же переводчики сознательно упростили содержание ответа, сделали его понятным для каждого прихожанина.

[242] Дословный перевод на русский язык удмуртских текстов, использованных в данной работе, сделан кандидатом филологических наук, старшим научным сотрудником Удмуртского института истории, языка и литературы УдмФИЦ УрО РАН А. В. Камитовой.

[243] В написании вербальных текстов песнопений из дореволюционных изданий сохранена орфография первоисточников.

Примером точного перевода является также чувашский вариант песнопения «С нами Бог»[244] (таблица 2).

Таблица 2

Церковнославянский текст		Чувашский перевод		
Текст	Кол-во слогов	Текст	Кол-во слогов	Дословный перевод на русский язык[245]
«С нами Бог,	3	Пирĕнпе Турă,	5	С нами Бог,
разумейте языцы	7	ăнласа илĕр ăна,	7	поймите его,
и покаряйтеся яко с нами Бог.	11	халăхсем, парăнăр: пирĕнпе Турă.	11	люди, покоритесь: с нами Бог.

Вербальные тексты большинства песнопений-переводов отличаются как по структурным, так и по содержательным характеристикам. К примеру, в первой строке четвертой песни «Великого канона» в татарском варианте появилось имя пророка Аввакума, отсутствующее в церковнославянском тексте, а во второй строке произошло значительное уменьшение слоговой структуры[246] (таблица 3).

Таблица 3

Церковнославянский текст		Татарский перевод		
Текст	Кол-во слогов	Текст	Кол-во слогов	Дословный перевод на русский язык[247]
Услыша пророк пришествие Твое Господи и убояся,	19	Эй Ходай, Аввакумъ пагамбяр Синең килясеңне эшетеб,	18	О, Господи, пророк Аввакум, услышав о Твоем пришествии,
яко хощещи от Девы родитися и человеком явитися и глаголаше.	26	Кыздан туыуыб кешелергя кюренер диб куркыб äйткян.	16	в страхе сказал, что, родившись от Девы, ты явишься к людям.

[244] Хоровые церковные песнопения на чувашском языке. Вып. 1–3. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1909. С. 116.

[245] Дословный перевод на русский язык чувашских текстов, использованных в данной работе, а также редактирование чувашских текстов в нотных примерах сделаны кандидатом филологических наук, старшим научным сотрудником филологического направления ЧГИГН О. Р. Студенцовым.

[246] Хоровые церковные песнопения на татарском языке. Казань: Литография И. Молдавского, 1889. С. 188–189.

[247] Дословный перевод татарских текстов на русский язык сделан автором данной работы.

В девятой песне этого же песнопения[248], наряду с информативным, усилен и психоэмоциональный компонент: слово «православно» заменено словосочетанием «мы – все люди», то есть акцентирована идея коллективности в воспевании могущества и величия Господа (таблица 4). Эти обновления привели в свою очередь к структурному изменению – расширению текста[249].

Таблица 4

Церковнославянский текст		Татарский перевод		
Текст	Кол-во слогов	Текст	Кол-во слогов	Дословный перевод на русский язык
Богоневестную матерь православно величаем.	16	Эй, Алланын кыуаты белян ана булган Марія, без бар затлар да сине чыннаб ололойбыз.	29	Могуществом Господа ставшая матерью Мария, мы – все люди – тебя по-настоящему величаем.

В песнопении «Богородице Дево» на марийском языке[250] также обнаруживается переосмысление текста (таблица 5). Во-первых, при сохранении общего количества структурных составляющих, меняется внутреннее членение текста. Во-вторых, подбор смысловых эквивалентов не в полной мере отражает содержание церковнославянской молитвы. К примеру, «благодатная Марие» – «поро кӱмӱлан Марія» (Мария с доброй душой), «благословена Ты» – «Т′инь пореш пуйрмо улат» (Ты суждена для добра).[251]

---

[248] Хоровые церковные песнопения на татарском языке. Казань: Литография И. Молдавского, 1889. С. 193–194.

[249] Более подробному анализу вербальной части целого ряда песнопений с татарскими текстами посвящены публикации автора: *Гумерова А. Т.* Духовно-певческая практика кряшен. Казань: Казан. государственная консерватория; 2015. 260 с.; *Гумерова А. Т.* О модификации вербальных текстов православных песнопений в традиции кряшен // Музыка. Искусство, наука, практика. 2016. № 4 (16). С. 11–19.

[250] Употребительнейшие церковные песнопения. На восточно-черемисском наречии. Казань: Типография императорского университета, 1892. С. 7–8.

[251] Дословный перевод марийских текстов на русский язык, а также редактирование марийских текстов в нотных примерах сделаны кандидатом филологических наук, ведущим научным сотрудником МарНИИЯЛИ Н. А. Федосеевой.

Таблица 5

Церковнославянский текст		Марийский текст		
Текст	Кол-во слогов	Текст	Кол-во слогов	Дословный перевод
Богородице Дево, радуйся,	10	Юмом шочыктышо Ӱдӱрь,	8	Дева, родившая Бога,
благодатная Марие, Господь с Тобою;	12	поро кӱмӱлан Марія, йывыртэ: Т′инь дэнэт Юмо,	16	Мария с доброй душой / с добрым нравом, радуйся: с тобою Бог!
Благословенна Ты в женах	8	Чыла ӱдрамаш-влак лэчат утла	10	Больше всего от всех женщин
		Т′инь пореш пуйрмо улат,	7	Ты суждена для добра.
и благословен плод чрева Твоего,	11	Т′инь гычет шочшат пореш пуйрмо: мемнан чоннам Утарышым шочыктэн улат.	22	Родившийся от тебя сужден для добра: Ты родила Спасителя душ наших.
яко Спаса родила еси душ наших.	12			

Обнаруженные в песнопениях изменения могут иметь разные предпосылки. С одной стороны, они связаны с особенностями того или иного языка, в котором может не оказаться необходимых по смыслу слов-эквивалентов и в котором существуют свои закономерности построения фраз, предложений. С другой стороны, важную роль могли сыграть и субъективные пристрастия переводчика, его видение адаптированного варианта песнопения с учетом «готовности» будущего адресата для восприятия новой мировоззренческо-культурной парадигмы. В целом, структурно-смысловое обновление текстов песнопений было продиктовано желанием сделать их содержательный план более понятным, доступным для каждого «младохристианина», в том числе, пришедшего впервые на церковную службу.

После подготовки вербального содержания песнопений начинался этап, реализуемый Смоленским, – *работа над музыкальными текстами.* Подготовленные песнопения-переводы должны были на слух идентифицироваться с церковнославянскими вариантами, то есть быть узнаваемыми; при этом допускалось и определенное обновление

музыкального текста: «церковные напевы нельзя слишком буквально и механически перелагать с русских текстов на инородческие <…> частью потому, что в переводе может быть другое количество слогов и речений, а еще более потому, что при иной своеобразной инородческой конструкции выразительные и особенно сильные слова в инородческом переводе получат совсем другое место, чем в русском тексте. Поэтому изложение церковных напевов в инородческом переводе требует особого умения и искусства»[252].

Человеком, овладевшим этим искусством, и стал Смоленский. Перед ним стояла сложнейшая задача: тексты-переводы, которые необходимо было соединить с обиходными напевами, достаточно сильно отличались от славянских оригиналов как по строению фраз, предложений, так и по своим слого-временным характеристикам[253]. Подобные расхождения вызывали необходимость обновления и музыкальных текстов[254].

Сравнительный анализ церковнославянских оригиналов и производных от них песнопений-переводов позволяет выявить перечень средств адаптации партитур к инородческим текстам. Учитывая всю совокупность встречающихся изменений, принципы преобразования можно классифицировать по следующим параметрам: 1) ритмические, связанные с

---

[252] *Петров М.* Положение инородцев в Волжско-Камском крае и просветительная система Н. И. Ильминского // Николай Иванович Ильминский. Сборник статей. Казань: Центральная типография, 1916. С. 97–99.

[253] В связи с татарскими переводами Смоленский пишет: «Затруднения … заключились главным образом в том, что основная мысль молитвы, поставленная в русском тексте в начале или в конце, или, наконец, в середине, не приходилась в соответствующем месте в переводе татарском. Другое затруднение состояло в том, что иногда слово нашего текста требовало в татарском тексте употребления целого предложения и наоборот; ввиду законов музыкального ритма и заключительного каданса немало затруднений встречалось также и с ударениями в словах. При этом было принято за безусловное правило сохранить точным образом церковный напев – ритм и число периодов. Последнее обстоятельство (периоды) было особо затруднительным…» (Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. IV. С. 526).

[254] В этом смысле, музыкально-переводческую деятельность Смоленского можно сравнить с переводческой практикой в древнерусской музыке, когда происходила подтекстовка заимствованных напевов. Работа доместика также предполагала то или иное адаптирование музыкальных текстов, что могло привести к относительному расхождению греческих и русских образцов (см.: *Успенский Н. Д.* Древнерусское певческое искусство. 2-е изд., доп. М.: Сов. композитор, 1971. С. 40–41).

дроблением долгих слогонот на более мелкие длительности или наоборот со «слиянием» долей, с увеличением долготы ударных слогов; 2) структурные, предполагающие увеличение или уменьшение количества составляющих музыкальной формы – строк или тактов (в метрически организованных образцах); 3) высотные, включающие транспозицию песнопения и перегармонизацию отдельных мелодических оборотов[255].

Кроме введения этих, чаще всего неизбежных в связи обновлением вербальных текстов, «музыкальных» изменений, Смоленский стремился адаптировать канонические напевы к слуховому и исполнительскому опыту нового адресата. Выразилось это в общей установке на многоголосный стиль, лишенный сложностей, ясный по своей структуре[256]. Музыкальным

---

[255] Подробный анализ приемов редактирования партитур на примере песнопений с татарскими текстами предлагается в монографии автора (*Гумерова А. Т.* Духовно-певческая практика кряшен. С. 44–77), аналогичная деятельность Смоленского с «чувашскими партитурами» показана в публикациях *А. Л. Маклыгина* (Музыкальные культуры Среднего Поволжья: Становление профессионализма. С. 94–104; *Маклыгин А. Л.* С. В. Смоленский и «чувашские партитуры» // Ренессанс Поволжья: конец XIX – начало XX вв. – период духовного возрождения народов: Проблемы художественной культуры Чувашии. Том Выпуск IV. Чебоксары: Чувашский государственный институт гуманитарных наук, 2008. С. 39–52).

[256] В таком подходе Смоленского к адаптации церковных песнопений на языки тюркских и финно-угорских народов А. Л. Маклыгин усматривает влияние на музыканта изучения древнерусского опыта приспосабливания заимствованных песнопений, которым он занялся в эти годы. Маклыгин отмечает, что «глубокое исследовательское погружение С. В. Смоленского в мир древнерусской певческой практики не могло не вызвать соответствующих выводов у него как у миссионера» (*Маклыгин А. Л.* С. В. Смоленский – музыкальный миссионер // Вестник Санкт-Петербургского университета. Искусствоведение. 2012. № 1. С. 251).

Подтверждением этой возникающей параллели являются и наблюдения Смоленского относительно древнерусского церковного пения, изложенные им в одной из медиевистских работ казанского периода: «Русские певцы этой эпохи, конечно, невольно вносили в чуждые им напевы родной им музыкальный строй, стремились освободиться от сложнейшего греческого музыкального письма, в роже кондакарного, и от уродливого текста, переполненного всевозможными приставками в греческом вкусе» (*Смоленский С. В.* Краткое описание древнего (XII–XIII века) знаменного ирмолога, принадлежащего Воскресенскому, «Новый Иерусалим» именуемому, монастырю. Казань: Типография Императорского университета, 1887. С. 12–13). В последующих работах о древнерусском церковном пении он не раз возвращается к этой мысли, к примеру, размышляя о древнерусских певческих нотациях, он пишет, что «после первых увлечений заимствованным скоро остается в народе лишь то немногое, что соответствует его мышлению, слуху и музыкальному чувству. <…> … иногда долго спустя, изгоняются последние ноты, напоминающие еще чужое; народное вдохновение заменяет их новыми,

редактором был разработан целый комплекс приемов, направленных на упрощение стилистики партитур, в их числе «облегчение» фактуры партитур (к примеру, отказ от *divisi* в партиях отдельных голосов), переложение песнопений в более удобные тесситуры, пересмотр функционально-гармонической основы песнопений.

Нельзя не сказать и о том, что партитуры[257] издавались в цифирной нотации, которую Смоленский использовал в своем «Курсе…», справедливо считая ее наиболее удобной для обучения сельских певчих, не владеющих нотной графикой и не имеющих навыков хорового исполнительства.

Разработанная Смоленским переводческая техника находит отражение во всех инородческих сборниках. Приведем ряд песнопений, демонстрирующих разные приемы работы музыканта по адаптации музыкальных текстов.

В песнопении «Блажен муж» (простого напева) с марийским текстом, наряду с ритмическими обновлениями, характерными практически для всех образцов, обнаруживаем структурные изменения. В церковнославянском варианте песнопения из «Курса…» Смоленского[258] начальная фраза первой кафизмы Псалтыри («Блажен муж, иже не иде на совет нечестивых») прерывается вставкой «Аллилуия», таким образом в тексте образуются три синтаксические единицы: «Блажен муж, / Аллилуия, / иже не иде на совет нечестивых», что отразилось и на формообразовании музыкальной части, включающей три строки (*пример 1а*). В марийском тексте вставка «Аллилуия» пропущена, текстовая фраза дается целиком, в результате в музыкальном содержании трехчленная структура церковного напева размывается, границы

своими додумками и доделками» (*Смоленский С. В.* О древнерусских певческих нотациях: Историко-палеографический очерк. [Б. м.]: ОЛДП [Общество любителей древней письменности], 1901. С. 3).

[257] Партитурами в епархиальной документации. назывались адаптированные на языки инородцев церковно-певческие сборники.

[258] *Смоленский С. В*. Курс хорового церковного пения. Ч. 2. С. 78–79.

между синтаксическими единицами исчезают (*пример 1б*)[259]. При этом благодаря сохранению мелодического контура и гармонического плана, точного повтора припева на «Аллилуия» песнопение остается узнаваемым.

Примером обновления партитуры, не зависящего от модификаций вербального компонента, является «Херувимская песнь Вятского роспева» из татарского сборника[260]. Если сравнить словесные тексты церковнославянского и переводного образцов обнаружим, что они практически идентичны по структурным характеристикам, соответственно, в этом случае можно было обойтись простым механическим «приложением» татарского текста к уже имеющейся партитуре. Но Смоленский идет другим путем (*примеры 2а, 2б*). Если пропуск первого аккорда на первой доле второго такта (II_{65}) можно объяснить сокращением количества слогов в слове «Херувимнярга» (вместо «Иже херувимы»), то обновление четвертого такта, казалось бы, ничем не обосновано: Смоленский, оставляя нетронутым напев, меняет его гармонизацию, на слове «узебезне» вместо повтора автентического оборота вводит субдоминантовую гармонию. Это, с одной стороны, приводит к интонационной плавности партии баса, а значит к облегчению нижнего голоса для исполнителей, с другой – появление плагальности «смягчает» череду тонико-доминатовых оборотов, вносит разнообразие и оживление в гармонию. В этом случае, музыкант демонстрирует редактирование, обусловленное больше художественными целями, чем вынужденно-адаптивными. Следует отметить, что эти же приемы мы обнаруживаем в «Херувимской песне Вятского роспева» из марийского сборника, что может являться подтверждением факта использования татарских «партитур» как исходной позиции при подготовке других языковых переводов.

---

[259] Хоровые церковные песнопения на черемисском языке. Казань: Типолитография В. М. Ключникова, 1891. С. 56.

[260] Хоровые церковные песнопения на татарском языке. С. 22–24.

В небольшом удмуртском сборнике с «употребительными» песнопениями[261], который был издан уже после отъезда Смоленского, обнаруживаем действие тех же самых принципов переводческой работы. Так как это издание практически не освещено в исследовательской литературе, отдельно рассмотрим некоторые образцы из него[262].

В удмуртском тексте молитвы «Отче наш»[263] удалось максимально сохранить содержание исходного канонического текста. Перевод, можно сказать, дословный: подобран удмуртский эквивалент к каждому слову церковнославянского источника. Но стремление к смысловой точности привело к значительному расширению удмуртского текста по слоговому составу. Следующая таблица показывает структурные обновления строк молитвословия (таблица 6):

Таблица 6

Церковнославянский текст		Удмуртский перевод		
Текст	Кол-во слогов	Текст	Кол-во слогов	Дословный перевод на русский язык
Отче наш, Иже еси на небесех!	11	Эй Иӈмиҫ Атаймы!	6	Отец наш Небесный!
Да святится имя Твое,	8	Тынад ӈимыд данӷлы луса мэд улоз вал,	12	Твое имя пусть бы славилось,
да приидет Царствие Твое,	9	Тынад эксэйлыгэд мэд лыктоз вал,	10	Твое царствие пусть бы пришло,
да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли.	17	Тынад эрыкэд мэд луоз вал муззем вылын но инмиҫҫослэн ҫамэн,	20	Твоя воля пусть бы была и на земле, как и на небе,
Хлеб наш насущный даждь нам днесь;	8	Миӆемлы улыны кулэя, туннэ ныналлы ӈаӈмэс ҫоты	18	Нам по жизненной необходимости на сегодняшний день дай нам хлеб,
и остави нам долги наша, якоже и мы	23	пунэмӈосмэс но бытты, миӆемлы	27	и оставь наши долги, как и мы

[261] Хоровые церковные песнопения на вотском языке. Вып. 1. Казань: Типо-литография Императорского университета. 1894. 16 с.

[262] Данное дореволюционное издание впервые объектом музыковедческого рассмотрения стало в одной из публикаций автора: *Гумерова А. Т.* «Хоровые церковные песнопения на вотском языке»: о музыкально-переводческих приемах // Музыковедение. 2020. № 12. С. 12–20.

[263] Хоровые церковные песнопения на вотском языке. С. 5–6.

оставляем должником нашим;		пунэмо луиççослиç пунэмӈоссэс ми быттэм каик.		оставляем долги нашим должникам.
и не введи нас во искушение,	11	Миӆэмыз сынаçкыны но эрык эн лэжы.	13	Не дай нам волю к искушению.
но избави нас от лукаваго.	10	Дышмонӈослиç но мозмыты миӆэмыз.	11	И от врагов нас избавь.

Модификации вербального текста практически не отразились на мелодическом и гармоническом параметрах музыкального содержания. Внутри строк вопрос слогового несоответствия решается за счет ритмических средств - сжимания или растягивания зон речитации, дробления или слияния отдельных ритмических единиц (*примеры 3а, 3б*).

Более кардинальное переосмысление обнаруживается в структуре песнопения[264]. В силу значительного расширения слогового состава, вторая тексто-музыкальная строка в удмуртской версии оказалась разделенной на две композиционные составляющие[265] (таблица 7):

Таблица 7

Удмуртский вариант	Церковнославянский вариант
Тынад ӈимыд данӆы луса мэд улоз вал,	Да святится имя Твое,
Тынад эксэйлыгэд мэд лыктоз вал.	да приидет Царствие Твое.

Для «восстановления» замкнутости музыкальной формы, возникающей за счет троекратного повтора структуры *ав* в церковном песнопении, переводчикам потребовалось еще раз применить прием членения строки: «пунэмӈосмэс но бытты, / миӆемлы пунэмо луиççослиç пунэмӈоссэс ми быттэм каик» (и остави нам долги наша, / якоже и мы оставляем должником

[264] С точки зрения формообразования песнопение «Отче наш» представляет собой поочередное чередование двух тексто-музыкальных строк, соотносящихся по вопросно-ответному типу (*а* и *в*). Структуру всего песнопения в церковнославянском варианте можно изобразить с помощью схемы *ав ав ав заключение*.

[265] Надо сказать, что такая расстановка цезур является более логичной с точки зрения соответствия вербальной и музыкальной фразировок: в церковно-славянском оригинале два прошения молитвы (Да святится имя Твое, да приидет Царствие Твое) оказались «втиснуты» в одну музыкальную строку, а в удмуртской версии они стали звучать обособленно, соответственно, роль словесного компонента в структурном плане несколько усилилась.

нашим – церковнослав.). В результате, общая композиция песнопения расширилась: она стала включать четырехкратный (вместо трехкратного) повтор построения *ав* (*ав ав ав ав заключение)*.

Интересным с точки зрения переводческого подхода является удмуртский вариант песнопения «Достойно есть»[266]. Содержание удмуртского перевода обнаруживает достаточно ощутимое обновление (таблица 8).

В первую очередь, обращает на себя внимание перевод начальной фразы: «Достойно есть яко воистинну блажити Тя, Богородицу» (в переводе с церковнославянского на русский язык «Поистине достойно прославлять Тебя, Богородицу»[267]) на удмуртском звучит «Эй Иӈмарэз вордиçкытэм Ныл, Тонэ јжэч мылкыдэн данняны кулэ» («Богородица, Тебя нужно восхвалять хорошим помыслом» - рус.). Казалось бы, суть молитвенных слов не изменилась, но в переводном тексте появилась важная вставка – «хорошим помыслом», которая, не искажая смысла текста, могла служить своего рода напоминанием для крещеных удмуртов об особой молитвенности, возвышенности, с которой нужно петь церковное песнопение.

Таблица 8

Церковнославянский текст		Удмуртский перевод		
Текст	Кол-во слогов	Текст	Кол-во слогов	Дословный перевод на русский язык
Достойно есть яко воистинну блажити Тя, Богородицу,	19	Эй Иӈмарэз вордиçкытэм Ныл, Тонэ јжэч мылкыдэн данняны кулэ;	20	Богородица, Тебя нужно восхвалять хорошим помыслом;
Присноблаженную и Пренепорочную и Матерь Бога нашего.	21	Тон бытмонтэм данлы, шэктэм дӱн, Тон милӈам Иӈмармылэн Анаэз.	19	чистую беспорчную, честнейшую, Ты мать нашего Бога.
Честнейшую Херувим и славнейшую без	20	Херувимӈосляçис сплы, Серафимӈослиçно данлы,	15	Херувимов почитая, Серафимов восхваляя,

[266] Хоровые церковные песнопения на вотском языке. С. 8.

[267] Использован перевод на русский язык, опубликованный в следующем источнике: Достойно есть. Молитва. // Правмир. 2014. 21 февраля. [Электронный ресурс]. URL: https://www.pravmir.ru/dostoyno-est-molitva (дата обращения: 13.01.2026).

сравнения Серафим,				
без истления Бога Слова рождшую,	12	ныл самэн Кыл Иӈмарэз вордиçкытэмэд,	12	Богородицу, Бога Слово родшую,
сущую Богородицу Тя величаем.	13	зэм Иӈмар Анаэз Тонэ бадзым кариçкомы.	14	истинную Богородицу Тебя величаем.

Более кардинальное обновление смыслового наполнения мы находим в переводе строки «Честнейшую Херувим и славнейшую без сравнения Серафим, без истления Бога Слова рождшую». Канонический текст в этом месте не прост для понимания и требует хорошего владения церковнославянским языком. Переводится он так: «Ты достойна большей почести, чем Херувимы, и по славе Своей несравненно выше Серафимов, Ты без нарушения чистоты родила Бога-Слово». Изменения, которые мы обнаруживаем в удмуртском варианте, не просто упрощают, а существенно обновляют значение слов: «Херувимӈосляçис сплы, Серафимӈослиçно данлы, ныл самэн Кыл Иӈмарэз вордиçкытэмэд,» («Херувимов почитая, Серафимов восхваляя, Богородицу, Бога Слово родшую» - рус.). Предположим, что подобного рода расхождения могли быть вызваны недостаточным владением переводчика церковнославянским языком, в силу чего в качестве исходного варианта для переводов использовались татарские тексты молитв, подготовленные ранее для крещеных татар[268]. Эти, адаптированные для восприятия младохристиан, тексты были более понятны переводчикам-удмуртам. В конечном результате данное обстоятельство, безусловно, могло привести к искажению начального смысла молитвословий в их инородческих версиях.

С позиции музыкального содержания «Достойно есть» является примером достаточно точного соответствия: все компоненты текста, за

[268] К примеру, можем вспомнить деятельность К. Андреева (1857–1940), владевшего удмуртским и татарским языками и подготовившего большой корпус переводов религиозной и учебной литературы для удмуртов.

исключением ритмического параметра (неизбежно обновляющегося в силу несоответствия слогового состава славянского и удмуртского строк), остались без изменений (*примеры 4а, 4б*). Отличия обнаруживаются в полноте представления нотного текста песнопения. В «Курсе…» Смоленский дает начало (первые две строки) и заключение партитуры, демонстрируя лишь общий принцип распевания молитвы на конкретную обиходную мелодию. Удмуртский сборник включает полный нотный текст песнопения, состоящего из восьми тексто-музыкальных строк. Отказ от сокращенной записи связан, скорее всего, с будущим адресатом сборника – начинающими певчими, которые могли испытывать трудности с правильным положением богослужебного текста на напев. Тем более количество слогов в строках рассматриваемого образца достаточно вариабельно (от 8 до 13), что требует уверенного владения навыком распевания молитвословий[269].

Примером пересмотра гармонического содержания является удмуртский вариант «Христос воскресе»[270]. Церковнославянское песнопение характеризуется тонально-ладовой переменностью: обнаруживаются два тональных центра – *a-moll* и *G-dur*, первый из которых является доминирующим (*пример 5а*)[271].

В начальной строке удмуртского варианта, при полном сохранении гармонического ряда, происходит замена $Д_{43}$ *G-dur* на более мягкий доминантовый диссонанс – септаккорд с пропущенной терцией (неполный

---

[269] К слову сказать, песнопение «Символ веры», по структуре сходное с «Отче наш», также дается в удмуртском сборнике в полном объеме. Но нотировкой снабжены только первые две строки и заключение, изложение остальной части ограничено словесным текстом, в котором отмечены места членения на тексто-музыкальные структуры. Вероятно, в данном случае отказ от полного нотного текста был связан с достаточно большим объемом молитвы, включающей 12 положений.

[270] Хоровые церковные песнопения на вотском языке. С. 14.

[271] Гармонизация включает и признаки колеблющейся тональности, в которой обнаруживаются попеременно сменяющие друг друга два тональных центра - *a-moll* и *G-dur*. В церковнославянском варианте можно наблюдать доминирование опоры *a-moll*: она заявляет о себе с начала песнопения (1 строка), полностью «озвучивает» вторую строку и завершает все песнопение (3 строка). *G-dur* «вступает в права» только в третьей строке, практически полностью построенной на тонико-доминантовых последованиях данной тональности и лишь в каденции возвращающейся к *a-moll*.

церковный D_7, характерный для обиходного многоголосия[272]) (*пример 5б*). Таким образом из многоголосия исключается вводный тон (*fis*), что несколько ослабляет позицию *G-dur* в первой строке. Во второй строке, в которой значительно расширился слоговой состав словесного текста (было 6, стало 12), музыкальный переводчик отказывается от «стандартного» в таких случаях приема – ритмического дробления, а предлагает другой – задействующий гармоническое содержание - способ адаптации напева. В начале второй строки удмуртского песнопения мы обнаруживаем вставку речитации на тоническом трезвучии *G-dur*. Тем самым однотональное построение, полностью звучащее в церковнославянском варианте в *a-moll*, становится ладогармонически более подвижным. За счет этого мажорная тоника начинает занимать бóльшую часть временного пространства напева, вступая в «конкуренцию» (но, не вытесняя его) с доминирующим *a-moll*. В третьей строке сохраняется гармония церковнославянского оригинала. Таким образом, переосмысление гармонического содержания, с одной стороны, не вносит существенного обновления, с другой – за счет усиления позиций мажорной тоники однозначно меняет – осветляет - общий колорит пасхального тропаря.

Подытоживая рассмотрение песнопений из удмуртского сборника, скажем, что несмотря на то, что партитуры были напечатаны после отъезда Смоленского в Москву и, видимо, без его личного участия (на это указывают его записи в мемуарах[273]), можно с уверенностью констатировать, что при подготовке данного издания был учтен его опыт и продолжены все те традиции церковно-певческой переводческой работы, которые были заложены «музыкальным переводчиком» в более ранних сборниках. Это позволяет сделать вывод о прямом или косвенном участии Смоленского в формировании

---

[272] См.: *Мясоедов А. Н.* Гармония: учебник для регентов. 2-е изд., доп. и перераб. М.: Издательство ПСТГУ, 2009. С. 51–54.

[273] С. В. Смоленский пишет: «Для вотяков партитуры сделано не было, так как тексты почему-то изготавливались на вотяцком языке крайне медленно» (Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. IV. С. 180).

церковно-певческой культуры всех рассматриваемых в рамках данной работы народов Волго-Камья – крещеных татар, чувашей, марийцев, удмуртов.

Обязательной частью подготовки певческих переводов была их *апробация на практике*. Непосредственно в процессе работы звучание партитур проверялось на занятиях с хором семинарии, это давало возможность сразу на месте вносить правки в нотные тексты, максимально приближать их к исполнительским ресурсам начинающих певчих. После того, как партитуры были готовы, их отправляли «наиболее известным и знающим пение инородческим учителям и священникам»[274]. Применяя их в богослужебном и образовательном деле, последние добавляли свои пожелания и замечания. На следующем этапе все заинтересованные лица собирались в Казани, осуществлялась окончательная корректура и, только после этого, *сборники поступали в печать*.

Результатом масштабной работы стали церковно-певческие сборники, издание которых стало важным направлением деятельности Братства св. Гурия. Подготовка партитур зачастую шла параллельно, но издания выходили в разное время, зависело это, в том числе, от эффективности работы той или иной переводческой группы. К примеру, особые успехи делала «команда И. Я. Яковлева», реализующая чувашское направление. Первым в 1887 году вышел в свет сборник песнопений для чувашей, вслед за ним в 1889 году был издан сборник татарских песнопений, через 2 года (1891) появился сборник на черемисском (марийском) языке. Это наиболее объемные издания среди «национальных» сборников, свод напевов в них представляет собой сокращенный вариант корпуса песнопений, помещенных во второй части «Курса нотного хорового пения» Смоленского. Позже был напечатан небольшой по объему сборник с песнопениями на удмуртском языке. Эти издания, сохранившиеся до наших дней, важный, но не единственный

[274]. Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. IV. С. 527.

источник изучения начального этапа православно-певческой практики народов Волго-Камья.

2.3.2 Письменные источники по православному пению на родных языках

Дореволюционный период истории православного пения тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья – это время, документированное письменными источниками. Поэтому особо важной для исследователя задачей становится поиск необходимых «документов эпохи» и их дальнейшее аналитическое изучение. В силу разобщенности и разнородности этих материалов, включающих как опубликованные, так и архивные письменные памятники, представляется необходимым обратиться к их отдельному рассмотрению. Отметим, что в данном разделе объектом внимания становятся те источники, которые содержат непосредственно тексты песнопений и, в той или иной степени, проливают свет на особенности бытования и музыкально-стилистические характеристики церковного пения инородцев в дореволюционный период.

Наиболее объемными в смысле информативности в аспекте интересующей нас темы являются *дореволюционные цифирные сборники*, которые выходили под общим названием «Хоровые церковные песнопения» на языках христианизированных народов Волго-Камья – вотском (удмуртском), татарском, черемисском (марийском), чувашском. Эти собрания песнопений издавались в период с 1887 по 1911 год. Всего нами обнаружено четыре разных нотных сборника, часть которых выходила в свет многократно:

«Хоровые церковные песнопения на чувашском языке, годы издания – 1887, 1893, 1894, 1898, 1900, 1904, 1909, 1910;

«Хоровые церковные песнопения на татарском языке», годы издания – 1889, 1898, 1904;

«Хоровые церковные песнопения на черемисском языке», годы издания – 1891, 1911;

«Хоровые церковные песнопения на вотском языке», год издания – 1894.

Чувашский, татарский и марийский сборники схожи по своей структуре и содержанию: включают песнопения основных чинопоследований – Литургии, Всенощного бдения, богослужений Великого Поста, Пасхи, панихиды, погребения, венчания. Бóльшая часть партитур представлена гармонизациями обиходных напевов, также в сборники включена авторская музыка, в основном, духовные сочинения петербургских композиторов. В частности, в чувашском сборнике обнаруживаем «Милость мира» А. А. Архангельского, «Хвалите имя Господне» П. И. Чайковского, «Предначинательный псалом» Г. Я. Ломакина, «Тебе поем» М. А. Виноградова; в марийском – «Херувимскую» № 7, «Да исправится молитва моя», «Отче наш», «Ангел вопияши», «Дева днесь», «Под твою милость» Д. С. Бортнянского, «Молитву Господню»» М. С. Березовского, «Днесь спасение», «Воскрес из Гроба» П. И. Турчанинова; в татарском – «Херувимскую» № 5, «Ныне силы» Бортнянского. Песнопения, как правило, расположены по порядку, согласно их звучанию во время службы, что весьма удобно для их использования как на клиросе, так и во время школьных занятий по пению. Отличительной особенностью «черемисского» издания явилось то, что содержание раздела «Песнопения из Литургии» ориентировано не на ежедневно совершаемые, а на воскресные богослужения. Об этом свидетельствует включение в сборник только воскресных причастных стихов. В этом усматривается адресованность книги сельским приходам, центральное место в богослужебной жизни которых занимает воскресная Божественная литургия. Кроме того, ее стабильное чинопоследование может служить структурной основой для построения служб в прочие дни, что делает ее оптимальной точкой отсчета для изучения богослужебных канонов.

При составлении сборников учитывался будущий адресат – начинающие певчие. Адаптированность партитур проявилась не только в простоте их музыкальной стилистики, но и в снабжении изданий большим количеством комментариев, раскрывающих особенности исполнения того или иного песнопения[275]. К примеру, в марийском сборнике, на последовании изобразительных, после «Помяни нас, Господи, егда приидеши во Царствии Твоем» есть пояснение о том, что «этот припев добавляется ко всем следующим стихам блаженн»[276], или в разделе «Пасхальные песнопения» после припева к тропарю «Пасхального канона» добавлена пометка, что «этим же напевом поются и ирмосы канона»[277]; также в сборниках прописаны необходимые, в зависимости от даты церковного календаря, замены песнопений. Удобным для практического применения было и то, что в основных осмогласных песнопениях – тропарях, стихирах, ирмосах все восемь гласов приводятся в нотном изложении. То есть составители сборников сознательно отказались от сокращенной записи гласовых напевов, характерной для большинства подобных певческих изданий.

Часть песнопений представлена в нескольких вариантах, отличающихся, как правило, по степени сложности для исполнителей. К примеру, в татарский сборник включены пять вариантов «Херувимской» – «Придворного роспева», «Андреевская», «Вятская», «на напев “Благообразный Иосиф”» и Бортнянского (№5). Первые два образца характеризуются интонационной сдержанностью, достаточно однообразной, равномерной ритмикой,

---

[275] Употребление глагола «исполнять» в связи с песнопениями, звучащими на богослужении, требует, на наш взгляд, специальных оговорок. В «Большом толковом словаре русского языка» значение слова «исполнить» объясняется как «воспроизвести перед слушателями, зрителями», т. е. при исполнении музыкального произведения предполагается наличие коммуникативного тандема исполнитель-слушатель (Большой толковый словарь русского языка /Сост. и гл. ред. С. А. Кузнецов. СПб.: «Норинт», 2000. С. 401). В условиях же православного богослужения, совершаемого в храме, специальных слушателей нет, так как «все присутствующие предполагаются непременными участниками в нем» (*Беляев В.* О «церковности» духовной музыки // Хоровое и регентское дело. 1910. № 7 и 8. С. 172).

[276] Хоровые церковные песнопения на черемисском языке. С. 96.

[277] Там же. С. 104.

доминированием силлабического строения хоровой фактуры, тесным расположением голосов, то есть рассчитаны на начинающий уровень хорового пения (*пример 6*). Остальные варианты адресованы более опытным певчим: включают интонационно развитые хоровые партии и, в целом, отличаются более сложной организацией ритмики и фактуры (временное «выключение» некоторых партий, элементы имитации, большой диапазон за счет широкого расположение голосов и др.) (*пример 7*). В марийское издание помещены шесть вариантов «Херувимской» («Придворного напева», Турчанинова № 1, Бротнянского № 7, «болгарского», «греческого», распевов, «вятского» напева), соотносящихся между собой по такому же принципу.

Церковно-певческий нотный сборник для удмуртов появился лишь в 1894 году. В сборнике нет разделения на какие-то разделы, но свод песнопений можно распределить на несколько групп. Открывают сборник наиболее известные богослужебные песнопения. Это молитвы, входящие в состав так называемого «обычного начала» – последовательности начальных священных слов многих служб. Среди них – «Царю Небесный», «Трисвятое», «Отче наш», включенные в сборник. Кроме того, обнаруживаем такие употребительные молитвословия, как ектения, «Богородице Дево», «Символ веры». Далее помещены молитвы трапезы – «Очи всех», «Благодарим Тя Христе». Завершает сборник целый ряд тропарей и кондаков важнейших православных праздников – Пасхи, Воздвижения Креста Господня, Рождества Христова, Крещения Господня.

Таким образом, в издание вошли образцы, звучащие как во время службы в церкви, так и за ее пределами, в условиях домашнего бытования. Можно предположить, что эти ноты были предназначены для применения в школьном обучении. По своему содержанию удмуртский сборник 1894 года вполне соответствовал действовавшему на момент его печати учебному плану

младших отделений инородческих школ, занимающихся по «системе Ильминского»[278].

В таком же ключе составлен марийский сборник «Употребительнейшие церковные песнопения» на восточно-черемисском наречии, изданный в 1892 году. Небольшой объем этого издания также можно объяснить острой нехваткой в Переводческой комиссии специалистов – носителей восточного диалекта марийского языка. Лишь с появлением в конце 1880-х годов школ и инородческих приходов в Уфимской губернии, где в том числе были расселены восточные мари, начали появляться первые образцы переводной православной литературы. К изданию нотного сборника песнопений для этой диалектной группы может быть причастен П. П. Ерусланов (1862–1914) – первый выпускник Казанской учительской семинарии из числа восточных мари (в семинарии учился с 1877 по 1882 год), «надзиратель» Бирской учительской семинарии, который в год издания «употребительнейших» песнопений – в 1892 году – приезжал в Казань для подготовки новых марийских переводов[279].

По своему содержанию восточно-марийский сборник схож с удмуртским, также содержит наиболее часто исполняемые на будничных, праздничных службах и во время домашних молений православные песнопения. Отличительная особенность этого издания в том, что он был напечатан в пятилинейной нотации, которая к этому времени в ряде школ постепенно начинает вытеснять цифровой метод фиксации музыкальных текстов.

Наряду с нотными сборниками выходило в свет большое количество этноадаптированных *книг с церковными чинопоследованиями и текстами песнопений*. Эти издания уже не были снабжены нотами, предполагали интонирование напевов по памяти. В этой группе источников оказывается

[278] Программа школы для крещеных инородцев Н. И. Ильминского // Труды Особого совещания по вопросам образования восточных инородцев. СПб.: Типография Э. Л. Пороховщиковой, 1905. С. 361.

[279] См.: Отчет Переводческой комиссии Православного миссионерского общества, учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани: 1892 г. С. 16.

практически вся богослужебная литература, в которой по порядку идут тексты, звучащие во время той или иной службы, в том числе, интонируемые. В наибольшем количестве на разных языках были изданы «Всенощное бдение», «Литургия св. Иоанна Златоустого», «Проследование Пасхи», «Службы Страстной Седмицы», «Часослов» и др. Вербальные тексты песнопений печатались и отдельными книгами: к примеру, для татар «Стихиры, тропари, кондаки, величания и прокимны на двунадесятые праздники и святым»[280], для чувашей «Октоих учебный, содержащий воскресную службу 8-ми гласов»[281], «Молебное пение на новый год», «Последование молебного пения», «Последование молебного пения, певаемого во время бездождия»[282]; для удмуртов «Песнопения Всенощного бдения и Божественной литургии»[283]. Тексты песнопений в этих изданиях, как правило, были представлены в двуязычном формате: параллельно друг другу помещены церковнославянский и адаптированный на языки тюрков и финно-угоров варианты. Такая компоновка материала была особенно характерной для переводов 1880-х годов. В это время (напомним, что указ, разрешающий проведение богослужений на языках инородцев, вышел в 1883 году) священнослужителей, владеющих родными языками прихожан было крайне мало, а двуязычное изложение богослужебных текстов позволяло быстро сориентироваться в тексте, соотнести инородческий текст с привычным и знакомым церковнославянским содержанием службы.

Тот факт, что подобные «текстовые» издания печатались многотысячными тиражами, а многие из них неоднократно переиздавались, может служить косвенным доказательством того, что, наряду с «пением

---

[280] Стихиры, тропари, кондаки, величания и прокимны на двунадесятые праздники и святым: [на татарском языке]. Казань: Типо-Литография наследников М. Чирковой, 1894. 147 с.

[281] Октоих, содержащий воскресную службу восьми гласов на чувашском языке. Симбирск: Типо-литография А. Т. Токарева, 1902. 207 с.

[282] Последование молебного пения, певаемого во время бездождия. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1897. 48 с.

[283] Песнопения Всенощного бдения и Божественной Литургии на вотском языке. Казань: Православное миссионерское общество, 1886. 132 с.

по ноте», освоение и исполнение музыкальных текстов православных песнопений происходило в устной форме, через слуховое восприятие и запоминание напева. Обратим внимание, что при сравнении объемов этноадаптированных нотных и текстовых изданий, как правило, обнаруживается преобладание последних. Для сравнения приведем общий тираж некоторых изданий для крещеных татар: «Хоровые церковные песнопения на татарском языке» (нотное издание) – 3000 экземпляров, «Последования Пасхи» (текстовое издание) – 18000 экземпляров, «Воскресная служба шестого гласа» (текстовое издание) – 15600 экземпляров. Несколько другая ситуация наблюдается с чувашскими партитурами, которые являются лидерами по количеству переизданий. Если первый – пробный литографический – сборник был издан в количестве 300 экземпляров[284], последующие печатались огромными тиражами. Основываясь на сведениях из отчетов Переводческой комиссии, в которых указаны тиражи некоторых изданий, можно сделать вывод, что всего было напечатано не менее 20000 чувашских нотных сборников, распространенных по сельским приходам и школам. Это подтверждает большой спрос на эту литературу и самое широкое ее использование. На востребованность переводческих церковно-певческих изданий среди чувашей обращается внимание и в документации Переводческой комиссии. К примеру, в отчете за 1898 год подчеркивается, что «спрос на эти книги чрезвычайно велик»[285].

Еще одна группа источников, содержащих сведения о практике православного пения народов Волго-Камья, включает *учебные пособия по немузыкальным дисциплинам* – чтению, письму, в большом количестве подготовленные в 1870–1910 годы специально для национальных

[284] См.: Отчет о деятельности Совета Братства св. Гурия за 20-й братский год, с 4 октября 1886 г. по 4 октября 1887 года. Казань: Типография Императорского университета, 1887. 60 с.

[285] Отчет Переводческой комиссии Православного Миссионерского Общества, учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани. С 1 октября 1897 годя по 4 октября 1898 года. Казань: Типография Императорского университета, 1898. С. 10.

миссионерских школ. Обязательной частью учебной литературы этого времени являлись молитвенные тексты: они служили материалом для чтения, заучивания, переписывания. По большей части в учебники включались небольшие по объемам тексты церковных песнопений. К примеру, в «Букваре для чувашей»[286] находим богослужебные тексты «Царю Небесный», «Святый Боже», «Отче наш», Ектении «Господи, помилуй», «Приидите, поклонимся», «Символ веры», «Тропарь Кресту», «Достойное есть», «Слава и ныне» и др.; а в «Букварь для восточных черемис»[287], наряду с вышеназванными, включены тексты всех песнопений из Литургии («Благослови, душе моя, Господа», «Единородный сыне», «Во Царствии Твоем», «Блажени», «Иже херувимы», «Тебе поем» и др.), Всенощного бдения («Благослови душе моя Господа», «Блажен муж», «Свете тихий», «Воскресение Христово» и др.), праздничные тропари. Содержание этих пособий дает информацию о перечне песнопений, изучаемых в школах, освоение которых шло не только на занятиях по церковному пению, но и на других – немузыкальных – предметах.

Особый интерес в этом смысле представляет «Руководство к преподаванию грамоты и русского языка по букварю, первой учебной книжке и учебнику для вотяков В. Ислентьева»[288].

Владислав Алексеевич Ислентьев – педагог, просветитель, языковед, переводчик, подготовивший немалое количество специальной учебной литературы для национальных школ[289]. Наше внимание обращено на

---

[286] Букварь для чуваш с присоединением русской азбуки. Казань: Типография В. М. Ключникова: Православное миссионерское общество, 1884. 147 с.

[287] Букварь для восточных черемис. Казань: Православное миссионерское общество, Типография В. М. Ключникова, 1887. 124 с.

[288] Руководство к преподаванию грамоты и русского языка по букварю, первой учебной книжке и учебнику для вотяков В. Ислентьева. Казань: Типография Императорского университета, 1889. 159 с.

[289] Биография этого деятеля до настоящего времени в полной мере не исследована, нет точных свидетельств ни о его национальности, ни о времени, месте рождения и смерти. Как отмечает Г. Д. Фролова, Ислентьев имел представление о многих языках Поволжья и Сибири – коми, мордовском, якутском, неплохо владел чувашскими и удмуртскими языками (См.: *Фролова Г. Д.* Из истории удмуртской школы. Ижевск: Удмуртия, 1971. 156 с.). В научной литературе фигура Ислентьева освещается, прежде всего, удмуртскими филологами: в работах В. К. Кельмакова, А. В. Камитовой его переводы на удмуртский язык

особенности педагогической работы Ислентьева, на его методические установки, которые транслируются, прежде всего, через учебные издания автора. Деятельность Ислентьева характеризуется поиском и внедрением в практику новых, эффективных форм работы со школьниками. В частности, он выделялся среди своих коллег тем, что в своей педагогике использовал пение в качестве вспомогательного компонента обучения.

В его «Руководстве...», в котором предложены планы занятий по чтению на удмуртском языке, адресованные учителям, отдельное внимание уделяется формам работы с привлечением музыки. На уроках, предполагающих заучивание молитв, автор рекомендует обратиться к их интонированию: «Как скоро преподаватель заметит, что дети читают заучиваемую молитву правильно, он приступает к обучению их пению этой молитвы с голоса. Пение производится на вотском и славянском языках»[290].

рассматриваются как одни из ранних произведений зарождающейся удмуртской литературы (См.: *Камитова А. В.* Переводная литература христианского просвещения на удмуртском языке XIX – начала XX в.: история развития, жанровое своеобразие и переводческие стратегии. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2017. 216 с.; *Камитова А. В.* Учебно-методические пособия В. А. Ислентьева в контексте просветительских проектов XIX в. // Языковые контакты народов Поволжья и Урала: Проблемы регионального литературоведения и фольклористики: материалы XI Международного симпозиума, Чебоксары, 21–24 мая 2018 г. Чебоксары: Чувашский гос. университет, 2018. С. 74–84; *Кельмаков В. К.* Переводные тексты В. А. Ислентьева и истоки удмуртской художественной литературы // Вестник Чувашского государственного педагогического университета им. И. Я. Яковлева. 2015. № 3 (87). С. 45–57).

Известно, что начало педагогической деятельности Ислентьева связано с учительствованием в 1867–1870 гг. в Бичуринском двухклассном училище Министерства народного просвещения, которое было открыто в селе Бичурино Воскресенской волости Чебоксарского уезда Казанской губернии специально для чувашей в 1867 г. Следующий период трудовой биографии Ислентьева (1871–1884) был связан с городом Казань. Больше 10 лет он работал учителем подготовительного класса Второй Казанской гимназии. В эти годы Ислентьев занимался разработкой методики преподавания русского языка для иноязычных учащихся, издал первые методические труды по письму, чтению, арифметике.

Свою активную деятельность на поприще образования народов Поволжья с конца 80-х гг. XIX столетия Ислентьев продолжил на территории Вятской губернии. Являясь инспектором народных училищ Елабужского уезда, он работал над учебниками для удмуртских школ, составляющих большую часть его наследия.

[290] Руководство к преподаванию грамоты и русского языка по букварю, первой учебной книжке и учебнику для вотяков В. Ислентьева. С. 55.

Педагог предлагает применять пение для быстрого запоминания учащимися незнакомых, сложных для восприятия, молитвословий. Он пишет: «Оно (пение. – *А. Г.*), кроме возбуждения благоговейного настроения, весьма много способствует и усвоению текста молитв, так что даже неумеющие читать ученики младшего отделения, как часто замечалось мною в училищах, благодаря пению, хорошо заучивают главнейшие из молитв непосредственно с голоса»[291].

Ислентьев не просто дает методические рекомендации, но и помещает в свое пособие тексты молитв с одноголосной нотной строчкой, изложенной в цифири[292], дополненные краткими сведениями по теории цифирной нотации. В качестве мелодической основы для интонирования молитвословий Ислентьевым выбраны обиходные напевы, с исполнительской точки зрения вполне доступные для удмуртских детей, только начинающих осваивать практику хорового православного пения (см. *пример 8а* – в цифирной нотации, *пример 8б* – в расшифровке, в пятилинейной нотации)[293].

Важно отметить, что «Руководство…» Ислентьева оказывается хронологически самым ранним изданием, в котором опубликованы нотные образцы церковных песнопений на удмуртском языке[294]. Следовательно, он позволяет установить, что церковно-певческие переводы в школьной практике применялись задолго до появления печатного цифирного хорового сборника.

Наряду с опубликованной литературой особый интерес представляют *рукописные источники*. Известно, что большинство священников и учителей миссионерских школ, еще до учреждения Переводческой комиссии в Казани и также в период ее функционирования, «на местах», для собственных нужд делали переводы, обеспечивая конкретный приход или школу необходимой

---

[291] Руководство к преподаванию грамоты и русского языка по букварю, первой учебной книжке и учебнику для вотяков В. Ислентьева. С. 55.

[292] Во введении к Руководству Ислентьев пишет о том, что молитвы были переложены на цифирную нотацию учителем Елабужского городского трехклассного училища Евгением Садоковичем Лебедевым.

[293] Там же. С. 58.

[294] Напомним, что нотный хоровой сборник для удмуртов был издан только в 1894 г.

певческой литературой. Таким образом, на практике использовались не только рекомендованные и изданные Православным миссионерским обществом партитуры, подготовка и аттестация которых занимала немалое количество времени, но и рукописные переводы, сделанные сельскими священниками, учителями, регентами. Бóльшая часть этих материалов не сохранилась до нашего времени, но знакомство с дореволюционными источниками, в том числе, обширным эпистолярным наследием Ильминского, Яковлева и других деятелей этого времени, подтверждает подобную практику[295]. В числе такого рода собраний документов – богатейший архив Н. В. Никольского (1878–1961) – историка, этнографа, фольклориста, лексикографа, доктора исторических наук. Будучи членом Братства св. Гурия в 1903–1917 годы, Никольский занимался переводческой работой, взаимодействовал с большим количеством корреспондентов. В собранной им обширной источниковедческой базе по истории и культуре народов России, наряду с остальными материалами, встречаются рукописные переводы на чувашский язык различных богослужебных текстов, в которых некоторые фрагменты (в основном заключительные строки песнопений) даются с цифирной нотировкой. Так же в этом фонде были обнаружены цифирные партитуры песнопений «Нумай çула» («Многая лета») П. И. Турчанинова, «Христос ӳтне ăша илер» («Тело Христово приимите») на чувашском языке. Судя по автографу, ноты были присланы в 1912 году священником А. Пчеловым, который указан и как автор переложения песнопения[296] (см. Приложение V).

---

[295] К примеру, в письме учителю Апазовской миссионерской школы, где учились крещеные татары и удмурты, Борису Гаврилову от 19 ноября 1867 г. Ильминский пишет: «Если можно, то переводи-ка потихоньку на вотский язык что либо из священной истории или из Евангелия. <…> Переложивши “Отче наш”, попробуй, чтобы пропели это на вотском языке, или переложивши “Господи помилуй”, тоже попробуй пропеть, каково будет; вероятно, вотяки будут хвалить» (Письма Н. И. Ильминского к крещеным татарам. С. 44).

В письме Ильминскому от священника с. Русские Норваши Цивильского уезда сообщается о чебоксарском священнике Иоанне Полиевктове (Иване Петровиче Полиевктове), который «переложил на ноты и литургию на чувашском языке, и много других молитв» (Из отчета Вятского комитета Православного миссионерского общества за 1900 год. // Вятские епархиальные ведомости. 1901. № 8. С. 48).

[296] *НА ЧГИГН. Фонд Н. В. Никольского. Отд. I. Ед. хр. 238. Л. 35–36.*

Рукописные нотные материалы сохранились и в некоторых клиросных библиотеках, в частности, мы обнаружили достаточно большой архив цифирных нот в церквях с. Акулево, с. Альгешево Чебоксарского МО, с. Лащ-Таяба Яльчикского МО ЧР (см. Приложение V). К сожалению, эти источники не датированы и не подписаны, установить точное время их происхождения и авторов нам не удалось. Тексты песнопений написаны аккуратным, можно сказать каллиграфическим, почерком, что допускает их возможную принадлежность руке анонимного переписчика. Само наличие сохранившихся нотных источников свидетельствует о том, что перечисленные храмы были духовно-просветительскими центрами с высокоразвитой певческой культурой.

К примеру, приход храма Успения Пресвятой Богородицы с. Акулево был одним из самых крупных на территории Чебоксарского уезда в XIX – начале XX века, охватывал 300 крестьянских дворов[297]. Начиная с момента постройки, с 1743 года храм села Акулево практически не прекращал своего фукнционирования, был закрыт лишь на 3 года (в период с 1940 по 1944 год). Соответственно, здесь сохранялись и свои местные православно-певческие традиции. С 1909 по 1912 год в церкви с. Акулево псаломщиком служил В. П. Воробьев (1887–1954) – один из первых чувашских композиторов, выпускник Шихазанской двуклассной учительской школы, открытой специально для чувашей, в которой церковное пение преподавалось с использованием цифирной нотации. Судя по всему, хоровое пение в Акулевской церкви им было поставлено на достаточно высокий уровень: в 1910 года он получил «архипастырское благословение за организацию и управление певческим хором»[298]. Сохранившиеся в библиотеке храма рукописные нотные собрания с полным перечнем песнопений основных богослужебных чинов, расписанных по партиям, служат дополнительным

[297] *Козлов В. И.* Храм села Акулево и его приход: очерки на фоне советской эпохи (1920–1940-е гг.). Чебоксары: Новое время, 2024. С. 5.

[298] *Кондратьев М. Г.* Композиторы Воробьевы. С. 19.

подтверждением существования здесь полноценного хорового коллектива, обслуживающего церковные ритуалы.

Также известно, что в этом волостном центре будущий основоположник чувашской музыки Ф. П. Павлов, работавший здесь с 1917 года мировым судьей, организовал хор из 25 человек из числа местных учителей[299]. Трудно представить, чтобы в такой большой сельский коллектив не вошли певчие из действующего в тот момент местного храма. Как бы то ни было, пример акулевского прихода является убедительным подтверждением существования достаточно развитой хоровой церковно-певческой культуры в инородческих, в частности, чувашских храмах в начале XX столетия.

Каждый из представленных источников содержит ценные для изучения церковно-певческой истории региона материалы. Их анализ и сопоставление с данными научных публикаций и архивов позволяют реконструировать особенности этой литургической практики в дореволюционный период – как в рамках богослужения, так и в системе школьного образования. Письменные памятники указанной эпохи служат одновременно и документальным отражением певческой культуры своего времени, и «истоками» современного православного пения народов Волго-Камья.

2.3.3 Внедрение песнопений-переводов в практику

Важным этапом реализации музыкально-просветительской программы Смоленского было введение готовых песнопений-переводов в практическое

[299] В литературе, в связи с советским периодом чувашской культуры, описаны концерты-спектакли, во время которых звучали «чувашские гармонизованные песни Максимова, Павлова, читались чувашские стихотворения, составленные К. Егоровым, и фельетоны – М. Назаровым, а иногда играл струнный оркестр» (Цит. по: *Кондратьев М. Г.* Чувашская музыка: От мифологических времен до становления современного профессионализма. С. 243). Подробнее о деятельности Ф. Павлова в Акулево см.: *Кондратьев М. Г.* «Гора золотая…». Федор Павлов и его время. С. 115–154.

использование. Партитуры издавались в достаточно большом количестве и направлялись в сельские приходы и школы. В отчетах Переводческой комиссии Православного миссионерского общества можно найти статистические данные о количестве рассылаемой литературы, по которым становится понятно, что сборники предназначались не только для священнослужителей и учителей пения, но и для учеников школ, певчих[300]. Благодаря широкому распространению необходимой литературы в достаточно короткие сроки стало возможным введение православного пения на родных языках как в рамках школьного обучения, так и в богослужебной практике. К примеру, согласно сведениям, приводимым М. А. Машановым, к началу 1890-х годов церковное пение на чувашском языке можно было услышать в 37 церквях, на татарском – в 73 церквях и 100 деревнях Казанской, Оренбургской, Уфимской, Вятской, Симбирской епархий[301].

Первоначально партитуры направлялись в миссионерские школы – ведь именно там готовились будущие певчие, в рассматриваемый период именно воспитанники школ выполняли роль основных ретрансляторов новой певческой практики. Школьные ученические хоры, обеспечивающие музыкальное сопровождение богослужений в сельских храмах, приводили своим пением в восторг не только местное население, но и представителей духовенства, часто выезжающих в «инспекторские» поездки[302]. В качестве

---

[300] Статистика рассылаемой литературы отражена в разделе с описями книжных складов, расположенных в наиболее крупных селах Казанской губернии. К примеру, согласно данным 1895 г., чувашские партитуры имелись на складах в Асакасах (190 шт.), Цивильске (180 шт.), Кошелях (172 шт.), Ишаках (91 шт.) (Отчет Переводческой комиссии Православного миссионерского общества, учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани. Казань: Типография Императорского университета, 1895. С. 21–31).

[301] *Машанов М. А.* Обзор деятельности Братства св. Гурия. С. 168.

[302] Особой торжественностью отмечались приезды инородческих миссионеров: в этот день на местах организовывались богослужения на родном для населения языке. Службы могли проходить в приходе, в стенах школ или даже на открытом воздухе (так называемые полевые молебны, представляющие собой одну из интересных миссионерских практик, направленных на привлечение к религиозному действу как можно больше народа). Обязательным участником богослужебных ритуалов был местный школьный хор, а иногда дети-певчие, приехавшие вместе с миссионером, исполняющие богослужебные песнопения на родном языке.

примера приведем отзыв Преосвященного Никанора (Бровковича) – в 1876–1883 годы епископа Уфимской и Мензелинской епархии – после посещения службы с участием школьников-татарчат: «Ученики школ из старо-крещеных татар оказывают замечательные успехи в знании основных истин веры, православного церковного богослужения и пения. <…> Перед нами стройно и твердо пели ирмосы Великой субботы и Пасхальные: “Христос воскресе”, “Спаси Господи люди твоя”, “Свете тихий” и пр. <…> Когда <…> пропели высоко выдержанным музыкальным строем, с какою-то невыразимою, неуловимую для русского характера, отличительною народно-татарскою сосредоточенностью и экспрессией, то мы приведены были в умилительное волнение»[303].

Ощутимые успехи фиксировались в распространении церковного пения, прежде всего, среди крещеных татар, чувашей, удмуртов, марийцев, проживающих на территориях Казанской и Симбирской губерний. Большую роль играла территориальная близость к очагам христианского просветительства, сконцентрированных в Казани и Симбирске. Путешествуя по Поволжью, С. Чичерина была поражена контрастом между увиденными по

Такого рода события получили широкое освещение на страницах «Вятских епархиальных ведомостей». В одной из публикаций описан приезд миссионера Павла Глезденева в марийское с. Куприян-Соло Уржумского уезда. Заметка написана редактором журнала Н. Гусевым, который, проезжая мимо местного прихода, увидел большое стечение народа, чему очень удивился, так как «черемисы как-то редко собираются в храм в таком большом количестве» (Село Куприан-Сола, Уржумского уезда // Вятские епархиальные ведомости. 1908. № 6. С. 198). Причиной собрания оказался приезд «большого попа» (так называли местные жители миссионера П. Глезденева), который совершал в сельском храме богослужение на марийском языке. Содержание статьи достаточно ярко отражает масштабность этого события; к примеру, указывается, что молящихся было не менее 600 человек. Не остается без внимания автора и музыкальное оформление действа. Он пишет: «Собравшиеся исключительно были черемисы; из храма слышалось мелодичное пение на местном диалекте. <…> Пели Феофановское Трисвятое, прокимен праздника, затем одним из диаконов читался Апостол, а другим Св. Евангелие, все по-черемисски. <…> Хор состоял из 13 мальчиков-учеников, 2 священников, диакона и одного учителя. <...> Особенно сильное впечатление произвело на молящихся начало литургии верных, затем хор пропел по-черемисски Херувимскую Вятского распева, Достойно Киевского, ″Отче наш″ Бортнянского и запричастную ″Да исправится молитва моя″ Турчанинова» (Там же. С. 198–199).

[303] *Рыбаков С. Г.* Ислам и просвещение инородцев в Уфимской губернии. СПб.: Синодальная типография, 1900. С. 17.

дороге языческими священными рощами и обстановкой в удмуртском селе Оштормо-Юмья Мамадышского уезда Казанской губернии. Этот резкий переход от языческого мира к православному укладу жизни вызвал у нее чувство изумления, которое она и зафиксировала в своих заметках[304]. Ею же приводится развернутое описание службы с использованием родных языков в местной церкви: «Великую ектению дьякон читал по вотски и в ответ на прошения хор дружно подхватывал: “Инмаре.. е.. е... зейчкаре.. е.. е...” (Господи помилуй). <…> “Блаженни” все подряд были пропеты по вотски, а “Святый Боже” попеременно на 3-х языках»[305].

В 1870-е годы появляются первые свидетельства об успехах в церковном пении православно-чувашских приходов. Как отмечали современники, этим результатом «по справедливости могут гордиться те лица, которые занимаются этим делом столь добросовестно»[306]. Главной причиной распространения богослужебного пения среди чувашей стала подвижническая деятельность И. Яковлева. Кроме того, как указывали многие церковные деятели, чуваши обладали особой восприимчивостью к пению. Так, Т. Ефремов связывал быстрое просвещение чувашей именно с их музыкальностью, отмечая, что «одним из стимулов … было именно выдающееся развитие среди них церковного хорового пения – в школах и церквах вследствие, так сказать, музыкальности чуваш»[307].

---

[304] *Чичерина С. В*. У приволжских инородцев. С. 192.

[305] Там же. С. 197–198.

[306] *Риттих А. Ф.* Материалы для этнографии России. Казанская губерния. Ч. 1. Казань: Типография Императорского Казанского университета, 1870. С. 103.

[307] *Ефремов Т. Е*. О преимущественной пользе церковного пения в деле просвещения черемис // Инородческое обозрение. Приложение к журналу «Православный собеседник» за сентябрь 1913 г. Кн. 4. Казань: Издание Миссионерского отделения Казанской духовной академии, 1913. С. 269.

В переписке Н. Никольского с инородческими священнослужителями немало высказываний о положительном влиянии церковного пения на родном языке на приобщение чувашей к церковной службе и христианскому образу жизни. Понимая важность пения во время богослужений, настоятели обращаются с просьбой направить к ним регента или псаломщика. К примеру, священник прихода с. Малое Шемякино Тетюшского уезда Казанской губернии Алексея Лебедева пишет: «Богослужения при хоровом пении происходят торжественнее, народ охотнее посещает храм, а это главное: тут уже легче завести и общенародное пение, да и проповедь церковная будет многолюдна. А чтобы

В других же губерниях, например Вятской и Уфимской, подобные результаты были достигнуты позже – в конце XIX века, на фоне общей активизации миссии в регионах. В Вятском крае основное внимание было уделено удмуртскому населению, христианизация которого к этому времени носила в большей степени формальный характер. Открытие Центральной Карлыганской вотской школы позволило постепенно наращивать количество удмуртских учебных заведений в регионе. Здесь же сконцентрировалась основная переводческая работа. В это время в вятской епархиальной документации появляются первые заметки о приобщении крещеных народов к церковному пению через школы: «Все учителя миссионерских школ, за весьма немногими исключениями, относились к своим обязанностям с должным усердием. На церковное пение было обращено особенное внимание и в ряде школ <…> оно поставлено прекрасно»[308]; «прекрасная постановка церковного пения в инородческих школах <…> служит действительным средством религиозно-нравственного воспитания инородцев. В Цыпьинском, например, храме поет соединенный хор из татар и вотяков, привлекающий весьма много молящихся, которые слушают здесь песнопения на своем родном наречии и вполне понимают их смысл и значение»[309].

Отчеты местных миссионеров конца XIX – начала XX веков также изобилуют заметками об «удовлетворительном» состоянии церковного пения в вятских приходах[310]. Таким образом, распространение православной

осуществить это дело, необходимо иметь или особого регента для пения или способного псаломщика. На особого регента рассчитывать нам нельзя, потому что не имеется пока никаких средств. Единственный исход – это иметь в приходе подходящего псаломщика: способного обучать церковному пению и знающего чувашский язык устный и письменный; такой псаломщик ведь полезен и при чтениях, и при богослужениях, и при требах» (*НА ЧГИГН. Фонд Н. В. Никольского. Отд. I. Ед. хр. 183. Л. 36*).

[308] Всероссийское православное миссионерское общество в 1893 году [отчет]. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1894. С. 51.

[309] Всероссийское православное миссионерское общество в 1898 году [отчет]. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1899. С. 44.

[310] Приведем небольшие выдержки из отчетов по Сарапульскому уезду Вятской губернии: «В Кизнерской церкви все учащиеся дети весьма стройно поют Символ веры, Достойно и Молитву Господню. Школьное пение по церквям существует и в других многих

певческой практики среди удмуртов Вятской губернии отмечается только в конце XIX – начале XX столетия. Марийское население края также оказывается слабоохваченным музыкально-просветительскими «лучами», идущими от казанских миссионерских организаций. Крупнейший вятский миссионер, просветитель марийского народа П. Глезденев в одной из публикаций за 1908 год свидетельствует: «Признаться, у нас пока нет ни партитуры богослужебных песнопений, и ни книг богослужебных. Все приходится созидать!»[311].

В целом, процесс приобщения тюркских и финно-угорских народов к православию, равно как и к его музыкальной составляющей, протекал, неравномерно, скорее носил очаговый характер. На горной стороне Марийского края, к примеру, уже в 60-е годы XIX столетия отмечалась достаточно развитая практика приходского хорового пения. Под впечатлением от посещения одного из сел горных мари П. Знаменский свидетельствует: «Хор становится очень недурной, человек из 15, мы слышали его пение во время храмового праздника в селе Еласове и нашли лучше многих приходских хоров в наших губернских городах»[312]. Согласно имеющим свидетельствам, к концу XIX – началу XX столетия достаточно широкое распространение церковное пение на родных языках получило, прежде всего, у крещеных татар и чувашей.

Музыкально-просветительская работа миссионеров была сконцентрирована не только вокруг школьного образования. В каждой губернии существовали специальные педагогические и миссионерские курсы, предназначенные в большей степени для взрослого населения и направленные на подготовку и профессиональное консультирование учителей и

селах» (*ЦГА УР. Ф. 245. Оп. 1. Д. 388. Л. 13 об.*); «небольшие хоры существуют при всех церквях» (*ЦГА УР. Ф. 245. Оп. 1. Д. 4793. Л. 10*).

[311] *Глезденев П.* Летняя миссионерская экскурсия // Вятские епархиальные ведомости. 1908. № 46. С. 1225.

[312] *Знаменский П. В.* Религиозное состояние черемис Козьмодемьянского края // Православное обозрение. 1866. № 10. С. 151.

священников, на оказание им методической помощи. К примеру, на базе Симбирской чувашской учительской школы, начиная с 1884 года, на постоянной основе устраивались «Временные педагогические курсы для учителей чувашских начальных училищ». Главными предметами на полугодовых курсах были Закон Божий с чтением богослужебных книг на славянском языке, церковное пение на славянском и чувашском языках, педагогика и русский язык. Для разработки программы курсов и ведения занятий приглашались лучшие в регионе учителя, зарекомендовавшие себя в преподавании тех или иных дисциплин. Руководителями церковного пения в разные годы были назначены преподаватель Симбирской школы Петров (Туринге) Андрей Петрович (1858–1913) (курсы 1884 года), преподаватель Казанской учительской семинарии Александров Николай Александрович (1865–1896) (курсы 1891 года), внесшие большой вклад в распространение практики церковного пения среди чувашей в дореволюционный период[313].

С 1905 года в Вятке начали действовать «Миссионерские инородческие курсы», на которых готовили священников из числа инородческого населения[314]. За три года работы было подготовлено 32 священника[315]. Начиная с лета 1908 года, по инициативе и под руководством миссионера П. Глезденева – одного из проводников идей Н. Ильминского в Вятском крае, в епархии регулярно стала применяться новая форма летних миссионерских курсов, представляющая собой экскурсии по сельским приходам. К участию в этих мероприятиях привлекались миссионеры, слушатели курсов, учителя и ученики миссионерских школ. Во время поездок обязательным было проведение богослужений с церковным пением на родном для населения

---

[313] См.: *Яковлев И. Я.* Временные педагогические курсы.

[314] См.: Миссионерские инородческие курсы в городе Вятке // Вятские епархиальные ведомости. 1904. № 22. С. 1254–1268: О миссионерских инородческих курсах в г. Вятке // Вятские епархиальные ведомости. 1905. № 11. С. 607–615.

[315] См.: *Помелов В. Б.* Выдающийся просветитель марийского народа П. П. Глезденев и его миссионерская деятельность в Вятской губернии // Вестник Марийского государственного университета. Серия «Исторические науки. Юридические науки». 2016. Т. 2. № 2 (6). С. 21–28.

языке. В «Вятских епархиальных ведомостях» можно обнаружить целый ряд статей, посвященных обзору подобных экскурсий[316]; в них отдельное внимание уделяется музыкальной составляющей программы. К примеру, в заметке о поездке в с. Пижанка Яранского уезда (1908 год) читаем: «В 8 часов утра началась литургия на черемисском языке. Черемис, в особенности женщин, в церкви было чрезвычайно много. Стройное и приятное пение курсистов привлекло массу интеллигентной публики. Состав литургийных песнопений был таков: „Херувимская“ – Турчанинова № 1, „Милость мира“ – так называемая „Златоустовская“, „Достойно есть“ Киевского распева и „Отче наш“ – Бортнянского – с некоторыми изменениями применительно к языку и мелодии черемис»[317].

Применение цифирной нотации, конечно, делало доступным «нотное пение» широкому кругу людей, но все же о массовости этого явления вряд ли можно говорить. Большое распространение в учебной и богослужебной практике имели устные формы освоения и воспроизведения певческого репертуара. Немало подтверждений этому можно найти в епархиальной документации, в эпистолярных источниках того времени. В отчете о миссионерских школах Уфимской губернии за 1890 год читаем: «В инородческих школах особенно сильно развито пение церковное, частию по нотам, а больше с голоса: поют не как урок по столько-то часов по расписанию, а ежедневно и подолгу, пока не напоются; поют и молятся, и целыя службы могут пропеть»[318]. Освоение песнопений на слух достаточно

---

[316] См.: *Глезденев П.* Летняя миссионерская экскурсия // Вятские епархиальные ведомости. 1908. № 46. С. 1211–1227; *Глезденев П.* Миссионерская экскурсия слушателей Вятских Инородческих Миссионерских курсов в июне 1910 года // Вятские епархиальные ведомости. 1911. № 8/9. С. 163–178; *Глезденев П.* Миссионерская экскурсия слушателей Вятских Инородческих Миссионерских курсов летом 1909 года // Вятские епархиальные ведомости. 1910. № 2. С. 35–51; *Куглеев Н.* Миссионерская экскурсия в крещено-татарские селения Елабужского уезда // Вятские епархиальные ведомости. 1911. № 49. С. 1039–1050; Миссионерская экскурсия среди вотяков (Лето 1911 года) // Вятские епархиальные ведомости. 1912. № 20. С. 541–550.

[317] *Глезденев П.* Летняя миссионерская экскурсия. С. 1214–1215.

[318] Переписка о трех школах Уфимской губернии. С. 69.

успешно практиковалось в большинстве школ и приходов, и было, по мнению, многих учителей-регентов, наиболее подходящей формой обучения пению в сельской среде. Выпускник Симбирской чувашской школы, студент Казанского университета Н. М. Огородников в письме Ильминскому высказывает свое недоумение по поводу увиденных в чувашской школе с. Бичурино Чебоксарского уезда попыток обучения пению по нотам: «нотные молитвы по окончании курса никогда не приходится петь: нет голосов и руководителя. Если бы они привыкли петь хорошенько простое пение, то встал бы рядом с дьячом или один и спел бы молитву, дело с концом. <…> Чтобы ученики сохранили постоянную связь с церковью и религией, есть простое пение, но не нотное. В наших школах нужно простое пение»[319].

Устная природа певческой практики напрямую влияла на музыкальное содержание песнопений, поскольку она неизбежно активизировала механизмы исполнительской интерпретации. Этот эффект усиливался специфическим составом сельских церковных хоров, куда, как правило, входили народные певцы – прямые носители фольклорной музыкально-поэтической культуры.

Раскрывающим некоторые особенности применения нотной литературы является диалог учителя чувашской школы д. Уралка Оренбургского уезда В. П. Васильева с местным землевладельцем И. Д. Шоттом, который ранее подарил для школьного хора «нотные книги Львова и Турчанинова». Он пересказан В. Васильевым в одном из писем Ильминскому. Приводим фрагмент письма без купюр: «Разговорились о нотах и нотном пении. Шотт спрашивает: “У вас, думаю, хорошо по нотам поют и сами разбирают ноту?”. Я говорю, что мальчиков я нотам не учил и не учу, а учу петь только на слух. Шотт на это обиделся и в сердитом духе говорит: “Значит, мои книги другой год совершенно бесполезно валяются у Вас, может быть, Вы их и в руки не брали ни разу”. Я ему говорю, что я не настолько лентяй, чтобы в два года в руки не взять книги, купленные для моей же пользы, и что я понимаю свою пользу. Потом заспорили опять о пении; он говорит, что не зная ноту, никогда и никак нельзя петь, а я говорю, что можно петь на слух, и обговорился до тех пор, что он осердился на меня так, что тут же приказал конторщику своему: “Скутин, пошли завтра к учителю малайку-почтарь – он привезет мои книги нотные”. – Хорошо, – я говорю, – а только, если можно, то позвольте Вас покорнейше просить оставить Ваши книги у меня до Пасхи, я бы с своими учениками по Вашим книгам в церкви пропел, и в 1-й же день Пасхи Вам их возвращу с благодарностью. – Он: “Все Вы высказали, что у Вас по нотам не поют?” Я говорю, что я прежде по нотам сам выучу какую бы то ни было молитву, а потом, при помощи своей скрипки, учеников учу на слух, все-таки ученики по нотам лучше поют, так как они видят, где протяжнее, где скорее, где выше, где ниже петь» (Образование и христианское просвещение чувашей Волго-Уралья. С. 67–68).

[319] *ГА РТ. Ф. 93. Оп. 1. Д. 128г. Л. 89.*

Определенную роль могло сыграть и отсутствие серьезного регентского контроля в сельской приходской практике. Фонический вид песнопений в реальной деревенской практике имел отличия от нотированных сборников. Об этом свидетельствуют заметки епархиальных и губернских инспекторов, указывающие на некоторые местные особенности «сельского» церковного пения. К примеру, Н. Золотницкий, описывая свои впечатления от посещения марийского прихода, пишет: «Все они *пели довольно своеобразным напевом* (курсив автора. – *А. Г.*), подходящим вообще к обыкновенному церковному, а частью и к напеву черемисских песен грустного содержания; петые молитвы видимо уже хорошо знакомы всем ученикам; пение было плавное и очевидно задушевное, а употребление некоторыми учениками *чисто черемисских переливов* (курсив автора. – *А. Г.*) в голосе указывало, что наедине, без посторонних, пение бывает еще задушевнее»[320]. В отчете о деятельности Братства св. Гурия находим заметки об особом пении на татарском языке: «Интересно видеть <…> как у иного крещеного татарчонка огонь горит в глазах, когда он <…> поет с *свойственными его натуре переливами голоса* (курсив автора. – *А. Г.*) молитву «Кюк Патшасы» (Царю небесный…). Между тем таких певцов у нас довольно. Съездите в Никифоровку, Елышево, Албаево, Чуру, Урясь-Баш – и вы будете иметь понятие об инородческом церковном пении. Здесь нет хора из избранных только голосов; а весь состав учеников школы обучен и образует собою один большой стройный хор»[321].

Освоение диатонической интонационности, а тем более гармонически-организованного многоголосия церковного пения требовало больших усилий от воспитанников школ, выросших в деревенской, пропитанной фольклорными интонациями, среде. Приведем еще один, показательный с этой точки зрения, эпизод, описанный учеником Н. Ильминского, Т. Семеновым. Во

---

[320] *Золотницкий Н. И.* Доклады Совету Братства св. Гурия // Приложения к сборнику документов и статей по вопросу об образовании инородцев. СПб.: Печатня В. Головина, 1869. С. 27.

[321] Отчет о деятельности Совета Братства св. Гурия за 18-й братский г. С. 12–13.

время визита в школу Вятской губернии епископ Сарапульский Тихон (Троицкий-Донебин) был встречен пением молитвы «Царю Небесный» на марийском языке. Услышав незнакомый напев, архиерей поинтересовался его происхождением. Заведующий школой пояснил следующим образом: «…так как церковный напев инородцами трудно усвояется, то мы поем под мотив черемисских песен»[322].

Таких примеров в дореволюционных источниках немало. По большому счету, духовенство закрывало глаза на явления исполнительского приспосабливания богослужебных напевов, так как на данном этапе важнее был факт приобщения тюркских и финно-угорских народов к новой для них певческой практике, а через нее – к новой системе православных религиозных ценностей.

2.4 Последователи Смоленского[323]

Осуществление за достаточно короткие сроки масштабной работы, обеспечившей большую часть крещеного населения необходимой переводной певческой литературой и дальнейшее внедрение ее в практику, было возможным не только благодаря неуемной энергии, энтузиазму и собственным профессиональным ресурсам главных «идеологов» этой кампании – Н. Ильминского и С. Смоленского. Это был результат слаженной работы огромного количества их сподвижников, чьи имена до настоящего времени в полной мере не раскрыты.

---

[322] *ГА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 148. Л. 180–180об.*

[323] Материал раздела отражен в публикациях автора: *Гумерова А. Т.* Распространение практики православного пения среди чувашского населения Казанской и Симбирской губерний (вторая половина XIX–начало XX века) // Искусство и образование. 2025. № 2 (154). С. 209–217; *Гумерова А. Т.* Духовно-певческая практика кряшен. Казань: Казанская государственная консерватория; 2015. 260 с.

Текстовые части богослужебных переводов, как правило, – это результат коллективного творчества. Если даже на начальном этапе они составлялись отдельными лицами – членами Переводческой комиссии или учителями, священниками «на местах», в дальнейшем они многократно просматривались, дорабатывались, дополнялись с привлечением группы специалистов. Практически все тексты проходили экспертную оценку Ильминского: «Ни одно братское издание на татарском, чувашском, вотяцком, горно-черемисском и лугово-черемисском языках не прошло, не побывав несколько раз в его руках, пока не оказывалось достойным напечатания»[324]. Такой же принцип работы в дальнейшем был выстроен в Симбирской чувашской учительской школе, где все переводы читались и правились И. Я. Яковлевым[325]. Многоэтапная экспертиза позволяла минимизировать ошибки и смысловые неточности, учитывать разные диалекты языков. Но с исследовательской точки зрения это обстоятельство значительно затрудняет установление авторства тех или иных текстов. Имеющиеся в литературе и архивных документах сведения создают неполную картину взаимодействия всех участников этого процесса, поэтому выводы относительно имен переводчиков конкретных текстов чаще основаны на косвенных фактах.

Актуальной эта ситуация является и в отношении «музыкальных переводчиков». На изданиях не принято было указывать фамилии тех, кто занимался адаптацией нотных партитур к подготовленным переводным вербальным текстам. Сведения об этом можно почерпнуть в епархиальной документации или в эпистолярном и мемуарном наследии причастных к этому процессу деятелей (прежде всего, Ильминского, Смоленского, Яковлева). На первых порах бóльшую часть работы с музыкальной частью песнопений выполнял сам Смоленский, первые отлитографированные сборники, в

[324] Отчет о деятельности Совета Братства св. Гурия от 4 окт. 1873 г. по 4-е окт. 1874 г. Казань: Типография Императорского университета, 1874. С. 20.

[325] См. об этом: *Гусаров Ю. В.* Переводная чувашская книга второй половины XIX – начала XX века. С. 20.

которых, как отмечает А. Л. Маклыгин[326], узнается почерк автора, являются подтверждением этого факта (чувашский сборник 1887 года, татарский сборник 1889 года). Но параллельно им велась работа по обучению наиболее талантливых и имеющих хорошие музыкальные способности учащихся Казанской учительской семинарии принципам переводческой работы. В «Воспоминаниях» Смоленский называет имена своих помощников: «Для татар партитура была составлена в сотрудничестве с Ефремом (Япрей) Макаровым, для чувашей – с Андреем Петровым и Николаем Александровым, для черемис горных – с Тихоном Ефремовым, Алексеем Ласточкиным и Василием Малиновкиным»[327]. Также им упоминаются в связи с татарскими переводами Яков Емельянов, с чувашскими – Матвей Михайлов, марийскими – Иван Фадеев, Михаил Любимов[328]. Примечательно, что практически все, привлеченные к этой работе Смоленским, семинаристы в дальнейшем стали видными деятелями, внесшими большой вклад в историю и культуру своих народов.

В деле православного музыкального просвещения народов Волго-Камья среди учеников Смоленского особенно выделяются имена А. П. Петрова и А. Н. Александрова.

Петров (Туринге) Андрей Петрович (1858–1913) после окончания в 1877 году Казанской семинарии, до 1889 года проработал в Симбирской чувашской учительской школе, явился автором первых учебных пособий по музыке для чувашских школ. В 1885 году был рукоположен в сан священника, служил в церкви при Симбирской школе. С 1889 года преподавал в школах Уфимской губернии. Как пишет И. Яковлев, Петров при содействии и под руководством Смоленского, который не раз приезжал в симбирскую школу, первым «стал делать опыты с переложением чувашского текста на

---

[326] См.: *Маклыгин А. Л.* Музыкальные культуры Среднего Поволжья: Становление профессионализма. С. 97.

[327] Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. IV. С. 180.

[328] Там же. С. 527.

музыкальные ноты – по образцам русского текста»[329]. Переводы в дальнейшем получили высокую оценку Смоленского, он пишет: «Переложения Андрея Петрова <…> – музыканта весьма редких способностей – уже в большинстве получили право гражданства»[330]. Как указывает священник Д. Ф. Филимонов, Петров «переложил на ноты Литургию, Всенощное бдение и некоторые праздничные песни. Но эти труды употреблялись только в рукописи»[331].

Значительный вклад в музыкально-певческое просвещение чувашей внес *Александров Николай Александрович* (1865–1896). Он начал свое образование в двухклассном начальном чувашском училище при Казанской учительской семинарии, затем поступил в саму семинарию (1880–1884). Окончив курс, он в 1884 году приступил к педагогической деятельности, преподавая чувашский язык и музыку в начальной школе при этом же заведении, а также в Казанском Родионовском институте благородных девиц. Уже в 1886 году его наставник, С. В. Смоленский, поручил ему также вести занятия по сольфеджио у семинаристов[332]. После отъезда Смоленского в Москву, с 1889 года, именно Александров принял на себя основную часть его педагогической нагрузки.

Уже в период обучения в семинарии Александров вместе со Смоленским работал над чувашскими песнопениями. В «Докладной записке» 1883 года от Смоленского Ильминскому читаем: «Полное собрание всего готового материала на чувашском языке есть в рукописи у воспитанника II класса Казанской учительской семинарии – Николая Александрова, содержащей в себе пения из всенощного бдения… пения из литургии…»[333]. Сведения об активном участии Александрова в переводческой работе находим также в

---

[329] *Яковлев И. Я.* Моя жизнь. Воспоминания. С. 460.
[330] Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. IV. С. 527.
[331] *НА ЧГИГН. Фонд Н. В. Никольского. Отд. I. Ед. хр. 178. Л. 232.*
[332] Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. IV. С. 216.
[333] Там же. С. 527.

отчетной документации Переводческой комиссии[334], об этом упоминает и Яковлев[335]. Он же, еще в 1886 году, то есть до выхода в свет чувашских «партитур», в одном из писем Ильминскому изъявляет желание перенять опыт Александрова в переводческом деле: «Хорошо было бы, пишет Яковлев, если бы Николай Александрович приехал к нам в школу с своими переложениями для совместного просмотра и пожил бы у нас недели с две»[336].

После отъезда Смоленского, в 1890 году Александровым был подготовлен к публикации сборник церковных песнопений, переложенных для четырех женских голосов[337]. Издание это было предназначено для Родионовского института, который, согласно архивным документам, «поручил учителю Н. Александрову <…> составить курс, который содержал бы весь круг церковных песнопений, был бы переложен на четыре женских голоса применительно к голосовым силам женского учебного заведения»[338].

Пособие было отпечатано в виде четырехголосных партитур в количестве 1200 штук[339]. По своему содержанию оно в точности совпадало со второй хрестоматийной частью «Курса…» Смоленского. В этом усматривается преемственность педагогических установок Смоленского, касающихся выбора учебного певческого материала. Сделав переложение для другого состава и переведя партитуры в пятилинейную нотацию, Александров, можно сказать, значительно расширил поле применения учебника своего педагога. Об этом, к примеру, свидетельствует заметка 1893 года на страницах «Самарских епархиальных ведомостей», в которой церковной общественности

---

[334] См.: Отчет Переводческой комиссии Православного миссионерского общества, учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани: 1892 г. Казань: Типография Императорского университета, 1893. 72 с.

[335] См.: *Яковлев И. Я.* Воспоминания. С. 149–150.

[336] *Яковлев И. Я.* Письма. С. 120.

[337] *Александров Н.* Церковные песнопения. Переложения на четыре женских голоса. Казань: [б.и.], 1890. 170 с.

[338] *ГА РТ. Ф. 80. Оп. 1. Д. 1275. Л. 11.*

[339] См.: *Булгаков В. Д.* Хоровое пение в начальных и средних учебных заведениях Казани в конце XIX – начале XX столетия // Из истории музыкальной культуры и образования в Казани: сборник научных трудов. Казань: Казан. гос. консерватория, 1993. С. 29–34.

представляется издание Александрова и сообщается, что оно было одобрено Учебным комитетом при Св. Синоде и рекомендовано «для употребления в женских монастырях епархии и духовных училищах, а также и в епархиальном женском училище»[340].

Интересы Александрова не ограничивались только хоровым церковным пением, он также оставил нотные записи мелодий чувашских народных песен, пробовал свои силы на литературном поприще[341]. Но прежде всего, Александров стал первым регентом из чувашей, «поднявшимся до уровня профессионала в своем деле»[342], то есть в полной мере реализовавший «ожидания» Смоленского, закладываемые им в каждого своего воспитанника.

Петров и Александров в разные годы (в 1884 и 1891 годы соответственно) являлись руководителями церковного пения «Временных педагогических курсов для учителей чувашских начальных училищ», проводимых на базе Симбирской чувашской школы. Программа занятий по церковному пению, разработанная при их участии, была достаточно обширна, составлена с учетом принципов педагогики Смоленского. Блок занятий по церковному пению включал теоретическую и практическую части. Предполагались уроки по теории музыки, гармонии, в которых теоретические сведения совмещались с практическими заданиями, выполняемыми не только в традиционной для этих дисциплин в письменной форме, а с привлечением вокального интонирования: «занятия по теории музыки состояли в прохождении самой теории, в классном решении задач на данные правила теории и в пении хором задач и примеров»[343]. Значительная часть занятий была посвящена ознакомлению курсистов с церковными песнопениями на чувашском языке с объяснением правил применения обиходных напевов к

---

[340] О выписке в церковные библиотеки издания «Церковные песнопения» Александрова // Самарские епархиальные ведомости. 1893. № 1– 2. С. 4.

[341] См. об этом: *Кондратьев М. Г.* Николай Александрович Александров // Чувашский гуманитарный вестник. 2006. № 1. С. 167–169.

[342] Там же. С. 169.

[343] *Яковлев И. Я.* Временные педагогические курсы. С. 48.

переводному тексту. Отдельное внимание уделялось вопросам обучения пению; различные педагогические приемы отрабатывались на практических занятиях, являющихся обязательной частью обучения. Ко времени начала курсов еще не были изданы сборники с песнопениями-переводами (первый сборник будет напечатан в 1889 году), поэтому в качестве учебных пособий использовали книгу «Церковные службы на чувашском языке»[344], содержащую словесные тексты молитв, и рукописи партитур, подготовленные учителями курсов.

Выдающегося просветителя марийского народа *Тихона Ефремовича Ефремова* (1868–1938), проявившего себя в самых разных областях культуры и образования, также можно считать одним из преемников С. Смоленского. Ефремов являлся его учеником во время учебы в Казанской учительской семинарии (1885–1887); сам Смоленский упоминает его в числе тех, кто участвовал в работе над «черемисскими» переводами. После окончания семинарии, в 1890 году Ефремова приглашают в качестве учителя сначала «вотского», затем «черемисского» начальных училищ при Казанской семинарии. В течение 8 лет он вел здесь уроки по пению, руководил хором четырех начальных училищ – мордовской, удмуртской, марийской и чувашской; параллельно, в 1894–1898 годы являлся учителем церковного пения в Казанском родионовском институте благородных девиц[345]. В эти годы Ефремов активно сотрудничает с Переводческой комиссией, внося свой вклад в подготовку марийских переводов. В 1900 году епархиальное начальство направило Ефремова в Уньжинскую центральную черемисскую школу в качестве заведующего (в этот же год он был рукоположен в сан священника), кроме того, он был назначен наблюдателем братских черемисских школ.

---

[344] Церковные службы на чувашском языке. Казань: Типография В. М. Ключникова, 1883. 88 с.

[345] См.: *Ерошкин Ю. В., Федосеева Н. А.* Ефремов Тихон Ефремович // История марийского края в лицах. XIV– начало XX веков. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2012. С. 332–334.

С этого момента начинается новый период его активной миссионерской работы среди марийского населения.

В годы работы в школе и священничества он продолжает деятельность по переводу христианской литературы, в том числе, певческой составляющей богослужения. В «Клировых ведомостях Уньжинской церкви» есть упоминания о его работе в 1900 году над партитурой церковного песнопения на луговом наречии черемисского языка[346].

Годы обучения и работы в Казани сыграли важнейшую роль в становлении личности Ефремова, в формировании его мировоззрения. Продолжая идеи Ильминского и Смоленского, он на протяжении всей жизни «горит» идеей просвещения своего родного народа. Изучая марийскую культуру, он отмечает любовь марийцев к пению, призывает «основать и провести на ней (песне. – *А. Г.*) <…> всю богослужебную часть христианства»[347]. Считая церковное пение «наиболее могущественным и верным средством привязывания к церкви»[348], в Уньжинской школе большое внимание уделял развитию церковного хорового пения на марийском и церковнославянском языках[349]. Будучи настоятелем прихода с. Уньжа, он старался придать богослужениям особую торжественность через хорошую постановку певческого дела. С этой целью им был собран сельский хор из 100 (!) участников, и это, не считая учащихся соседних школ[350]. «Полюбит

---

[346] *Попов Н. С.* Жизнь и деятельность марийского просветителя Т. Е. Ефремова // «Кынелза, шогалза: кайышаш корно кужу вет…». Памяти выдающегося просветителя народа мари Т. Е. Ефремова: сборник трудов / Сост. и отв. ред. Л. Я. Григорьева. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2020. С. 28.

[347] *Ефремов Т. Е.* Черемисы-язычники. Роль песен у черемис в их племенной языческой жизни. С. 266.

[348] *Ефремов Т. Е.* О преимущественной пользе церковного пения в деле просвещения черемис. С. 269.

[349] «Церковные напевы следует стараться внедрить в плоть и кровь учеников черемисских детей, чтобы эти напевы постоянно носились в их сознании, вытесняя собою мотивы племенно-языческие», отмечал Ефремов (Там же).

[350] См.: Отчет о деятельности Братства святителя Гурия за 35 братский год с 4 октября 1901 по 4 октября 1902 г. Казань: Типо-литография В. М. Ключникова, 1902. 132 с.

черемисский мальчик церковное пение – полюбит и саму церковь»[351], «церковное пение есть мост для перехода черемис от язычества в христианство»[352], – писал Ефремов.

В числе продолжателей дела Смоленского в поволжском крае можно назвать также *Николая Ивановича Суворова* (1866–?). К сожалению, до настоящего времени его фигура остается вне поле зрения исследователей, сведений о нем крайне мало. Известно, что он русский по национальности, родился в 1866 году в с. Омары Мамадышского уезда Казанской губернии. В 1880 году окончил Омарское двухклассное училище, в 1882 году поступил в Казанскую учительскую семинарию[353]. После ее окончания Суворов сначала работал в земском народном училище с. Кузнечиха Спасского уезда Казанской губернии, а в 1889 году был приглашен в Казанскую семинарию, где в дальнейшем давал уроки по игре на скрипке, руководил хором.

Одной из заслуг Суворова стало значительное расширение круга изучаемых в семинарии музыкальных сочинений: в дополнение к основной программе хорового пения, направленной на освоение церковных песнопений, он включил светскую и народную музыку. Надо сказать, что Смоленский приветствовал светское хоровое пение в учительских семинариях и народных школах. Его отношение к этому вопросу транслируется в его методических статьях. В одной из них он ставит вопрос о выборе песен, в соответствие с требованиями педагогики, т. е. с учетом возраста, образа жизни учащихся, местными условиями и т. д.[354]. Также он пишет о необходимости создания детской школьной музыки: «Быть может школьные учителя вдумаются в

---

[351] *Ефремов Т. Е.* О преимущественной пользе церковного пения в деле просвещения черемис. С. 271.

[352] Там же. С. 272.

[353] В одном из писем Ильминского, адресованных выпускнику КУС, священнику из Уфимской губернии С. Ф. Фадееву, есть строчки, характеризующие Н. И. Суворова: «Суворов Николай вел себя прекрасно, нравственно, занимался вполне усердно. <…> У него способности не быстрыя, но он основателен и серьезно усерден» (Письма Н. И. Ильминского к крещеным татарам. С. 118).

[354] См.: *Смоленский С. В.* Заметка об обучении в учительских семинариях и народных школах.

основы детского пения и, стоя к детям ближе ученых композиторов, сами сочинят художественные и умные детские песни»[355]. Следуя заветам своего учителя, Суворов разрабатывает учебное пособие по пению для начинающих, содержащее детские песни, под названием «Дети, в школу!»[356]. Примечательно, что сборник изложен полностью с помощью цифирной нотации, в чем также можно усмотреть влияние установок Смоленского. Песни из этого сборника разучивались на уроках по пению в семинарии[357].

На протяжении жизни Суворов несколько раз менял место работы: в 1906–1914 годы служил в Казанском учительском институте, затем переехал в Вятку, где в течение года работал в только что открывшемся Вятском учительском институте[358]; в 1921–1929 годы давал уроки на мусульманских курсах, в чувашской и татарской школах г. Чистополь. С 1929 года его следы теряются.

На протяжении всей педагогической деятельности Суворов проявлял большой интерес к фольклору. Работая с представителями разных народов Поволжья, он имел возможность знакомиться с их народной музыкой. Известно, что начиная с 1880-х годов Суворов собирал марийские народные песни и отправлял их в Финляндию, в Финно-угорское общество «Suomalais-Ugrilainen Seura»[359].

Мы коснулись только самых ярких учеников Смоленского, которые пошли по стопам своего учителя и обеспечили реализацию его музыкально-просветительской программы на волжско-камской земле «после

---

[355] *Смоленский С. В.* К вопросу о программе преподавания хорового пения в городских училищах. С. 33–34.

[356] *Суворов Н.* Дети в школу. Школьное пение по цифрам. Стишки, игры, песенки. Казань: типо-литография Университета, 1910. 180 с.

[357] *Явгильдина З. М.* История музыкального образования в Казанской губернии. С. 49–50.

[358] См.: *Смирнов А. К.* Из биографии собирателя вятских народных песен Н. И. Суворова // Вятский родник: сборник материалов научно-практической конференции. Вып. 7. Киров: Кировский областной Дом народного творчества, 2004. С. 47–49.

[359] В 2006 г., благодаря усилиям О. М. Герасимова, эти уникальные образцы марийского народного песенного творчества были опубликованы: Акрет муро =Песни предков / Suomalais-Ugrilainen Seura. Helsinki: Finno-Ugric Ushem, 2006. 92 p.

Смоленского». На этих примерах можно убедиться в том, что ему удалось сплотить вокруг себя и воспитать сподвижников, которые достойно продолжали его дело. В их созидательном труде безошибочно определяется влияние Смоленского, который не только мастерски учил хоровому ремеслу, но и умел на занятиях увлекать своих воспитанников работой над музыкальными сочинениями, заряжать своей энергией и стремлением внедрить в каждую глухую деревню стройное хоровое церковное пение. Нельзя не согласиться с его учеником И. Суходеевым, который в 1910 году пишет, что «в казанском крае Смоленский создал целое особое направление, пожалуй даже школу; тамошняя учительская семинария и по сие время питается исключительно его партитурой, и в церковно-музыкальном смысле – духом Смоленского жива»[360]. Присутствие «духа Смоленского», безусловно, не ограничивалось только Казанской семинарией, от нее тянулись нити к огромному количеству сельских приходов и школ, в которых зарождались новые для «инородческих земель» певческие традиции, прививаемые как важный атрибут христианства.

В целом, охватывая взором все процессы, происходящие в связи с христианским просвещением тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья во второй половине XIX–начале XX века, можно сложить общую картину состояния церковно-певческого дела в инородческой среде, которое к 1917 году достигло значительных успехов. В большей части деревень были открыты школы, значительно повышающие общую грамотность, в том числе, музыкальную грамотность населения. Каждый населенный пункт был прикреплен к приходу конкретного храма, где велись богослужения на родных языках, звучали церковные песнопения в исполнении воспитанников школ и семинарий. Все церкви, при этом, на постоянной основе обеспечивались необходимой литературой, в том числе, церковно-певческой. Была налажена система подготовки священно- и церковнослужителей из числа инородцев,

[360] *Суходеев И.* Памяти учителя (Из воспоминания о Ст. В. Смоленском) // Хоровое регентское дело. 1910. № 7–8. С. 166.

достигнуты большие успехи в формировании национального регентского и учительского корпуса. Все это благоприятным образом влияло на распространение практики православного пения, которое, зарождаясь в школе, в храме, проникало и в другие пространства. К примеру, в отчете Вятского комитета Православного миссионерского общества описывается традиция отпевания умерших, привитая местным священником М. С. Люперсольским (1865–1922) среди «новокрещен» с. Ципья Малмыжского уезда Вятской губернии: «По просьбе родных умершего учитель и часть учеников идут в дом умершего. Здесь зажигается пред иконою восковая свеча и певчие поют из чина погребения песнопения на родном языке»[361].

Естественным образом церковные напевы оставались в певческой памяти воспитанников миссионерских школ. Т. Ефремов, в подтверждение мысли о важности приобщения марийцев к церковному пению, приводит примеры как «два мальчика-ученика из черемис, лет 9–10, сидели на соломе, на задах двора, и силились петь “Святый Боже” на черемисском языке», или как «ученица-черемиска во время сбора грибов в лесу пела дискантом, как умела “Хвалите имя Господне”»[362] . Инспектор народных училищ Глазовского уезда Вятской губернии Н. Г. Первухин отмечает, что «благодаря школе, распространяющей знание церковных молитв и их мотивов, на наших глазах вошло у вотяков в обыкновение петь на посиделках, свадьбах и т. п., даже песни церковные (Отче наш… Богородице Дево радуйся… Спаси, Господи… и т. д.)»[363]. Таким образом, богослужебные песнопения отделялись от установленного чисто религиозного контекста бытования, внедряясь в деревенскую бытовую среду, получали самостоятельную жизнь, обогащая

---

[361] Из отчета Вятского комитета Православного миссионерского общества за 1900 год. С. 291.

[362] *Ефремов Т. Е.* О преимущественной пользе церковного пения в деле просвещения черемис. С. 270.

[363] *Первухин Н. Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз III. Следы языческой древности в образцах произведений устной народной поэзии вотяков (лирических и дидактических) Вятка: Издание Губернского статистического комитета, 1888. С. 38.

интонационное поле традиционного пения и начиная неизбежно восприниматься «новохристианами» как неотъемлемая часть местной культуры.

Глава третья

Церковно-певческая практика народов Волго-Камья (начало XX – первая четверть XXI века)

3.1 О формах сохранения православного пения в советский период

К началу XX века этноконфессиональная ситуация в Волго-Камье, хоть и отличалась от картины середины XIX столетия, в целом также характеризовалась изменчивостью и многоликостью. Успехи миссионерской политики РПЦ были очевидны: значительная часть крещеного населения региона не только называла себя христианами, но и стала включать ревностных приверженцев православия. Одним из проявлений укрепления позиций христианства стало развитие монастырского движения. Как отмечает А. Колчерин, «появление национальных монастырей не было инициировано церковными властями, общины начинали собираться стихийно из желающих посвятить себя служению Богу»[364]. В частности, к началу XX столетия на территории Волго-Камского региона действовал целый ряд инородческих монастырей[365], в числе которых – три чувашских (два в Ядринском уезде, один в г. Чебоксары), четыре марийских (два в Козьмодемьянском, по одному в Царевококшайском и в Бирском уездах), два кряшенских (в Лаишевском и Мамадышском уездах)[366]. Благодаря целенаправленной деятельности целого

---

[364] *Колчерин А. С.* Миссионерско-просветительская система Н. И. Ильминского. С. 31.

[365] По данным А. Колчерина, «к 1910 году только в Казанской епархии насчитывалось 12 национальных монастырей, 3 мужских и 9 женских» (Там же).

[366] Приведем некоторые сведения об этих монастырях:

Мужской Трехсвятительский скит при Казанском Спасо-Преображенском миссионерском монастыре в Лаишевском уезде Казанской губернии, основанный в 1905 г. В 1911 г. был преобразован в Трехсвятительский крещено-татарский монастырь.

ряда миссионерских организаций было подготовлено значительное количество священнослужителей, учителей из числа тюркских и финно-угорских народов, которые в волжско-камских селениях продолжали сеять и приумножать православное знание.

В то же время сильны были позиции традиционных верований языческих народов, которые сохранялись в явной или скрытой форме у большой части христианизированных групп населения. Наблюдались и ситуации «отпадения» в ислам или возвращения в язычество. Особенно большой всплеск этой тенденции был отмечен после провозглашения в 1905 году свободы вероисповедания; к примеру, подобная активность наблюдалась среди луговых мари, у которых за «христианской вывеской <…> протекала совершенно иная религиозная жизнь»[367].

Женская Покровская просветительная крещено-татарская община в Мамадышском уезде Казанской губернии, основанная в марте 1908 г., официально учреждена указом Св. Синода в феврале 1911 г. (См.: Отчет о Покровской просветительной крещено-татарской общине. Казань: Центральная типография, 1910. 37 с).

Александро-Невский чувашский мужской монастырь в Ядринском уезде Симбирской губернии, основан в 1906 г.

Богородице-Сергиевский Черемисский Царевококшайский женский монастырь в г. Царевококшайск, основан в 1888 г.

Владимирская чувашская женская община, приписанная к Троицкому черемисскому женскому монастырю в Козьмодемьянске, открыта в 1899 г. в г. Чебоксары.

Козьмодемьянский Михаило-Архангельский Черемисский монастырь, основан в 1871 г.

Троицкий женский монастырь, в Козьмодемьянске. Преобразован в 1877 г. из общины горно-черемисских девиц, учрежденной в 1875 г.

Чувашская женская община с наименованием «Община Св. мученицы царицы Александры» Ядринского уезда Симбирского уезда, учреждена в 1898 г., в 1901 г. переименована в Кошлаушский Александровский Чувашский нештатный общежительный монастырь.

Камско-Березовский Богородицкий мужской миссионерский общежительный монастырь, основан в 1901 г. в с. Березовка Бирского уезда Уфимской губернии (См.: *Рощектаев А. В.* Монастыри Казанской епархии в XIX – начале XX в.: хозяйственная деятельность: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2001. 23 с).

В архивных документах Св. Синода (*РГИА. Ф. 796*) также упоминаются Аниш-Ахпердинская чувашская женская община в Цивильском уезде Казанской губернии (*Оп. 191, ч. I. Д. 73*), Федоровская чувашская женская община в Самарского уезде Самарской губернии (*Оп. 204, Отд. 2. Д. 789*), Аштавай-Нырский черемисский монастырь в Казанской губернии (*Оп. 187, ч. I. Д. 2467*), Вершино-Сумский Введенский черемисский монастырь в Казанской губернии (*Оп. 178. Д. 1995*), женская община при д. Черемисские краи в Яранском уезде Вятской губернии (*Оп. 196, отд. 2. Д. 265*).

[367] *Таймасов Л. А.* Христианское просвещение нерусских народов. С. 381.

Установление советской власти стало переломным моментом в истории христианизации и, в целом, православной культуры народов Волго-Камья. В условиях гонений на РПЦ, закрытия религиозных учреждений, преследования священнослужителей, достижения в этой области, наработанные за предыдущие четыре столетия, могли быть сведены к минимуму. Повсеместная остановка богослужебной деятельности храмов ставила под удар и ее музыкальную составляющую – весьма молодую в освоении волжско-камскими народами практику православного пения[368].

Советская эпоха практически не оставила каких-либо письменных исторических материалов, раскрывающих особенности бытования православной певческой практики у народов Волго-Камья в этот период. Поэтому на первый план, наряду с другими источниками, выходят воспоминания людей, опрошенных нами во время экспедиционных поездок – жителей кряшенских, чувашских, удмуртских, марийских деревень, священнослужителей, являющихся живыми свидетелями и участниками исторических событий. Подобная «документалистика» может дать хоть и краткие, но очень ценные штрихи к создаваемой общей картине. На основе этих свидетельств попытаемся сложить панораму бытования православия и его музыкального компонента у тюркских и финно-угорских народов региона в это время[369].

---

[368] В то же время, исторические события 1917 года нельзя оценивать однозначно. Одновременно с негативными последствиями в религиозной жизни, свержение царизма привело к небывалой общественно-политической активизации «малых» народов. К примеру, в г. Казани 1917 г. было создано «Общество мелких народностей Поволжья», куда входили «чуваши, черемисы, вотяки, мордва, пермяки, зыряне, старокрещеные татары, мещеряки, нагайбаки, калмыки» (Устав Общества мелких народностей Поволжья. Казань: Центральная типография, 1917. С. 4). Инициатором создания Общества стал выпускник Казанской духовной академии, член Братства св. Гурия, сотрудник Переводческой комиссии, чувашский ученый, просветитель, педагог Н. В. Никольский. Одним из направлений деятельности данной организации стало изучение истории и этнографии народов, в том числе, народной музыки. Результатом этой деятельности, к примеру, стали две работы Никольского «Конспект по истории народностей Поволжья» и «Сборник исторических материалов о народностях Поволжья», которые считаются важными источниками для изучения культуры региона.

[369] Следует отметить, что история РПЦ в советский период отнюдь неоднородна, характеризуется глубокими трансформациями, связанными с политическими изменениями

Советский период в какой-то степени стал показательным с точки зрения глубины принятия крещеными народами христианского учения и отдельных его элементов. Очевидно, что новые политические условия не могли бесследно стереть опыт предыдущих лет. Несмотря на установки идеологов, в скрытой форме продолжали функционировать духовные практики, которые успели занять важное место в менталитете, жизненном укладе значительной части населения.

Степень присутствия православия в жизни волжско-камских деревень в рассматриваемый период (как, впрочем, и в дореволюционное время) была различной. Это зависело от множества факторов – прошлого опыта церковно-приходской жизни и устойчивости христианских ориентиров, географического положения, уровня межнациональных связей, этнокультурных процессов и прочих. Крупно, можно обозначить два вектора развития конфессиональной ситуации у крещеного населения.

У этнических групп, не успевших получить устойчивых христианских ориентиров, в картине мира которых доминирующее положение продолжали занимать архаические представления, элементы православия сохранялись в

в России. Историки-религиоведы выделяют следующие периоды: 1) 1917–1929 гг.: Февральская революция и последовавшая за ней реформация государственно-церковных отношений, начало гонений на Церковь; 2) 1930–1941 гг. – период наиболее интенсивных репрессий против РПЦ, которые привели к почти полному уничтожению церковной структуры; 3) 1941–1953 гг.: в годы Второй мировой войны политика государства по отношению к Церкви смягчилась, поскольку РПЦ активно поддержала борьбу против нацизма. В этот период были восстановлены некоторые храмы, открыты духовные учебные заведения. После войны, однако, гонения возобновились, хотя и с меньшей интенсивностью; 4) 1953–1985 гг.: при Н. С. Хрущеве началась новая волна антирелигиозной кампании, направленная на окончательное искоренение религии, но одновременно наблюдался рост интереса к христианству в советском обществе; 5) 1985–1991 гг.: с приходом М. С. Горбачева и политики перестройки началось возрождение религиозной жизни. Государство ослабило контроль над Церковью, что позволило ей вернуться в публичное пространство. Ключевым событием стало празднование 1000-летия Крещения Руси в 1988 г., ознаменовавшее новый этап – этап возрождения в истории РПЦ (См.: *Данилушкин М. Б.* История Русской Православной Церкви. От Восстановления Патриаршества до наших дней. Т. 1: 1917–1970. СПб.: Воскресение, 1997. 1026 с.; Материалы по истории церкви. Кн. 24: Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве: (государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 г.) / М. В. Шкаровский. М.: Общество любителей церковной истории, 1999. 399 с).

минимальных объемах или же «растворялись» в языческих традициях. В условиях отсутствия церквей, местом проведения религиозных ритуалов часто становились священные рощи, о существовании которых до настоящего времени знают жители многих марийских (прежде всего, луговая сторона), удмуртских, чувашских деревень[370]. Согласно свидетельствам информантов, даже в тех населенных пунктах, где раньше были действующие храмы, наблюдались случаи активного посещения жителями природных мольбищ, как в дореволюционное, так и в советское время. Места эти, как правило, были овеяны различными легендами, которые сохраняются до настоящего времени – передаются от поколения к поколению, поддерживая веру в их особую сакральную силу[371]. К примеру, жительница д. Старые Параты Волжского района РМЭ свидетельствуют: «В Старых Паратах есть одно место, там дерево стоит. Туда ходили молиться, полотенце там оставляли. Когда я болела, тоже туда ходили. <…> Церковь была закрыта. Мы с мамой в рощу ходили. Она и в

[370] Сохранились и отдельные локальные группы этих народов, которые до сегодняшнего дня являются некрещеными и сохраняют приверженность традиционным верованиям: к примеру, закамские удмурты, восточные марийцы, проживающие на территории Башкортостана, чуваши, компактно расселенные в Аксубаевском, Нурлатском районах РТ.

[371] «В рощах нельзя было землянику собирать, цветы собирать, сено косить, деревья ломать. Это священное место». Записано Гумеровой А. Т. 21 мая 2024 г. в д. Пезмучаш Волжского района РМЭ от Ивановой Лидии Петровны, 1972 г. р. (марийка).

«Рядышком дерево было, туда ходили молиться. Это в 1970-е годы было». Записано Гумеровой А. Т. 23 мая 2025 г. в д. Кокшамары Звениговского района РМЭ от Мишиной Надежды Алексеевны, 1961 г. р. (марийка).

«На праздник Сюрем 12 июля в рощу ходили. Барана или петуха режут, суп варят. Раньше бабушки ходили. Мама тоже ходила. Роща есть. Там молятся, просят хороший урожай, чтобы ветра сильного не было, чтобы дождь был, мир был». Записано Гумеровой А. Т. в д. Норепсола Моркинского района РМЭ от Имановой Светланы Геннадиевны, 1977 г. р. (марийка).

«В соседней деревне такое дерево было, Керемет его звали, там полотенца, платки, ленты разные, фигуры какие-то висели. Мы боялись туда подходить. Это в 60-е годы было, я в третьем классе была». Записано Гумеровой А. Т. 13 августа 2025 г. в с. Табурданово Канашского МО ЧР от Федоровой Валентины Петровны, 1954 г. р. (чувашка).

««В Гурезь-Пудге поздно приняли христианство и долгое время сохранялось двоеверие. <…> Это языческие места. Молились на природе, в рощах, на кладбище, за деревней, чаще всего рядом с деревом. Чаще всего это была ель. Ель считалась деревом мертвых, т.к. ветки идут у нее к земле, вниз, у сосны же ветки растут вверх». Записано Гумеровой А. Т. 18 июня 2024 г. в д. Большая Гурезь-Пудга Вавожского района УР от Щеткиной Светланы Германовны, 1966 г. р. (удмуртка).

церковь ходила, и в рощу ходила. Все вместе: и христианское, и языческое»[372]. Заметим, что подобный синкретизм у волжско-камских народов сохраняется до настоящего времени[373].

Если с личными «просьбами» и проблемами в рощу ходили молиться самостоятельно, то по случаю праздников или других общедеревенских поводов, к примеру, отсутствия дождя, устраивали коллективные моления[374]: «Для вызывания дождя в рощу ходили рядом с озером. С бараном ходили, жертву приносили. Там молятся, дождя просят»[375]. «В нашей деревне место осталось, большое дерево росло. Туда шли все женщины с 21 по 22 мая,

---

[372] Записано Гумеровой А. Т. 20 мая 2024 г. в д. Старые Параты Волжского района РМЭ от Вишняковой Валентины Васильевны, 1952 г. р. (марийка).

[373] «У нас же вера очень ассимилированная, “марла вера”, православие с язычеством перемешано. У нас есть роща. Там есть бревно, туда ставят свечки, молятся. До сегодняшнего дня выходят в рощу, вот дождя не было в прошлом году, уж вся деревня туда выходила». Записано Гумеровой А. Т. 21 мая 2024 г. в д. Бизюргуб Волжского района РМЭ от Солдувановой Ирины Дмитриевны, 1969 г. р. (марийка).

«Мы в церковные праздники на службу ходим – на Пасху, на Рождество. На Агавайрем и Семык ходят в рощу, молятся. Местный карт Аркадий Алексеевич Федоров (1958 г. р.) читает молитвы. Туда и православные могут ходить. Аркадий Алексеевич он тоже православный. У него дядя был картом раньше, они вместе ходили, он научился. Он продолжает теперь. … Молитвы-то почти одинаковые. Все хорошее просят». Записано Гумеровой А. Т. 20 мая 2024 г. в д. Новый Карамас Волжского района РМЭ от Ильиной Ирины Александровны, 1966 г. р. (марийка).

«Мы все крещеные. Ходим в церковь, и все выходим в рощу в Агавайрем – праздник пашни». Записано Гумеровой А. Т. 21 мая 2024 г. в д. Бизюргуб Волжского района РМЭ от Солдувановой Ирины Дмитриевны, 1969 г. р. (марийка).

«У нас и традиционная религия, и церковь. У каждой деревни есть свое молебное место, роща. У нас сегодня в рощу идут, Микола сегодня. Несмотря на то, что есть церковь, одна часть идет в церковь, одна часть идет в рощу. Были бабушки – приверженцы традиционной религии». Записано Гумеровой А. Т. 22 мая 2025 г. в д. Ташнур Звениговского района РМЭ от Дружинина Алексея Николаевича, 1978 г. р. (мариец).

«Молитвы каждый день читаю. Мне марийскую книжку дали с молитвами. <…> Это церковные молитвы. Если в рощу, в природу пойдешь, там уже другие молитвы читаешь». Записано Гумеровой А. Т. 23 мая 2025 г. в д. Ташнур Звениговского района РМЭ от Самиковой Зои Николаевны, 1947 г. р. (марийка).

«У нас есть бабушка, ей 90 лет. Она сейчас в церковь ходит, но говорит, что рощу забывать нельзя, это природное». Записано Гумеровой А. Т. 23 мая 2025 г. в д. Ингервож Звениговского района РМЭ от Вилковой Розы Геннадьевны, 1972 г. р. (марийка).

[374] «Моя бабушка была традиционной религии. Мужчин не было, она была как жрица. Она лечить умела. Это было в деревне Пинжан Кукмор. Она очень почитаемая женщина была. И на молебен она выводила народ». Записано Гумеровой А. Т. в д. Китунькино Волжского района РМЭ от Кудрявцевой Галины Николаевны, 1953 г. р. (марийка).

[375] Записано Гумеровой А. Т. 20 мая 2024 г. в д. Пезмучаш Волжского района РМЭ от Петровой Зинаиды Михайловны, 1970 г. р. (марийка).

молились, просили дождь. Если долго дождя не было, тоже туда ходили, несли кашу, яйца, хлеб»[376].

В деревнях с глубоко укорененными православными традициями события, связанные с закрытием и разрушением церквей, до настоящего времени хранятся в памяти людей как драматические страницы истории. Немало свидетельств тому, как местные бабушки тайно сохранили у себя церковные иконы и утварь, которые потом были возвращены вновь в открывающиеся в конце XX – начале XXI века храмы[377].

Документальными источниками истории православия в регионе являются сохранившиеся в домах дореволюционные религиозные издания, рукописные тетрадки с молитвами (см. Приложение V). В богоборческие годы, когда невозможно было достать какую-либо духовную литературу, имеющиеся религиозные тексты воспринимались как семейная святыня. К людям, у

---

[376] Записано Гумеровой А. Т. 21 мая 2024 г. в д. Полевая Волжского района РМЭ от Павловой Зои Петровны, 1938 г. р. (марийка, уроженка д. Азъял Хутор).

[377] «Моя бабушка 4 года в лагерях была, за иконы. Когда церковь закрывали, иконы спрятали. Когда открыли церковь, они сюда вернулись». Записано Гумеровой А. Т. в июле 2022 г. в с. Карабаян Тюлячинского р-на РТ от Максимова Ивана Степановича, 1958 г. р. (кряшен).

«У нас большая икона была в церкви. Свекровка тайно дома ее держала. Когда церковь разрушили, она взяла. Такие иконы были у людей, но тайком только». Записано Гумеровой А. Т. 30 апреля 2025 г. в с. Аккиреево Черемшанского района РТ от Кузнецовой Александры Степановны, 1934 г. р. (чувашка).

«У меня дед в церкви служил. В одно время закрывался у нас храм. Утвари церковные, кресты, писание православное у них хранилось как архив. Сейчас открылась церковь, передали обратно». Записано Гумеровой А. Т. 15 марта 2023 г. в с. Нижняя Кондрата Чистопольского района РТ от Леонтьевой Юлии Николаевны, 1956 г. р. (чувашка).

«У меня бабушка была певчей. Она все хорошие иконы домой принесла, потом, когда открылась Владимирская церковь, туда все отнесла». Записано Гумеровой А. Т. 4 июня 2025 г. в д. Кулаково Горномарийского района РМЭ от Волковой Людмилы Александровны, 1962 г. р. (марийка).

«У меня соседка тоже певчей была, тоже домой брали иконы». Записано Гумеровой А. Т. 4 июня 2025 г. в д. Саратеево Горномарийского района РМЭ от Ямбаковой Надежды Степановны, 1964 г. р. (марийка).

«Когда закрывали церковь, некоторые бабушки иконы забрали, у себя дома хранили». Записано автором 22 мая 2025 г. от Казанцевой Антонины Петровны 1943 г. р., в д. Липша Звениговского района РМЭ (марийка).

которых сохранилось Священное Писание, приходили для совместного чтения[378].

В местах былой активной церковно-приходской жизни оставались люди, знающие чинопоследования, молитвы, церковные песнопения. Чаще всего это были бывшие старосты церквей или певчие из числа местных жителей. Идеологические запреты доходили до глухих деревень в ослабленной форме, пользуясь этим, церковные активисты сплачивали вокруг себя единомышленников, организуя неформальные православные общины. Вдали от официального внимания, они проводили домашние богослужения, тем самым сохраняя и передавая огонь веры и церковной традиции через самые

[378] «У бабушек в основном тетради были, книги были редко. У одной бабушки была Псалтырь, мы читали ее. Она была на чувашском языке». Записано Гумеровой А. Т. 30 апреля 2025 г. в с. Аккиреево Черемшанского района РТ от Кузнецовой Александры Степановны, 1934 г. р. (чувашка).

«У нас у матери Евангелие было 1912 года. … Дедушка тоже очень верующий был. Постоянно Евангелие читал». Записано Гумеровой А. Т. 30 апреля 2025 г. в с. Старое Ильмово Черемшанского района РТ от Шерматовой Татьяны Сергеевны, 1969 г. р. (чувашка).

«Вот мой дедушка все время молился, на удмуртском. У него книга была с молитвами». Записано Гумеровой А. Т. 20 июня 2024 г. в д. Ключи Вавожского района УР от Шмаковой Лидии Михайловны, 1957 г. р. (удмуртка).

«Даже Псалтыри же книги не было, у нас одна бабушка приходила, она сама все переписала чернилами, всю Псалтырь». Записано Гумеровой А. Т. 30 апреля 2025 г. в с. Ульяновка Черемшанского района РТ от Игнатьевой Веры Николаевны, 1963 г. р. (чувашка).

«[Отец] хорошо знал церковные тексты, он дома постоянно читал Евангелие, читал Псалтирь, почти всю Псалтирь наизусть знал на кряшенском языке, была церковная литература, которая сохранилась, от дедушки осталась. Перед тем, как деда репрессировали, он эти книги все в сундуке закрыл рогожами и закопал где-то в огороде. И благодаря этому вся эта литература сохранилась. … Он очень хорошо знал даже Ветхий Завет. Рассказывал нам Священную историю. … Это были 1970-е годы» / Из интервью с протоиереем Павлом Чурашовым, 1965 г. р. (кряшен): Проторей Павел Чурашов // «Память Церкви». Проект Учебного комитета Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: https://pamyat-tserkvi.ru/protoierej-pavel-churashov/ (дата обращения: 11.02.2026).

«Раньше ведь книжек не было. Я с 1981 года в церковь начала ходить. Только через 10 лет первую книжку купила. Очень дорогая была, 35 рублей, это половина моей зарплаты было. Псалтырь это был». Записано Гумеровой А. Т. 27 мая 2025 г. в пос. Октябрьское Моркинского района РМЭ от Кузнецовой Нины Яковлевны, 1958 г. р. (марийка).

«Раньше все молитвы на чувашском были. Переписанные тетради были, они все переписывали». Записано Гумеровой А. Т. 8 июля 2025 г. в д. Лебедеры Чебоксарского МО ЧР от Красновой Фаины Ивановны, 1948 г. р. (чувашка).

«Мама рассказывала, что на всю деревню была одна Псалтырь рукописная. Ночью собирались, зажигали дерево. Свечей-то не было, и читали. Говорили о божественном». Записано Гумеровой А. Т. 15 августа 2025 г. в с. Лащ-Таябя Яльчикского МО ЧР от Козлова Сергея Петровича, 1979 г. р. (чуваш).

трудные десятилетия[379]. По выходным или по большим церковным праздникам собирались в доме одного из лидеров, где читали молитвы, пели песнопения.

[379] «У нас это все было втихаря. Власть менялась, власть запрещала. До окраин эти запреты не доходили. Наша бабушка всю жизнь ходила в Азъяловскую церковь. Мама тоже всю жизнь туда ходила. В 1937 г. люди перед закрытием церкви собирались, протоколы писали, мой дедушка тоже там был. Он был старостой церкви. Их раскулачили и посадили. С тех пор церковь закрыли. … Одна женщина вернулась после тюрьмы, Катаева Анна, она всю жизнь молилась, ее звали на похороны. Это было в военные и послевоенные годы». Записано Гумеровой А. Т. в д. Старые Параты Волжского района РМЭ от Андреевой Валентины Васильевны, 1963 г. р. (марийка).

«Раньше ведь запрещалось, по секрету только. Собирались дома, окна занавешивали, читали и пели на чувашском. … На праздники бабушки собирались, на Рождество, на Пасху, ночные службы проводили». Записано Гумеровой А. Т. 30 апреля 2025 г. в с. Аккиреево Черемшанского района РТ от Ивлеевой Ларисы Ильиничны,1957 г. р. (чувашка).

«Когда запрещено было тайком только молитвы читали. Где тихое место есть, где бабушка живет, там собирались. Он молитвы читали, пели, голосом пели, они церковные певцы были. Наша бабушка церковным певцом была, она все знала. Она на русском пела. И она всех крестила». Записано Гумеровой А. Т. 30 апреля 2025 г. в с. Аккиреево Черемшанского района РТ от Кузнецовой Александры Степановны, 1934 г. р. (чувашка).

«Мама молилась и по-русски, и по-удмуртски, пела молитвы. Крестились тайно». Записано Гумеровой А. Т. 22 июня 2024 г. в д. Большое Волково Вавожского района УР от Кузнецовой Веры Павловны, 1940 г. р. (удмуртка).

«Мама неграмотная была, папа верующий был. В воскресенье его дома не было, в домах молитвы проводили. У нас церкви закрыты были. Он то в Вятские поляны, то в Казань ездил». Записано Гумеровой А. Т. 7 февраля 2025 г. в д. Верхний Кузмесь Кукморского района РТ от Дезюнько Любовь Романовны, 1941 г. р. (удмуртка).

«Веру-то не держали при нас. Кто 1930-го года, они знали и все держали. Все вместе собирались в один дом и молитвы по тетрадкам читали». Записано Гумеровой А. Т. 7 февраля 2025 г. в д. Верхний Кузмесь Кукморского района РТ от Алексеевой Раисы Петровны, 1947 г. р. (удмуртка).

«Бабушка два часа стояла перед иконой и молилась, иногда вместе собирались чтобы молиться». Записано Гумеровой А. Т. 7 февраля 2025 г. в д. Кня-Юмья Кукморского района РТ от Михайловой Галины Михайловны, 1961 г. р. (удмуртка).

«Я помню, как будучи ребенком, ночью просыпалась и слышала, как мама читает Псалтырь на марийском языке. Сейчас сама читаю Псалтырь на марийском языке, вспоминаю это и плачу». Записано Гумеровой А. Т. 29 марта 2025 г. в г. Йошкар-Ола от Таныгиной Алевтины Николаевны, 1976 г. р. (марийка, род. в с. Петьялы Моркинского района РМЭ).

«Папа мой в школе учителем был. Он, я помню, по воскресенья рано утром вставал, зимой на лыжах отправлялся в церковь в Казань. Мне, ребенку, не говорили куда он уходит. Я потом только узнала. Он 1933 года рождения был». Записано Гумеровой А. Т. 27 мая 2025 г. в д. Ерумбал Моркинского района РМЭ от Ксенофонтовой Ларисы Ивановны, 1971 г. р. (марийка).

«Вот отец все церковные праздники знал. Откуда он знал? Я не знаю. Все ходили к нему, спрашивали». Записано Гумеровой А. Т. в июне 2025 г. в пос. Красный Стекловар Моркинского района РМЭ от Ивановой Татьяны Ивановны, 1949 г. р. (марийка).

«Собирались, мой папа, дедушка молились, они утром встают, читают-читают, дома молились, акафисты читали, Евангелие читали, наверное. Прямо дома читали. В другой деревне слепая жила, к ней ездили, тоже читали». Записано Гумеровой А. Т. 8 июля 2025 г.

Наибольшее распространение имели домашние богослужения на Пасху, Рождество Христово, Крещение Господне, которые проводились тайно, ночью[380]. Приведем воспоминания известного чувашского художника И. В. Дмитриева-Эльмека Иванĕ (1902–1991), сына выпускника Симбирской чувашской учительской школы, священника В. Д. Дмитриева (1871–1965)[381] о молениях, которые проходили в его родном селе Новые Алгаши Симбирского уезда: «Собирались в какой-нибудь просторной избе и отправляли некоторое подобие церковной службы: читали вслух, пели. Поскольку тут был не храм священный, не было ни престола, ни антиминса: литургию отправлять не было возможности, даже при наличии священника (моего отца). С давних пор он был неслужащим, но в молитвенных бдениях (точно в катакомбах каких, во времена первых веков христианства), он принимал самое деятельное участие,

---

в г. Чебоксары от Красновой Фаины Ивановны, 1948 г. р. (чувашка, уроженка д. Лебедеры Чебоксарского МО ЧР).

[380] «Папа как поп был. Они вместе с батюшкой ходили по домам, пели молитвы. На русском вели, тогда на марийском вообще не пели». Записано Гумеровой А. Т. 21 мая 2024 г. в д. Полевая Волжского района РМЭ от Павловой Зои Петровны, 1938 г. р. (марийка, уроженка д. Азъял Хутор).

«У нас в деревне Елизавета была, она по домам ходила. Она по-марийски читала по своей тетради. Это в 1980-е годы было». Записано Гумеровой А. Т. в д. Сердеж Моркинского района РМЭ от Васильевой Раисы Матвеевны, 1956 г. р. (марийка).

«В Студеном ключе [не существующая ныне марийская деревня в Звениговском районе РМЭ – А.Г.] был один мужчина, он у себя во дворе маленький домик построил, туда иконы повесил и туда женщины ходили молиться. Его звали Василий Тихонович Мочалов. Это настоящие церковные молитвы были. Не секта какая-то». Записано Гумеровой А. Т. 23 мая 2025 г. в д. Липша Звениговского района РМЭ от Казанцевой Антонины Петровны, 1943 г. р. (марийка).

«Тайком у дедушки дома собирались. Пасхальная служба у них до утра была». Записано Гумеровой А. Т. 15 марта 2023 г. в с. Нижняя Кондрата Чистопольского района РТ от Леонтьевой Юлии Николаевны, 1956 г. р. (чувашка).

[381] Василий Дмитриевич Дмитриев (Эльмек) был рукоположен в священники в 1897 г., служил в приходах с. Новые Алгаши Цильнинского района Ульяновской области (1897–1905), с. Матаки Дрожжановского района РТ (1905–1929). В 1929 г. был осужден и репрессирован. После освобождения в 1933 г. жил на родине, в с. Лащ-Таяба Яльчикского района ЧР, работал пчеловодом на колхозной пасеке. Жители села помнят его как мудрого духовного пастыря.

даже рясу и крест, сохранившиеся у него, надевал. Это, конечно, очень импонировало собравшимся – совсем как у службы в настоящей церкви»[382].

В источниках встречаются отдельные упоминания и о других священниках, которые в советские годы не прекращали духовного служения. К примеру, есть свидетельства о кряшенском иерее Георгии Максимове (1879–1945), который до конца жизни совершал по субботам и воскресеньям богослужения в своем небольшом домике в с. Карабаян Тюлячинского района Татарской АССР[383], или о иеромонахе Алексие (Маринине) (1892–1961) и игумене Ионе (Ефимове Илье Яковлевиче) (1917–2002), которые в советское время сплачивали вокруг себя верующих кряшен[384].

Распространенной была практика чтения и пения молитв верующими на кладбищах[385], в местах разрушенных церквей или у стен закрытых храмов[386].

---

[382] *Дмитриев И. В.* Воспоминания об отце // В. Д. Дмитриев (Эльмек). Записки репрессированного священника / Сост., автор предисловия Г. Г. Исаев. Чебоксары: «Калем», 2002. С. 138.

[383] См.: Есть такой народ – кряшены: Проблемы этноконфессиональной идентификации кряшен: Сборник материалов / Сост., науч. ред., автор поясн. ст. и коммент. А. В. Фокин. Казань, 2011. С. 71.

[384] Протоиерей Павел Павлов: «Я никогда не был одинок» [Электронный ресурс] URL: https://tatmitropolia.ru/all_publications/publication/?id=66343 (дата обращения: 27.07.2023).

[385] «На кладбище раньше ходили молиться. В церкви не пускали, поэтому люди на кладбищах проводили чтения, пения». Записано Гумеровой А. Т. 17 июля 2025 г. в д. Коснары Чебоксарского МО ЧР от Ишовой Альбины Валентиновны, 1955 г. р. (чувашка).

«Пасхага әбиләр җыелып өйдә укыйлар иде. Аны чиратлап көтеп торалар иде. Бер елны бер кеше дә, икенче елны икенче кешедә. Мария түти бар иде, ул барлык иманнарны да белә иде» (На Пасху бабушки собирались дома и читали. Еще ждали своей очереди. В один год у одного человека, на следующий – у другого. Тетя Мария была у нас, она все молитвы знала). Записано Гумеровой А. Т. в июле 2017 г. в с. Субаш Тюлячинского района РТ от Кузьминой Анны Петровны, 1948 г. р. (кряшенка).

«Почему раньше на кладбище часто ходили? Потому что в церковь не пускали. Люди там собирались и молились». Записано Гумеровой А. Т. 13 июля 2025 г. в д. Коснары Чебоксарского МО ЧР от Ишовой Альбины Валентиновны, 1955 г. р. (чувашка).

«Люди верующие собирались на праздники, на поминки в каких-то домах. Они ходили по деревням. И на эти моления собиралось много народу. Но все это было скрытно, чтобы никто не знал. На источниках, на родниках, на кладбищах собирались. На кладбище уж никто не запрещал. Если спросят: “Почему собираетесь?”, они могли ответить: “На кладбище пришли помянуть родных”. Летом как-то было проще, а вот зимой сложнее, конечно. Если в доме собирались, значит занавески закрывали. Если кто-то доложит, донесет, тогда могли и нагрянуть, разогнать, а кого и наказать» (Из интервью с протоиереем Павлом Чурашовым, 1965 г. р. (кряшен): Проторей Павел Чурашов // «Память Церкви». Проект Учебного комитета Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. URL: https://pamyat-tserkvi.ru/protoierej-pavel-churashov/ (дата обращения: 12.02.2026).

В некоторых деревнях и селах сохранялась традиция проведения крестных ходов. К примеру, такие сведения были зафиксированы в марийской деревне Кукшенеры Волжского района РМЭ: «В деревне у нас был специальный человек – Воронцов Микаля, у него все иконы хранились, он в церкви работал, кое-какие молитвы знал, и всех детей собирали и крестный ход делали по всей деревне, рядом с каждым домом детей под икону сажали, за здравие»[387].

Если в относительной близости были действующие храмы, наиболее воцерковленная часть населения посещала праздничные и воскресные церковные службы. Среди постояннодействующих или закрытых на небольшой промежуток времени храмов на исследуемой территории особой популярностью у верующих пользовались следующие: Церковь Ярославских чудотворцев на Арском поле (г. Казань), Церковь Рождества Иоанна Предтечи (с. Костенеево, Елабужский район, РТ), Церковь Успения Пресвятой Богородицы (с. Акулево), Церковь Казанской иконы Божией Матери (с. Альгешево, Чебоксарский район, ЧР), Церковь Гурия, архиепископа Казанского (с. Петьял, Волжский район, РМЭ), Храм Рождества Пресвятой

[386] «В Передней Липше есть часовня. Мама туда ходила молиться, и в Студеный ключ ходила. Она до революции еще была построена. Там даже иконы были, забор был. 1800 какого-то года построена, раньше, чем церковь появилась». Записано Гумеровой А. Т. 23 мая 2025 г. в д. Липша Звениговского района РМЭ от Казанцевой Антонины Петровны, 1943 г. р. (марийка).

«Бабушки, дедушки к закрытой церкви ходили, у стены стояли, молились. Предки наши крещеные были. Я помню, бабушка говорила, что поминай меня – только чай и квас принеси». Записано Гумеровой А. Т. 29 мая 2025 г. в д. Чодраял Моркинского района РМЭ от Жилиной Татьяны Васильевны, 1959 г. р. (марийка).

«Когда в Морках церковь закрыта была, мы с мамой все время туда ходили. Мы стояли там, молились, как в церкви. И крестить ребятишек туда ходили». Записано Гумеровой А. Т. 26 мая 2025 г. в д. Фадейкино Моркинского района РМЭ от Ивановой Антониды Матвеевны, 1956 г. р. (марийка).

«В то время ведь церкви не было. Мы воспитаны не в таком духе. Наши родители втихаря рано утром ходили к зданию бывшей церкви, там кинотеатр был, и молились». Записано Гумеровой А. Т. 27 мая 2025 г. в пос. Морки Моркинского района РМЭ от Суворовой Надежды Петровны, 1963 г. р. (марийка).

«Бывшие церкви были, пустые здания. Туда ходили старухи и молились». Записано Гумеровой А. Т. 27 апреля 2024 г. в д. Старые Матаки Дрожжановского района РТ от Болдыковой Зои Михайловны, 1952 г. р. (чувашка).

[387] Записано Гумеровой А. Т. 21 мая 2024 г. в д. Кукшенеры Волжского района РМЭ от Уськовой Любови Ивановны, 1951 г. р. (марийка).

Богородицы (с. Сумки, Горномарийский район, РМЭ), Церковь Успения Пресвятой Богородицы (г. Ижевск, УР)[388].

Обычай проведения мирянским чином распространялся и на некоторые христианские богослужебные обряды, совершаемые по требам. Прежде всего, это отпевание и поминовение усопших. Практически в каждой деревне имелись одна-две бабушки, которые «ходили по покойникам», отпевали умерших в домашних условиях[389]. Также распространена была практика тайного крещения детей в действующих церквях, если таковые были поблизости, или же у своих местных бабушек, знающих молитвы[390].

---

[388] «В Пасху на ночь мы в церковь ходили, почти 8 км. Пешком ходили, вся молодежь ходила, целую ночь в церкви стояли. Утром пришли. В колхозе не считали религиозный праздник, мы шли работать. … Вообще-то мы не ходили в церковь, только на Пасху ходили». Записано Гумеровой А. Т. 21 мая 2024 г. в д. Полевая Волжского района РМЭ от Павловой Зои Петровны, 1938 г. р. (марийка, уроженка д. Азъял Хутор).

«Дома иконы были, Казанская Божья Матерь была. Мама ходила в Казань, в Арское поле. Я тоже туда хожу. Они три дня ходили, лаптями ходили. Переходили через речку, снимали лапти. Напрямую ходили. … Потом она, если устала, в татарове деревне останавливалась, ночевала там». Записано Гумеровой А. Т. 27 мая 2025 г. в пос. Октябрьское Моркинского района РМЭ от Кузнецовой Нины Яковлевны, 1958 г. р. (марийка).

«По воспоминаниям родителей храм в Костенеево был открыт в 1940-е годы. Приход был смешанный, туда ходили русские, кряшены, чуваши. Крящен очень много было. Приезжали со всей округи, из городов Набережные Челны, Нижнекамск, Заинск. Я сам помню этот храм в 1980-е годы, тогда отец Петр там служил. На службах всегда какие-то песнопения пели на кряшенском – ектении, антифоны пели, шестопсалмие или какой-то час могли прочитать». (Из материалов беседы Гумеровой А. Т. с о. Алексеем (Колчериным) – настоятелем кряшенского прихода г. Казани. 15 августа 2025 г.).

[389] «Папа ходил на поминки на Пасху, у нас девять домов родных было в деревне. В каждый дом заходили. Мужики вперед ходили, потом женщины заходили. … Папа всегда таскал с собой книгу, они читали молитвы». Записано Гумеровой А. Т. 7 февраля 2025 г. в д. Верхний Кузмесь Кукморского района РТ от Дезюнько Любовь Романовны, 1941 г. р. (удмуртка).

«Бер кеше бар иде безнен авылда укый торган, Талипнын анасы» (Был один читающий человек в нашей деревне, мать Талипа). Записано Гумеровой А. Т. 27 июня 2016 г. в д. Нижнее Чершилы Сармановского района РТ от Филатовой Надежды Яковлевны, 1949 г. р. (кряшенка).

«Были бабушки, они молитвы знали, порядки знали, как хоронить. К ним еще ходили за советами. Их преследовали даже, но они ничего не боялись. К ним даже приезжали батюшки с других деревень, они там всю ночь молитвы читали. В каждой деревне такие бабушки были». Записано Гумеровой А. Т. 13 августа 2025 г. в с. Табурданово Канашского МО ЧР от Федоровой Валентины Петровны, 1954 г. р. (чувашка).

[390] «Когда я маленькая была нас крестила бабушка. Посредине ставили воду, как в церкви делала. Такая бабушка была в деревне». Записано Гумеровой А. Т. 20 мая 2024 г. в д. Новый Карамас Волжского района РМЭ от Ильиной Галины Антоновны, 1969 г. р. (марийка).

В исследованных нами регионах названные формы внехрамового богослужения просуществовали вплоть до конца 80-х годов XX века, часть из них, в частности, похоронно-поминальные ритуалы, проходящие без участия священника, не потеряли своей актуальности до сегодняшнего дня.

Описанные формы бытования православных религиозных практик в советские годы определяли и перечень песнопений, которые сохранялись в певческой памяти носителей. Прежде всего, это были молитвословия, часто включаемые в домашние молитвы, такие как, «Отче наш», «Богородице Дево», «Царю Небесный» и др., и обслуживающие те или иные чинопоследования – праздничные (пасхальные, рождественские) и погребально-поминальные. Часть православного певческого репертуара «встраивалась» в традиционные календарные обряды, которые в первой половине XX века достаточно устойчиво продолжали свое бытование в деревенской среде (к примеру, тропарь Пасхи «Христос воскресе» включался в ритуалы весеннего периода). Именно эти песнопения образуют тот минимальный православно-певческий репертуар, который современные информанты помнят в исполнении их

«Раньше дома читали молитвы, бабушки дома крестили втихаря». Записано Гумеровой А. Т. 21 мая 2024 г. в д. Ромашкино Волжского района РМЭ от Степановой Марии Игнатьевны, 1934 г. р.

«Раньше по домам ходили, крестили. Приезжали в один дом и там крестили. Это в 1950-е годы было». Записано Гумеровой А. Т. 23 мая 2025 г. в д. Ташнур Звениговского района РМЭ от Федорова Василия Николаевича, 1949 г. р. (мариец).

«Меня в Чебоксары возили крестить. Где-то недалеко в доме у бабушки крестили тайком». Записано Гумеровой А. Т. в д. Кокшамары Звениговского района РМЭ от Буденко Антонины Константиновны, 1958 г. р. (марийка).

«У нас был мужчина, Сергей его звали. Он до закрытия храма служил старостой. А после, как закрыли храм, он крестил всех. Но считается, что это не полное крещение». Записано Гумеровой А. Т. в мае 2025 г. в д. Чодраял Моркинского района РМЭ от Яковлевой Светланы Гавриловны, 1968 г. р. (марийка).

«Мине Николаевкага алып бардылар, шунда бер әби чукындырды мине» (Меня в Николаевку отвезли, там одна бабушка крестила меня». Записано Гумеровой А. Т. в июне 2016 г. в д. Юшады Мензелинского района РТ (кряшены).

«К нам приезжал батюшка, отец Семен его звали, он где-то в Яльчике служил. Когда мы были маленькие, он детей крестил. У кого-то собирались, тогда же нельзя было, крестил нас. И деревенские многие так крестили. Еще были такие бабушки, в Бога верующие, они нас пешком, через лес в церковь водили». Записано Гумеровой А. Т. 13 августа 2025 г. в с. Табурданово Канашского МО ЧР от Федоровой Валентины Петровны, 1954 г. р. (чувашка).

старших родственников[391]. Песнопения же, составляющие музыкальное оформление ежедневных и воскресных церковных служб, сохранялись в памяти ограниченного круга лиц.

Распространение в домашнем бытовании имели также духовные стихи и религиозные песни, которые частично стали заменой канонических православных молитвословий. К примеру, пение поминальных стихов нередко заменяло церковный чин отпевания[392]. Экспедиционные исследования подтверждают широкое функционирование подобных жанров у кряшен, горных мари, чувашей, удмуртов. Причем бытовали они не только в устной, но и в устно-письменной форме. У старожилов 1930–1940-х годов рождения нередко можно увидеть рукописные тетрадки с текстами стихов, религиозных песен на родных и русском языках, которые воспринимаются ими как некий сакральный атрибут и используются до настоящего времени.

Таким образом, в советский период религиозно-православная жизнь в волжско-камских деревнях и селах не прервалась, но стала осуществляться в новых, часто «подпольных» и нелитургических формах, переместившись во внехрамовые пространства. В этих условиях общая воцерковленность населения была значительно ослаблена, а местами практически сведена на нет. Но благодаря отдельным очагам латентного функционирования православных ритуалов продолжал действовать механизм устной межпоколенческой ретрансляции духовного и певческого опыта, обеспечивающий сохранение традиции. Представители старшего поколения, передающие сакральные знания молодым, стали основными носителями православной культуры, ее

---

[391] «У меня бабушка была 1893 года, я слышала, как она “Христос воскресе” пела, но остальные молитвы я не слышала». Записано Гумеровой А. Т. 20 мая 2024 г. в д. Нуршари Волжского района РМЭ от Степановой Лидии Васильевны, 1953 г. р. (марийка).

[392] «Мама кантики пела. На похороны ходили, их приглашали. У нее подружка была. Очень красиво они пели, на 2-3 голоса. Их специально приглашали. <…> Они на русском пели». Записано Гумеровой А. Т. в марте 2025 г. в г. Ижевск УР от Филипповой Юлии Николаевны, 1952 г. р. (удмуртка).

обрядовой и музыкальной составляющих. Эта возрастная группа сохраняет свою значимость в бытовании православного пения и на современном этапе[393].

3.2 Возрождение практики церковного пения на национальных языках (1991–2025 годы): основные вехи и деятели[394]

3.2.1 Восстановление церковной жизни

Начиная с 1990-х годов, после празднования 1000-летия Крещения Руси, обозначился новый этап в истории российской православной культуры. Если объять взором этот короткий по историческим меркам промежуток времени – с 1991 по 2025 год, мы увидим удивительно динамичный, богатый на события период, характеризующийся активным храмостроительством, открытием и освещением церквей, монастырей, усилением миссионерской деятельности РПЦ, развитием духовного образования, композиторского творчества в области духовной музыки, увеличением общего числа верующих, возрастанием роли религиозных праздников и мн. др.

После неизбежного угасания в период советской власти, начиная с 90-х годов XX века отмечается и постепенное возрождение церковно-певческой

---

[393] Подобная ситуация характерна в целом для церковно-приходской практики РПЦ. Отдельное внимание этому вопросу уделяется в труде Митрохина Н. А. (См.: *Митрохин Н. А.* Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. Изд. 2-е. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 650 с.).

[394] Материал раздела отражен в публикациях автора: *Гумерова А. Т., Камитова А. В.* Песнопение «Отче наш»: из истории переводов на удмуртский язык // Музыковедение. 2023. № 6. С. 14–25; *Гумерова А. Т.* Возрождение практики православного пения на удмуртском языке в постсоветский период: ижевский опыт // Музыка. Искусство, наука, практика. 2025. № 1(49). С. 71–80; *Гумерова А. Т.* «Благослови, душе моя, Господа» (Пс. 102:1) // Известия по Казанской епархии. 2025. № 1 (34). С. 28–37; *Гумерова А Т.* Певческая культура кряшен // Известия по Казанской епархии. 2025. № 1 (34). С. 38–41; *Гумерова А. Т.* О православном пении удмуртов // Известия по Казанской епархии. 2025. № 1 (34). С. 42–47.

культуры народов Волго-Камья. Общая для страны тенденция религиозного «ренессанса» отнюдь не гарантировала повсеместное и одномоментное восстановление всех составляющих церковной жизни, в том числе, богослужебного пения на родных языках. Требовалось пройти непростой путь, чтобы вернуть то, что было достигнуто в этой области в дореволюционное время, или даже «создавать» и прививать певческие практики заново. Если в прошедшие столетия все народы имели во многом схожий сценарий зарождения духовно-музыкальных традиций, диктуемый общей концепцией христианского миссионерства, развернутого в регионе, то на современном этапе каждая национальная культура, каждый регион, каждая епархия или даже отдельно взятый храм проживали свою историю, свой путь становления.

В регионах Волго-Камья обозначились некие духовные центры, ставшие первопроходцами в деле возвращения практики переводных богослужений, их опыт стал в дальнейшем ориентиром для множества других приходов. Так, одним из первых в постсоветское время, в 1989 году в Казани, после 71-летнего перерыва, под сводами Казанского Покровского храма было проведено богослужение на татарском языке[395]. В это же время, во главе со священником Павлом Павловым, при Покровском храме был образован кряшенский приход г. Казани[396]. Эти события стали новой точкой отсчета не только в истории религиозного возрождения кряшен[397], но и национальных практик

---

[395] Современные татары-кряшены называют свой язык кряшенским, но исследователями их говоры и подготоворы определяются как составляющие диалектов татарского языка (см., например: *Баязитова Ф. С.* Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении / Отв. ред. Ф. С. Хакимзянов; АН СССР, Казан. фил., Ин-т яз., лит. и истории им. Г. Ибрагимова. М.: Наука, 1986. 247 с).

Использованный Н. И. Ильминским и его сподвижниками в православной переводческой литературе язык опирался преимущественно на живую разговорную речь крещеных татар Заказанья (Мамадышский уезд), лексически, морфологически, фонетически дистанцированную от литературного татарского языка. На сегодняшний день этот, так называемый церковно-кряшенский язык, фиксируемый созданным Ильминским на основе кириллицы алфавитом, имеет применение только в рамках богослужебной практики кряшен.

[396] С 1991 года богослужения кряшен на татарском языке совершались в Сретенском храме, а с 1996 года в Тихвинской церкви г. Казани.

[397] В настоящее время Тихвинская церковь города Казани, настоятелем которого является протоиерей Алексей Алексеевич Колчерин, является некоей «точкой притяжения»

православного пения в регионе. По опыту казанского прихода богослужение на татарском языке в дальнейшем внедрялось и в сельские кряшенские общины[398].

Начало современного этапа истории церковного пения на удмуртском языке связано с деятельностью Церкви Успения Пресвятой Богородицы (Успенской церкви) г. Ижевска УР[399]. По воспоминаниям старожилов, в Успенской церкви в 1960-е годы удмурты могли услышать особо ценимые ими проповеди с использованием родного языка. В ее стенах удивительным образом сошлись деятели, сыгравшие ключевую роль в возрождении национальной певческой практики. В 1978–2015 годы настоятелем церкви был кандидат богословия, протоиерей Евгений Яковлевич Лаптев (1940–2015), который всячески поддерживал использование родного языка на богослужениях. В этом храме начинали свой путь служения церкви иерей Павел Григорьев Родионович (ныне – настоятель удмуртского прихода г. Ижевска)[400] и иеродиакон, доктор филологических наук М. Г. Атаманов[401],

---

всего татаро-кряшенского населения региона. В казанском храме сплотилась община, насчитывающая более двух сотен постоянных прихожан из числа местных кряшен. Сюда также приезжают верующие из различных сел, городов Татарстана, а также из других республик – Башкортостана, Удмуртии, Чувашии. Тихвинская церковь координирует деятельность остальных кряшенских храмов региона, снабжает их переводной религиозной литературой, организует выездные богослужения.

[398] Среди населенных пунктов РТ, в которых богослужения проходят на родном для кряшен языке, следует назвать г. Заинск, г. Набережные Челны, г. Нижнекамск, г. Чебоксары, с. Большие Аты Нижнекамского района, с. Село Чура Кукморского района, с. Бурды Тукаевского района, с. Никифорово (Чиябаш) Мамадышского района, с. Албай Мамадышского района, с. Уреево-Челны, д. Иванаево Рыбно-Слободского района, с. Калейкино Альметьевского района, с. Ляки Сармановского района, с. Субаш Тюлячинского района и др.

[399] Этот храм, освященный в 1916 г., отличался тем, что его особенно любили православные удмурты из ближайших к Ижевску сел См.: *Коломоец А.* История храма Успения пресвятой Богородицы Заречной волости Ижевска // Газета «Православная Удмуртия». 2002. 25 января. [Электронный ресурс] URL: https://pravosludm.narod.ru/oldv/Nomer4_29/str5.html (дата обращения: 13.01.2025).

[400] Григорьев Павел Родионович (род. в 1965 г.). С 1989 г., будучи студентом Ижевского музыкального училища, начал петь на клиросе Успенской церкви. В дальнейшем закончил филологический, экономический факультеты Удмуртского государственного университета, учился в Екатеринбургской Духовной Семинарии.

[401] Атаманов Михаил Григорьевич (род. в 1945 г.) окончил филологический факультет Удмуртского государственного университета, аспирантуру Тартуского университета,

который в конце 1980-х годов оставил научную и преподавательскую деятельность для того, чтобы взяться за перевод Библии на родной язык.

Богослужения на удмуртском языке в г. Ижевске начали совершаться осенью 2006 года в Крестовоздвиженской церкви[402]. Ныне удмуртский приход в честь святых апостолов Петра и Павла базируется в храме святителя Николая Чудотворца, где переводные службы проводятся на постоянной основе – ежедневно читаются акафисты, Литургия служится в воскресные дни и по большим праздникам. Приходов в Волго-Камье, где можно услышать церковное пение на удмуртском языке, на сегодняшний день не так много, в основном на родном языке поются лишь отдельные песнопения. Полностью адаптированные на язык прихожан богослужения, наряду с ижевским храмом, проходят в селах Нырья, Лельвиж Кукморского района РТ.

Возобновил деятельность и к настоящему времени достигли существенных успехов целый ряд чувашских приходов. Богослужения с использованием родного языка проходят во многих храмах Чувашской Республики, а также в некоторых общинах Самарской, Ульяновской областей, Республики Татарстан. Среди старейших церквей, сохранивших пение на чувашском языке, следует назвать Храм Воскресения Христова г. Чебоксары, Церковь Казанской иконы Божией Матери с. Альгешево, Церковь Успения Пресвятой Богородицы с. Акулево Чебоксарского МО[403].

работал в секторе языка Научно-исследовательского института при Совете Министров УАССР (ныне – Институт истории, языка и литературы УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН). В 1990 г. был посвящен в сан диакона, с этого же года служил диаконом в Успенской церкви (См.: *Атаманов М. Г.* Библия и ее путь к удмуртскому народу // Инвожо. 2014. № 9. С. 22–31). В 2023 г. принял монашеский постриг в Тихвинском мужском монастыре с. Паздеры УР.

[402] В последующие годы удмуртский приход не раз менял место своего «прикрепления»: в 2008 г. был переведен в Храм Казанской иконы Божией матери г. Ижевска, через два года в нижний храм Кафедрального собора Михаила Архангела (храм Веры, Надежды, Любви и матери их Софии). В 2014 г. приход относился к Церкви Пантелеимона Целителя при Ижевском епархиальном управлении, через год – к Никольскому храму, расположенному на территории Александро-Невского кафедрального собора г. Ижевска.

[403] Также на постоянной основе богослужения на чувашском языке проходят в Свято-Троицком соборе г. Цивильска, в приходах с. Лащ-Таяба Яльчикского МО, с. Карамышево Козловского МО, с. Мусирма Урмарского МО, с. Туруново Батыревского МО ЧР, в селах

Йошкар-Олинской и Марийской епархией в последние годы инициирован ряд мероприятий, направленных на возрождение практики проведения Божественной Литургии на марийском языке. В настоящее время богослужения на родном языке стабильно совершаются в двух храмах Йошкар-Олы: в Благовещенском кафедральном соборе (с 2021 года) и храме преподобномученицы Елисаветы Феодоровны в Православном центре (с 2024 года). Среди сельских общин выделяется приход с. Арино Моркинского района РМЭ, настоятель которого протоирей Николай Чузаев с 1997 года начинает вводить использование марийского языка в церковно-приходской деятельности. В большей части сельских марийских приходов родной язык используется в вербальной части служб – при чтении Евангелия, в отдельных возгласах, проповедях священника; пение на марийском языке распространяется на ограниченный круг богослужебной музыки – ектений, «Отче наш», «Богородице Дево», «Верую».

В регионе Волго-Камья большое внимание уделяется миссионерской работе, осуществляемой в тесной связи с распространением практики православного пения на родных языках. Эта сфера деятельности осуществляется в двух контекстах – церковном и внецерковном. В первом случае речь идет об организации национальными приходами, успешно «овладевшими» и апробировавшими на практике внедрение родных языков в церковные ритуалы, выездных богослужений в местах компактного проживания тех или иных народов. Обязательным участником таких поездок являются певчие, обеспечивающие музыкальное оформление богослужений в новых языковых условиях.

Особенное внимание этой работе уделяется в марийской и удмуртской среде, где использование родных языков в церкви на сегодняшний день не

Аккиреево, Старое Ильмово Черемшанского района, Старое Дрожжаное Дрожжановского района, пгт. Алексеевское Чистопольского района РТ и др.

является широкораспространенной практикой[404]. В определенной степени в этой деятельности прослеживаются традиции миссионерства, заложенные в регионе дореволюционными проповедниками христианского вероучения – учителями инородческих школ, священнослужителями, которые в поездки по деревням всегда брали с собой воспитанников школ, демонстрирующих церковное пение на родных языках. Ими признавалась сила музыки как орудия христианского просвещения, которое, воздействуя на чувственно-эмоциональный фактор, способствовало приобщению населения к православию и к его церковным ритуалам. На современном этапе этот подход, доказавший свою эффективность в прошлом, обретает новую жизнь в усилиях тех, кто стремится вернуть родной язык в храм, понимая, что без него осмысленность церковного опыта для многих верующих оказывается неполной.

Важным результатом подобных поездок на современном этапе является постепенное возрождение и дальнейшее распространение практики национальных богослужений, в том числе – православного пения на родных

---

[404] К примеру, певчие ижевского Никольского храма во главе с настоятелем регулярно осуществляют «выездные» богослужения в разных приходах Ижевской, Сарапульской, Глазовской епархий и Татарстанской митрополии. Среди населенных пунктов Удмуртии, куда не раз были организованы миссионерские поездки, можно назвать пос. Кез (Кезский район), с. Данилово (Киязовский район), с. Малая Пурга (Малопургинский район), с. Завьялово (Завьяловский район), пос. Ува (Увинский район), пос. Игра (Игринский район) и др.

В Горномарийском районе РМЭ существует постоянная практика проведения выездных богослужений на горномарийском языке, приуроченных к праздничным датам: под руководством благочинного Горномарийского церковного округа, настоятеля храма Рождества Христова с. Еласы иерея Александра Сиситкина литургии на марийском языке в разные годы проводились в храме Вознесения Господня в с. Пертнуры, в восстанавливающемся Свято-Троицком храме в с. Малый Сундырь, в храме Покрова Пресвятой Богородицы с. Паратмары и др.

Хочется также отметить проект «Благословлю Господа на всяком месте», стартовавший в 2014 г. в г. Йошкар-Ола, в рамках которого была организована масштабная работа по совершению миссионерских выездных богослужений в марийских селах, отдаленных от церкви. Миссионерами были охвачены прежде всего территории заселения марийцев, в которых до настоящего времени сильны позиции традиционных верований: жители целого ряда деревень Новоторъяльского, Сернурского, Куженерского, Мари-Турекского, Параньгинского районов получили возможность услышать молитвы и песнопения на марийском языке.

языках. Во многих сельских церквях священники по просьбе прихожан начинают включать в богослужения небольшие вставки на родном языке: читают Евангелие, поют ектении с переводными текстами, которые благодаря многочисленным повторам в течение всего церковного ритуала, «окрашивают» священное чинопоследование в национально-характерные тона[405].

Формой пропаганды православного пения на родных языках, выходящей за пределы церковно-приходской жизни, можно считать разного рода фестивальные мероприятия, организуемые епархиями и метрополиями. Так, в 2019 году в г. Чебоксары состоялся I Фестиваль церковных хоров, поющих на чувашском языке «Эй чунём: Турра мухта» («Благослови душе моя Господа»), который собрал на одной площадке церковно-приходские хоры Чебоксарско-Чувашской, Канашской, Янтиковской, Алатырской, Порецкой епархий Чувашской митрополии. В их исполнении прозвучали песнопения Всенощного бдения, Божественной Литургии, Постной Триоди на чувашском языке.

В 2016 году на территории острова-града Свияжск прошел I Республиканский фестиваль православной культуры кряшен «Вербицы сад – Бермянчек бакчасы». Силами певческих коллективов из Республики Татарстан, Челябинской, Самарской областей были показаны традиционные

---

[405] К примеру, именно в такой «малодозированной» форме родные языки в настоящее время присутствуют в богослужениях следующих национальных приходов:

1) удмуртский язык – в храме в честь Архистратига Божия Михайла с. Малая Пурга, в храме Святителя Николая Чудотворца в с. Кечево Малопургинского района УР, в храме Воскресения Христова в с. Кизнер Кизнеровского района УР, в храме Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова п. Игра Игринского района УР, в церкви Вознесения Господня с. Водзимонье Вавожского района УР и др.;

2) татарский язык – в храме Казанской иконы Божией Матери с. Шемордан Сабинского района РТ, в церкви Рождества Иоанна Предтечи с. Костенеево Елабужского района РТ и др.;

3) марийский язык – в храме Рождества Христово в с. Пайгусово, церкви Владимирской иконы Божией Матери в с. Владимирское Горномарийского района, храме Рождества Христова п. Липша Моркинского района РМЭ и др.;

4) чувашский язык – в храме Василия Великого с. Аккиреево Черемшанского района РТ, в храме Успения Пресвятой Богородицы с. Аликово Аликовского МО, храме Святого благоверного князя Александра Невского с. Александровское Моргаушского МО ЧР и др.

кряшенские обряды, приуроченные к христианским праздникам, исполнены православные песнопения на татарском языке.

Также следует назвать Всероссийский хоровой фестиваль для регентских отделений духовных учебных заведений РПЦ, ежегодно проводимый в разных городах России. Конкурсные программы этого проекта включают произведения, характерные для певческой традиции представляемого региона, в том числе, богослужебную музыку на национальных языках. Такого рода мероприятия, без сомнений, вносят свой вклад в сохранение самобытных национальных традиций в области церковного пения, мотивируют на создание, поиск и расширение национального богослужебного певческого репертуара, на обмен опытом между регионами и коллективами и, в целом, способствуют обогащению российской православной певческой культуры.

3.2.2 Новые переводы церковно-певческой литературы

Важным условием для возрождения практики церковных служб на родных языках было наличие переводов богослужебной литературы. Большой корпус священных текстов, адаптированных дореволюционными переводчиками, требовал доработки, в некоторых случаях – полного обновления с учетом современных требований к языкам. Начиная с 1990-х годов был издан немалый перечень религиозной литературы – как библейской, так и богослужебной – на татарском, чувашском, удмуртском, марийском языках[406].

[406] По инициативе и участии о. Павла Павлова, совместно с Петербургским отделением РБО в 1990–2020 гг. были изданы переводы на татарский язык «Соборных посланий Апостолов», «Св. Евангелия с Апостолом и Псалтири», Нового Завета, Библии.

Полный перевод Священного Писания на родной язык одними из первых в России в 2009 г. получили чуваши. В 2023 г. в Чебоксарской епархии было издано «Богослужебное

Организация переводческой работы на современном этапе имеет свои особенности и то же время обнаруживает преемственность с деятельностью дореволюционной Переводческой комиссии во главе с Н. И. Ильминским. Прежде всего, следует отметить, что новые переводы – это результат труда целой команды специалистов. Работа организуется таким образом, что переводы осуществляются в рамках междисциплинарного дискурса, с привлечением специалистов, обладающих высокой филологической компетенцией, фундаментальными знаниями в области церковной истории, догматического богословия, литургики, аскетики. Основываясь на сведениях, полученных нами во время бесед с современными переводчиками, в организации всей работы можно выделить несколько этапов, в определенной

Евангелие» на чувашском языке. Его выпуск был приурочен к 175-летию со дня рождения просветителя И. Я. Яковлева, чьи дореволюционные переводы духовных текстов составляют основу богослужения на чувашском языке на современном этапе.

Официальной датой начала истории современных переводов религиозной литературы на удмуртский язык можно считать 1991 год, когда к доктору филологических наук, диакону М. Г. Атаманову обратились сотрудники из Института перевода Библии из Хельсинки (Финляндия) с предложением начать перевод Священного Писания. Но фактически деятельность в этом направлении переводчик начал самостоятельно намного раньше, в 1980-е годы, еще будучи научным сотрудником Института удмуртской филологии, финно-угроведения и журналистики при Удмуртском государственном университете (См.: *Атаманов М. Г.* Библия и ее путь к удмуртскому народу). В последующие годы, наряду с библейскими книгами, было издано большое количество литературы, использующейся в богослужении и в домашних молениях православных христиан. В результате масштабной работы, которая заняла более 25 лет, на удмуртском языке были изданы Псалтирь, Четвероевангелие, Деяния апостолов, а в 1997 г. – весь Новый Завет. В 2012 г. был полностью завершен перевод Библии на удмуртский язык.

В Марийской метрополии в 2001 г. была создана специальная переводческая комиссия, руководителем которой является протоиерей Николай Чузаев. Силами ее членов издаются молитвословы, отдельные чинопоследования, брошюрки миссионерского назначения на наречиях луговых и горных мари. Значимым явлением стал выход в свет в 2007 г. «Нового Завета» («У Сугынь») на родном для луговых мари языке. Этот объемный труд получил свое завершение благодаря кропотливой работе Переводческой комиссии и сотрудников института перевода Библии г. Хельсинки. Основным переводчиком был Народный писатель Республики Марий Эл Л. Л. Яндаков (род. в 1933 г.). В последующие годы были изданы Псалтырь, «Божественная литургия иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого», «Всенощное бдение и часы» («Йӱдвошт кумалмаш да шагатвлак»), «Тропарион» и др. Силами горномарийской группы переводческой комиссии в 2009–2014 гг. были изданы «Псалтирь», «Часослов», «У Согонь» (Новый Завет), чинопоследования богослужений. В 2014 г. была организована масштабная работа по переводу Божественной Литургии на марийский язык, изданию нотных сборников с богослужебными песнопениями и их распространению по марийским приходам.

степени коррелирующих с методикой подготовки переводов, разработанной и апробированной в Казанской епархии Ильминским во второй половине XIX столетия[407]:

- подготовка подстрочных переводов с опорой на греческий, церковнославянский религиозные тексты и их переводы на русский язык;
- дальнейшая переводческая работа с подстрочниками, во время которой решается целый комплекс сложнейших задач, направленных на поиск и утверждение наиболее удачного переводческого решения. Среди них – подбор адекватной терминологии, обновление синтаксических конструкций с учетом норм современных языков, сохранение всех догматических смыслов, поиск баланса между высокой поэтикой богослужебных текстов и их доступностью для каждого молящегося, стремление к стилистическому единству, благозвучности в текстах и мн. др.;
- подключение к работе настоятелей приходов из разных благочиний для соотнесения готовых текстов с местными диалектами. После этого переводы с комментариями священнослужителей возвращаются в переводческую комиссию;
- окончательное редактирование переводов и утверждение их для последующего издания и введения в богослужебную практику.

Несмотря на большой профессионализм и наработки, перед современными авторами переводов встают те же сложности, с которыми сталкивались их дореволюционные коллеги. Одна из главных – это отсутствие терминов-эквивалентов, способных в точности передать христианские понятия[408]. В силу лексической ограниченности языков не всегда удается

[407] По материалам беседы автора с доктором филологических наук, автором удмуртских переводов, протодиаконом М. Г. Атамановым (октябрь 2022 г.), с членами Переводческой комиссии при Марийской метрополии – руководителем комиссии, протоиереем, настоятелем храма Рождества Христова с. Арино Моркинского района РМЭ Николаем Чузаевым (март 2025 г.), с кандидатом филологических наук, ведущим научным сотрудником МарНИИЯЛИ Н. А. Федосеевой (июнь 2025 г.).

[408] Приводим высказывания некоторых переводчиков.

сохранить «высокий» стиль изложения в священных текстах, их особую поэтику. М. Чузаев в связи с марийскими текстами приводит следующий пример: «емкий, таинственный возглас Литургии “победную песнь поюще, вопиюще, взывающе и глаголюще” мы перевели как “сеӊымаш мурым мурен, лӱдын кычкырен, ӱжын да моктен”. Здесь слово “вопиюще” – лӱдын кычкырен (“в страхе кричать”) непривычно обыденно, но ничего другого мы не нашли»[409].

Процесс языковой адаптации текстов, которые интонируются, как в дореволюционный период, так и в связи с современными переводами, усложняется необходимостью учета определенного слогового объема слов, диктуемого временно́й организацией напева. Здесь следует сказать, что языки народов Волго-Камья – татарский, чувашский, удмуртский, марийский, в

А. Сизиков про кряшенские переводы «Нового Завета»: «Работая над этим изданием, мы исходили из следующих принципов: сохранить традицию с одной стороны, отразить современное состояние кряшенского языка – с другой. Это было не просто: кряшенских школ нет, нет нормативной орфографии и грамматики, многие слова, использованные Н. И. Ильминским, исчезли, изменили свое значение, какие-то известны только знатокам, специально, изучающим язык переводов группы Н. И. Ильминского; в разные периоды были использованы разные материалы, с которых выполнялся перевод, да и наши современные знания о греческих оригиналах и о существующих древних и современных переводах шагнули далеко вперед» / *Сизиков А.* Христианские переводы Священного Писания – Кряшенский перевод. [Электронный ресурс]. URL: https://www.missiakryashen.ru/uslugi/sovremennye-perevody-i-perevodchiki/a-sizikov-khristianskie-perevody-svyashchennogo-pisaniya-kryashenskiy-perevod/ (дата обращения: 23.01.2026).

М. Г. Атаманов про удмуртские переводы говорит следующее: «Трудности были с тем, что много слов-аналогов из удмуртского языка давно ушли в пассивный запас. И их нужно было искать. А некоторые слова даже язычниками не использовались – пришли к нам через ислам. Вот, например, у евреев есть слово «курбан» – жертвоприношение, дар Богу. А в удмуртском языке есть слово «курбон». Слово это сначала пришло от евреев к арабам, потом от арабов к татарам, а уже от татар к нам. И таких слов, и историй, и заимствований очень много» / Протодиакон Михаил Атаманов: Если бы в НИИ узнали о Библии – меня бы прогнали [Электронный ресурс]. URL: https://www.pravmir.ru/protodiakon-mixail-atamanov-esli-by-v-nii-uznali-o-biblii-menya-by-prognali/ (дата обращения: 11.12.2025).

М. Чузаев, работающий над марийскими переводами, главной сложностью называет «отсутствие в марийском языке некоторых терминов для полного и всестороннего раскрытия христианских понятий, вследствие чего в отдельных случаях одно церковнославянское слово приходится пояснять целым придаточным предложением» / *Чузаев М.* Плоды деятельности переводческой комиссии // Миссионерский отдел Йошкар-Олинской и Марийской епархии [Электронный ресурс]. URL: https://missia-mari.ru/history/?id=209 (дата обращения: 26.12.2025).

[409] Там же.

отличие, к примеру, от русского языка, – относятся к так называемому агглютинатиновому типу языков, в котором доминирующим способом словоизменения является агглютинация – «приклеивание», последовательное присоединение к корню слова стандартных слово- и формообразующих суффиксов или префиксов, каждый из которых несет только одно значение. В результате языки содержат много суффиксов или морфем в одном слове. Приведем примеры из удмуртского языка: многозначное слово «ворд-йсь» переводится как хранящий, хранитель, воспитатель, кормилец, «ворд-йсь-кем» – родился сейчас, рожденный, «ворд-йсь-кем-зы» – (их) рождение; «Инмар» – Бог, «Инмар-мы» – наш Бог, «Инмар-мы-лы» – нашему Богу.

Нехватка необходимой лексики часто «вынуждает» одно церковнославянское слово переводить сочетанием нескольких слов (например, «воскрес» на марийском будет «ылыж кыньылын», смертью – «колымыжы доно» и т. д.). Эти особенности приводят к значительному расширению слогового состава текстов при переводе. К тому же, языки могут иметь свои просодические особенности (к примеру, в удмуртских словах ударения фиксированные – всегда приходятся на последний слог), которые также необходимо учитывать при интонировании.

Объемы внесенных современными переводчиками правок хорошо видны при сравнении новых текстовых вариантов с переводами второй половины XIX столетия. В качестве примера рассмотрим два варианта перевода «Молитвы Господни» на удмуртский язык: из издания 1894 года и используемый в современной богослужебной практике (таблица 9). В таблицу также включен церковнославянский текст, служивший первоисточником; удмуртские тексты представлены с дословным переводом на русский язык.

Таблица 9

Вариант 1894 года[410]	Современный вариант[411]
Церковнослав.: Отче наш, Иже еси на небесех!	
Удм.: Эй Иӈмиҫ Атаймы! **Рус**.*: Отец наш Небесный!*	**Удм.**: Эй, Инмысь Атаймы! **Рус**.*: Отец наш Небесный!*
Да святится имя Твое,	
Тынад ӈимыд даӈлы луса мэд улоз вал, *Твое имя пусть бы славилось,*	Тынад нимыд дано мед луоз, *Твое имя пусть будет почетным,*
да приидет Царствие Твое**,**	
Тынад эксэйлыгэд мэд лыктоз вал, *Твое царствие пусть бы пришло,*	Тынад Эксэйлыкед мед лыктоз, *Пусть придет твое Царствие,*
да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли	
Тынад эрыкэд мэд луоз вал муззем вылын но инмиҫҫослэн ҫамэн, *Твоя воля пусть бы была и на земле, как и на небе,*	Тынад эрикедъя мед луоз музъем вылын но, инмын кадъ ик. *по Твоей воле пусть будет и на земле, как на небе.*
Хлеб наш насущный даждь нам днесь;	
Миљемлы улыны кулэя, туннэ ныналлы ӈаӈмэс ҫоты *Нам по жизненной необходимости на сегодняшний день дай нам хлеб,*	Милемлы туннэ улымон няньмес сёты; *Дай нам хлеб, чтоб прожить сегодняшний день;*
и остави нам долги наша,	
пунэмӈосмэс но бытты, *и оставь наши долги,*	пунэмъёсмес но кушты, *и наши долги оставь,*
якоже и мы оставляем должником нашим;	
миљемлы пунэмо луиҫҫослиҫ пунэмӈоссэс ми быттэм каик. *как и мы оставляем долги нашим должникам.*	милемлы пунэмо луисьёслэсь пунэмъёссэс ми куштэм кадь ик; *как и мы оставляем долги нашим должникам;*
и не введи нас во искушение,	
Миљэмыз сынаҫкыны но эрык эн лэжы. *Не дай нам волю к искушению*	милемыз визь сынаськонлэсь но утьы, *и убереги нас от искушения,*
но избави нас от лукаваго.	
Дышмонӈослиҫ но мозмыты миљэмыз. *И от врагов нас избавь.*	уродлэсь но мозмыты милемыз. Аминь. *и избавь нас от плохого/лукавого. Аминь*

Современный перевод «Отче наш» на удмуртский язык, как и вся остальная богослужебная литература, был подготовлен М. Г. Атамановым.

[410] Хоровые церковные песнопения на вотском языке. С. 5–6.

[411] Иоанн Златоустлэн чинэзъя литургиялэн удмурт кылын кырӟанъёсыз: нотаосын бичет / Дасяз А. В. Назаров = Песнопения Литургии Иоанна Зоатоуста на удмуртском языке: нотный сборник / Сост. А. В. Назаров. Ижевск: Типография «Маршак», 2017. С. 119.

При сравнительном анализе дореволюционного и современного текстов молитвы в последнем заметны некоторые обновления. Обращение к Богу, с которого начинается молитва, сохранилось без изменений. Во второй строке предложение более компактно «упаковано», устранены лишние слова, не несущие смысловой нагрузки, при этом сохранилось семантическое значение церковнославянского первоисточника. В третьей строке обращает на себя внимание прописное написание слова Эксэйлык (Царствие) – важнейшего для православной традиции понятия. В четвертой и пятой строках можно отметить благозвучность и компактность текста, кроме того, слова подогнаны в рамки синтаксиса удмуртского языка. В фразе «пунэмъёсмес но кушты» (и наши долги оставь) использовано литературное слово «кушты» вместо синонимического диалектного «бытты», в обоих случаях со значением «оставь». Далее («милемыз визь сынаськонлэсь но утьы» – «и убереги нас от искушения») в целях благозвучности вместо слова «сынаçкыны» использовано «визь сынаськонлэсь» – лексема с идиоматическим значением, также применено более употребительное слово «утьы» (убереги/сохрани) вместо «эрык эн лэжы» (не дай волю) – словосочетания, построенного по правилам русского языка, нежели удмуртского. В заключительной фразе Атаманов прибегает к замене слова «дышмон» с однозначным для современного читателя значением «враг» на многозначную лексему «урод», в значении которого находится и «плохой/лукавый».

Таким образом, переработка текста, сделанная М. Атамановым, имеет объективные основания и связана, в первую очередь, со следованием за прототекстом в смысловом и содержательном планах, соблюдением правил современной удмуртской пунктуации и орфографии, стремлением к благозвучности. Подобной кропотливой переработке и проверке подвергаются на современном этапе библейские и богослужебные тексты на всех языках народов Волго-Камья[412].

[412] Значительному обновлению были подвержены переводы на марийский и удмуртский языки. В кряшенской и чувашской среде в рамках богослужений продолжают

Подготовка переводов православной литературы на родные языки на сегодняшний день признается священнослужителями как необходимый инструмент миссии, направленный на укрепление веры у воцерковленных и привлечение к церковной жизни новых прихожан-носителей родных языков. С этой целью ведется целенаправленная работа по обеспечению всех приходов новыми изданиями. Параллельно «в народе» и в богослужебной практике продолжают бытовать переводы, изданные до революции. Во время экспедиций не раз приходилось держать в руках обветшавшие и пожелтевшие от времени брошюрки и тетради, с написанными от руки молитвами, которые бережно хранятся в церковных и домашних библиотеках (см. Приложение V). Для служителей церкви и верующих старшего поколения именно эти религиозные тексты более привычные, знакомые; не все хотят переходить на современные варианты, составленные с учетом норм и требований литературных языков. В ходе бесед с деревенскими жителями приходилось слышать, что новые переводы для них «не всегда понятны», «написаны слишком сложным языком», им ближе «старые», составленные, согласно инструкции Н. Ильминского, с использованием простой, разговорной лексики. В частности, так отзывались о современных переводах жители с. Кокшамары Звениговского района РМЭ, чей местный диалект достаточно сильно отличается от литературного лугового марийского языка, положенного в основу религиозной литературы.

Таким образом, для православной певческой традиции тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья на сегодняшний день характерна ситуация бытования на практике разных по времени возникновения версий религиозных текстов: если в церковной среде, прежде всего, в городских

успешно использоваться дореволюционные переводы, подготовленные Н. И. Ильминским, И. Я. Яковлевым и их последователями. К примеру, в связи с христианской литературой на чувашском языке исследователь Студенцов О. Р. отмечает, что «за редким исключением все они (современные чувашские переводы. – *А. Г.*) являются переизданиями переводческой школы чувашского просветителя И.Я. Яковлева и его школы на основе современной чувашской графики» (*Студенцов О. Р.* Конфессиональные православные переводы на чувашский и марийский языки: жанровый аспект. С. 233).

храмах, близких к епархиальным центрам, введены в обиход современные – «правильные» – переводы, то в деревнях и селах, как в церковно-приходском, так и внебогослужебном контекстах, продолжают использоваться молитвенные тексты, которые сохранились от предыдущих поколений. Такая ситуация, достаточно часто фиксировалась нами у удмуртов и луговых марийцев, дореволюционные переводы религиозной литературы для которых, в силу обилия диалектизмов и других недостатков, были значительно пересмотрены современными переводчиками.

На сегодняшний день современные издания с переводами библейских и богослужебных текстов для чтения вполне доступны – их можно приобрести в церковных лавках, они также распространяются по региональным библиотекам. Музыкальная же часть богослужения на тюркских и финно-угорских языках продолжает бытовать преимущественно в устных формах. Нотные сборники со сводом богослужебной музыки для национальных приходов, аналогичные тем, которые были подготовлены Ильминским, Смоленским и их последователями, – на сегодняшний день большая редкость. К моменту написания работы нами обнаружено четыре современных нотных издания церковных песнопений на национальных языках[413], которые были напечатаны небольшими тиражами, часто силами конкретных приходов, и используются в ограниченном количестве храмов[414].

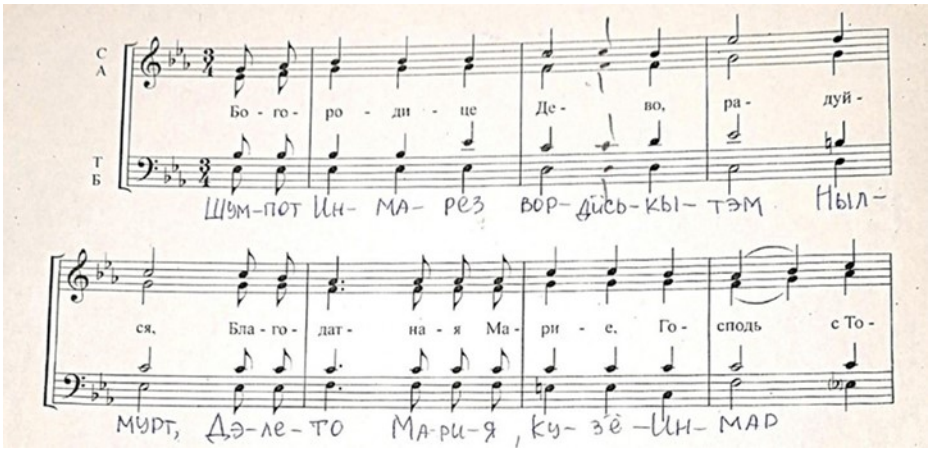
---

[413] Иоанн Златоустлэн чинэзъя литургиялэн удмурт кылын кырӟанъёсыз: нотаосын бичет / Дасяз А. В. Назаров = Песнопения Литургии Иоанна Зоатоуста на удмуртском языке: нотный сборник / Сост. А. В. Назаров. Ижевск: Типография «Маршак», 2017. 146 с.; Удмурт кылын панихида, но кулэм муртъёсты ватон сям нотаосын приложениен = Панихида и чин погребения мирских человек на удмуртском языке с нотным приложением / Сост. А. В. Назаров. Ижевск: Типография «Маршак», 2017. 74 с.; Последование Божественной Литургии иже во святых Отца нашего Иоанна Златоустаго: на марийском языке: для клироса. Йошкар-Ола: [б. и.], 2014. 55 с.; Хоровые церковные песнопения на кряшенском языке. Казань: Кряшенский приход г. Казани, 2019. 339 с.

[414] Ситуация малочисленности изданной нотной литературы является результатом, с одной стороны, нехватки специалистов, готовых взять на себя ту масштабную работу, которая во второй половине XIX столетии была выполнена Смоленским и его подвижниками. Играет роль и то, что для церковно-певческой практики народов Поволжья, бытующей преимущественно в сельской среде, характерно доминирование «вненотного» пения, в связи с чем потребность в нотных текстах – невысокая. В большей степени в

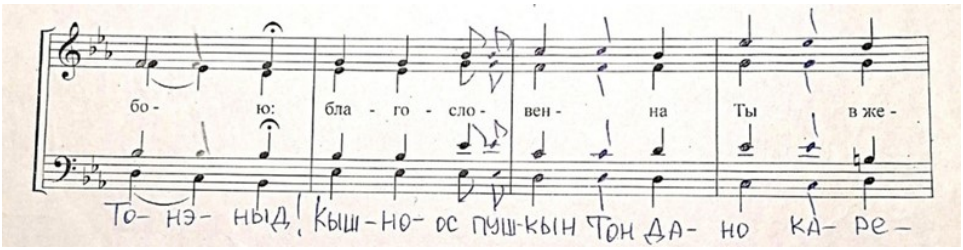
В певческой практике имеет распространение также множество рукописных нот песнопений-переводов, подготовленных регентами для конкретного клиросного коллектива. Надо сказать, что подобная деятельность по силам не каждому руководителю клироса: помимо знания чинопоследования и большого опыта пения в храме, требуется также свободное владение языком, на который осуществляются переводы. При распределении текстов на отдельные фразы, соответствующие музыкальным строкам, важно понимать смысл молитвословий. В подавляющем большинстве современными «музыкальными переводчиками» за основу берутся нотные партитуры песнопений с церковнославянскими текстами, в которых просто меняется подтекстовка. В музыкальное содержание при этом вводятся минимальные изменения, касающиеся ритмической организации музыкальной ткани. Наглядно приемы приспосабливания вербального и музыкального текстов видны, если взглянуть на черновики нотных текстов песнопений, хранящихся в личных архивах их «авторов». В качестве примера приводим рукописные фрагменты переводческой адаптации песнопений на удмуртский и чувашский языки.

«Богородице Дево» В. Ковальджи. Переводческая адаптация на удмуртский язык певчей храма Петра и Павла г. Ижевска И. В. Пчеловодовой[415]



настоящее время освоение музыкального репертуара происходит изустно, посредством перенятия традиции у певчих старшего поколения.

[415] Из личного архива И. В. Пчеловодовой.



«Милость мира» Д. Христова. Переводческая адаптация на чувашский язык регента Никольского храма г. Канаш ЧР В. В. Атаманенко[416]

Такой же подход мы обнаруживаем при обращении к нотным изданиям XXI века с богослужебными песнопениями на национальных языках. Современные песнопения-переводы предстают как практически точные «копии» церковнославянских образцов с новой подтекстовкой. Такой подход к

[416] Из личного архива В. В. Атаманенко.

переводческой работе существенно отличается от методов С. В. Смоленского. Он, как показал анализ дореволюционных сборников, избегал механического соединения двух текстов – музыкального и переводного-вербального; искал приемы адаптирования песнопений к новому адресату, обновлял их ладогармонический и фактурный облик, внося в редакторскую работу элементы сочинительства. В современной переводческой практике стоит другая установка – максимальное сохранение нотного текста, создание партитур, с музыкальной точки зрения полностью «синхронизирующихся» с церковнославянскими образцами. При обнаруживающейся в современных письменных источниках тенденции к унификации богослужебного пения, в «живой» устной певческой практике народов Волго-Камья отмечается многообразие мелодических вариантов песнопений.

3.2.3 О современных подвижниках этноправославного пения

Определяющую роль в организации деятельности приходов, являющихся главным местом бытования православного пения, играет фигура священника. «Харизматичный», инициативный настоятель, совмещающий богослужебные, пастырские, административные обязанности, способствует сплочению вокруг храма крепкой общины и максимальной ее включенности в церковную жизнь. Особенно рельефно это прослеживается в сельской среде, где священник находится в постоянном тесном взаимодействии с местным сообществом. Кроме того, отношение настоятеля к богослужению, его позиция в вопросе использования родных языков, предпочтения относительно музыкальной части храмового действа становятся решающими факторами для формирования местных церковно-певческих традиций. Среди клириков национальных приходов Волго-Камья на сегодняшний день можно выделить

наиболее активных деятелей, которые, наряду с организацией приходской жизни, большое значение придают просветительской работе: являясь патриотами своего народа и своей культуры, они продвигают и развивают использование в богослужебной и пастырской практике родных языков, уделяя большое внимание музыкальному ряду богослужений, заботятся о качественной постановке певческого дела в своих приходах.

В числе первых следует назвать протоирея Павла Павлова (1957–2019) – первого настоятеля казанского кряшенского прихода, который стал настоящим духовным лидером для своих этнических «собратьев»[417]. С 1995 года до последних дней он служил священником в Тихвинской церкви, являлся духовником Казанской епархии, благочинным кряшенских приходов Казанской епархии, преподавателем Священного Писания Нового Завета в Казанской духовной семинарии, руководил группой специалистов, занимающихся переводом религиозной литературы на татарский язык. Благодаря его инициативной деятельности стало возможным восстановление проведений полноценных богослужений на татарском языке – сначала в Казани, затем во многих кряшенских селах РТ.

Большое внимание отцом Павлом уделялось музыкальному оформлению богослужений: в первые годы функционирования кряшенского прихода его усилиями был восстановлен и введен в обиход полный корпус богослужебных песнопений с татарскими текстами. Основу музыкального плана чинопоследований составили материалы из дореволюционного цифирного сборника, подготовленного Смоленским и Ильминским. Недостающую часть о. Павел сам «перекладывал» на ноты и приобщал к этой работе музыкантов – выходцев из кряшен. Эти рукописные партитуры затем распространялись по остальным церквям, в дальнейшем силами казанского прихода были изданы в

[417] Павел Павлович Павлов – уроженец г. Заинска Татарской АССР, по национальности кряшен. Окончил Московскую духовную семинарию, Московскую духовную академию со степенью кандидата богословия.

виде нотного сборника[418]. Ведущей певчей кряшенского прихода долгие годы являлась мать о. Павла – Павлова Татьяна Григорьевна (1934–2012), которая была глубоко верующим человеком, в советские годы посещала церковнославянские богослужения в действующей церкви с. Костенеево Елабужского района РТ. Церковному пению на татарском языке, по словам певчей, ее научили бабушки-кряшенки из Мамадышского района РТ, у которых традиция пения на родном языке сохранилась благодаря «домашним» богослужениям, проводимым в советское время мирянским чином[419]. Усилиями о. Павла и Татьяны Григорьевны в Тихвинской церкви был создан приходской хор, чуть позже – детский хор из числа воспитанников воскресной школы при кряшенской церкви. В 2014–2016 годы по инициативе о. Павла, силами кряшенского духовенства и профессиональных музыкантов были подготовлены аудиодиски, содержащие записи обиходных песнопений на татарском языке, составляющих музыкальный ряд основных чинопоследований – Литургии, Всенощного бдения, панихиды[420]. В дальнейшем записи распространялись по всем вновь открывающимся кряшенским приходам, служили доступным учебным материалом для начинающих сельских певчих, не владеющих нотной грамотой. Такая форма передачи и освоения певческого материала способствовала репертуарному единству церковного пения кряшен на современном этапе, наследовавшему внедренную Смоленским опору на обиходное, «простое» пение. В настоящее время продолжателями дела о. Павла являются нынешний настоятель казанского прихода кряшен протоирей Алексей Колчерин, священники-кряшены, окормляющие городские и сельские общины на территории

[418] Хоровые церковные песнопения на кряшенском языке. Казань: Кряшенский приход г. Казани, 2019. 343 с.

[419] По материалам беседы автора с Павловой Татьяной Григорьевной в сентябре 2004 г.

[420] Чиркяў кӧйляре: кряшенчя = Песнопения Божественной литургии: на церковно-кряшенском языке [Электронный ресурс]. Казань: Кряшенский приход, 2014. (CD-ROM); Чиркяў кӧйляре: кряшенчя = Песнопения Всенощного бдения: на церковно-кряшенском языке [Электронный ресурс]. Казань: Кряшенский приход, 2015. (CD-ROM); Ӳлеляр ряте = Чин погребения [Электронный ресурс]. Казань: Кряшенский приход, 2016. (CD-ROM).

Республики Татарстан, – протоиерей Владимир Иванов, протоиерей Павел Чурашов, иерей Димитрий Сизов, иерей Илия Минихачев и др.

Ярким представителем современного национального духовенства, живущего идеей православного просвещения своего народа, является настоятель удмуртского прихода с. Нырья Кукморского района РТ протоиерей Леонид (Прокопьев Леонид Николаевич, род. в 1956 году). Нырьинский храм святых бессребреников Космы и Дамиана, действующий с 1871 года, сегодня является местом духовного притяжения удмуртского населения республики. После восстановления храма в 1995 году, приход долгое время не имел своего священника, в связи с чем деятельность его была непостоянной, богослужения проводились от случая к случаю, в основном по большим праздникам. По словам местных жителей, они своими силами старались поддерживать жизнь прихода, в отсутствие священника в храме в праздничные и воскресные дни церковные активисты и бабушки, знающие христианские каноны, сами совершали богослужения.

В 2001 году, после рукоположения старосты храма Леонида Прокопьева в сан священника, церковь обрела своего настоятеля – духовного лидера, подвижника веры. В настоящее время во главе с о. Леонидом приход занимается не только совершением богослужений, но и активной внехрамовой деятельностью. Прихожанами организована воскресная школа, где детей не только воспитывают в религиозном духе, знакомят со Священном Писанием, но и прививают им навыки кулинарного и столярного мастерства, ткачества, шитья, для них проводятся различные обучающие мастер-классы, экскурсии. При храме организованы регулярный сбор и пересылка гуманитарной помощи малоимущим района. Под руководством о. Леонида за последнее десятилетие был реализован целый ряд социально-направленных грантовых проектов, в числе результатов этой работы – издание книги «Митрополит Вениамин

Пуцек-Григорович – первый создатель письменности поволжских народов»[421]. Важной частью миссионерской деятельности удмуртского прихода являются ежегодно организуемые паломнические поездки по святыням местам нашей страны с участием воспитанников воскресной школы и прихожан. Подобная активность церкви позволяет привлечь к приходу большое количество не только воцерковленных, но и далеких от идей православия людей. В результате, в сельской местности, где слабо развиты культурная и общественная жизнь, «церковь становится одним из немногих центров, где люди могут удовлетворить свою потребность в социальной деятельности»[422]. Благодаря социальным и творческим проектам приход укрепляет свой авторитет и формирует позитивный образ в обществе, в том числе, привлекая медиа-внимание через организацию значимых событий.

Как отмечает М. Атаманов, «сотни библейских и православных книг на удмуртском языке идут в этот район. <...> Настоятель храма протоиерей Леонид Прокопьев, много лет занимающийся православной миссией в удмуртской среде, принимал участие в подготовке «Псалтыри» на удмуртском языке: был его составителем, верстальщиком, дизайнером»[423]. О. Леонид сам трудился над макетом этого издания, в оформлении которого им были использованы национальные удмуртские орнаменты. Псалтырь на удмуртском языке была напечатана в 2009 году, большую часть финансовых затрат по этому проекту также взяла на себя община храма. По инициативе о. Леонида в селе Лельвиж Кукморского района была построена церковь, где с 2023 года начали проводить богослужения на родном языке, что еще более укрепило православную веру среди местных удмуртов: большинство населения

---

[421] Митрополит Вениамин Пуцек-Григорович – первый создатель письменности поволжских народов: сборник статей. Ижевск: Ижевская республиканская типография, 2014. 216 с.

[422] *Горбачук Г. Н.* Современный приход Русской Православной Церкви и тенденции его функционирования // Теория и практика общественного развития. 2015. № 19. С. 153.

[423] Из материалов беседы автора с М. Г. Атамановым (октябрь 2022 г.).

близлежащих деревень приобщились к церковной жизни, начали читать религиозные книги.

В настоящее время в храме с. Нырья на постоянной основе проходят богослужения, местными бабушками-удмуртками поются песнопения на родном для прихожан языке. По большим праздникам сюда съезжаются жители не только близлежащих деревень, но и соседних регионов – Удмуртии, Марий-Эл. Нырьинский приход является ярким примером сельского национального прихода, чьи успехи в миссионерской, социальной работе во многом обусловлены личностью настоятеля, объединившего вокруг себя крепкую и глубоко воцерковленную общину, сплоченную богослужебной и внебогослужебной жизнью.

Среди чувашских священников хочется выделить настоятеля храма Рождества Пресвятой Богородицы с. Лащ-Таяба Яльчикского МО ЧР иеромонаха Силуана (Козлова Сергея Петровича, род. в 1979 году), уроженца с. Новое Тинчурино этого же района. Его родители были верующими, дома всегда хранились религиозные книги. Особую роль в судьбе священника сыграла его мама: она знала молитвы, с 1941 года посещала действующую в советские годы церковь с. Новое Тинчурино Яльчикского района ЧР, затем служила там певчей. В 1996 году будущий священник поступил в Свято-Троицкий мужской монастырь г. Алатырь, в 1997 году был пострижен в монашество, в этот же год был рукоположен в иеродиакона, в 2007 году возведен в сан иеромонаха. С. 2009 года является настоятелем прихода с. Лащ-Таябы. В дореволюционный период здесь была церковь, которую в 1940-е годы закрыли и полностью разрушили. Под руководством о. Силуана в селе оживилась приходская и литургическая жизнь, был построен новый храм (действует с 2016 года), облагорожена близлежащая территория. Возобновились богослужения на чувашском языке, музыкальная часть которых реализуется бабушками-старожилами.

Иеремонах Силуан ведет большую просветительскую и общественную работу. В соседнем для храма здании старой школы им создан музей

православия. Здесь его силами организуются тематические выставки, приуроченными к памятным датам, связанным с историей христианства в крае, с юбилеями представителей местного чувашского духовенства. Надо сказать, что до революции чувашским приходом на территории современного Яльчикского МО (конкретнее, в с. Байглычево Тетюшского уезда Казанской губернии) руководил миссионер, священник, первый выпускник Симбирской чувашской учительской школы А. В. Рекеев, которому посвящен один из стендов местного музея. Поэтому можно сказать, что о. Силуан продолжает дело православного просвещения служения Церкви, начатое учеником И. Я. Яковлева.

Протоиереем Силуаном в сельском храме накоплен достаточно большой архив, включающий ценные источники по истории православия в регионе и имеющие отношение к данному приходу. К примеру, здесь хранятся несколько экземпляров «Курса хорового церковного пения» С. В. Смоленского, дореволюционные цифирные певческие сборники на чувашском языке, немалое количество рукописных цифирных нот, часть которых используется во время богослужений в храме до настоящего времени. Ведущей певчей в храме является мама настоятеля, имеющая большой опыт служения на клиросе и являющаяся носителем местных певческих традиций, сам о. Силуан, с детства воспитанный в религиозном духе, также знает большое количество церковных напевов. При храме действует воскресная школа, в которую приходят заниматься дети, посещающие сельские детский сад и школу. С ними ведутся беседы о вере, о нравственности, разучиваются несложные церковные песнопения, песни, стихи на православную тематику.

Марийский священник, протоирей Николай Чузаев (род. в 1964 году) с детства с родителями посещал храм с. Петьялы Моркинского района РМЭ, который не закрывался в советские годы. Имеет два высших образования – педагогическое и духовное. В 1997 году был рукоположен в сан диакона, затем – священника. С тех пор является настоятелем прихода с. Арино Моркинского района, где в конце XIX века служил марийский священник-просветитель,

автор переводов христианской литературы, первых учебных пособий на марийском языке Гавриил Яковлев (1843–1912). Под руководством о. Николая был восстановлен аринский храм, построены воскресная школа, детский сад, купальня. Кроме того, он более 20 лет является руководителем комиссии по переводу Священного писания на марийский язык, издавшей за все годы работы огромное количество богослужебных и духовных книг; главным редактором епархиального журнала на марийском языке «Шӱм-чон изолык». Большое внимание настоятель уделяет работе с детьми и молодежью, на протяжении 12 лет является основателем и руководителем молодежного лагеря «Трудовой десант “Золотые купола”», куда каждое лето съезжаются ребята из всей марийской республики и соседних регионов.

При церкви с. Арино организовался разновозрастной певческий коллектив, включающий и профессиональных музыкантов, и любителей, которые под руководством регента осваивают четырехголосное церковное пение на марийском языке. Под духовным окормлением отца Николая находится еще целый ряд сельских приходов Моркинского района, в которых он проводит богослужения на марийском языке. Во время этих поездок его всегда сопровождают певчие аринской церкви, благодаря чему православное пение на родном языке звучит во многих марийских глубинках моркинского куста.

Каждого из этих представителей современного национального духовенства можно назвать продолжателями дела Ильминского. Они являют собой примеры истинного служения своему народу, неустанного труда во благо Церкви. Понимая важность использования родного для прихожан языка в богослужении и пастырской деятельности, занимаясь активным миссионерством, они вносят большой вклад и в сохранение и дальнейшее распространение церковного пения на национальных языках.

3.3 Особенности бытования церковного пения[424]

3.3.1 Среда и условия функционирования: город и село

Основной средой, в которой формируются, сохраняются и воспроизводятся церковно-певческие традиции народов Волго-Камья, на сегодняшний день являются приходы. Особенности функционирования того или иного прихода, принадлежность их к городской либо сельской среде, являются определяющими для музыкальной составляющей богослужения.

Городские и сельские приходы, будучи схожими религиозными объединениями, имеют немало отличий по выстраиванию их духовной, организационной и хозяйственной жизни. *Городские национальные приходы* достаточно тесно взаимодействует с русско-православной культурой, имеющей давно сложившиеся традиции организации богослужебной практики и в целом приходской жизни, оказываются вблизи к епархиальному центру, в следствие чего характеризуются высокой степенью соблюдения канона. Это проявляется как в реализации внешних организационных моментов функционирования прихода – к примеру, стабильности богослужений, необходимого кадрового обеспечения, так и в распеве церковных песнопений. Определяющими для певческой практики являются, в частности, наличие фигуры регента, имеющего профессиональное образование, состав певчих, обеспеченность прихода переводной религиозной литературой и многое другое.

---

[424] Материал раздела отражен в публикациях автора: *Гумерова А. Т.* О двуязычии в церковно-певческой практике татар-кряшен // Актуальные проблемы музыкально-исполнительского искусства. История и современность. Вып. 3: материалы научно-практической конференции, Казань, 7 апреля 2010 г. / Сост. В. И. Яковлев. Казань: Казан. гос. консерватория, 2011. С. 263–272; *Гумерова А. Т.* Духовно-певческая практика кряшен. Казань: Казан. гос. консерватория; 2015. 260 с.

Заслуживает внимания и контингент прихожан, их вовлеченность в деятельность прихода. Г. Н. Горбачук в своем исследовании, посвященном городским приходам РПЦ, отмечает, что в большинстве современных храмов «священник и верующие обычно не образуют сплоченной общины. Прихожане большей частью не знакомы друг с другом. Их не связывают какие-либо взаимоотношения, кроме совместного участия в богослужении»[425]. В отношении национальных приходов эти характеристики нельзя считать справедливыми: в них хочется выделить особое единство общины, включенность большого количества прихожан в деятельность храма. Среди верующих, как правило, формируется группа людей, которые на добровольных основах следят за порядком в храме, организуют церковный быт, активно участвуют в жизни церкви.

Круг мирян, причастных к жизни национальных приходов, формируется не по территориальной привязке церкви к определенному «микрорайону» города, как часто бывает в русско-православной среде, а по этнической принадлежности верующих. Этим обуславливается такая особенность национальных городских приходов, как преимущественная однородность состава по этническому признаку[426]. Принципиальным фактором при выборе храма для прихожан становится использование родного для них языка на богослужениях. Верующие воспринимают данный приход как «свой», специально приезжают сюда с разных районов города. Храм для них становится не только пространством для совместных богослужений, но и местом общения, взаимопомощи, проявления социальной активности.

Ярким примером церковной общины, объединенной по этническому признаку, является приход казанских кряшен, ныне находящийся в Тихвинской

---

[425] *Горбачук Г. Н.* Современный приход Русской Православной Церкви и тенденции его функционирования. С. 153.

[426] Есть примеры, когда городские национальные приходы посещают и представители других этносов. К примеру, среди прихожан удмуртского прихода Ижевска и казанского кряшенского прихода есть русские. Выбор ими данного храма обусловлен разными причинами, среди них – близость к месту проживания и удобство расположения, посещение этой церкви одним из супругов или кем-то из знакомых.

церкви. Его можно считать прямым преемником миссионерской политики Н. Ильминского и его последователей. Находясь под непосредственным «присмотром» епархии и в гуще духовно-религиозной жизни республики, Тихвинская церковь приобретает статус центральной по отношению к другим кряшенским приходам Татарстана.

С начала своего образования приход вносит свой вклад не только в дело духовного просвещения кряшен, но и в сохранение родного языка, в культурное возрождении этноса (к примеру, принимает участие в народных праздниках, многие из которых связаны с христианством), в развитие научной мысли о кряшенах (совместно с другими учреждениями организуются научные мероприятия, издаются сборники трудов, посвященных истории и культуре этнической общности[427]). Таким образом, приход выполняет роль не только религиозного института, а своего рода центра духовного и культурного возрождения кряшен.

Образцом городского национального прихода также является община христиан, сложившаяся на базе храма святых апостолов Петра и Павла г. Ижевска Республики Удмуртия. На данный момент приход является единственным в Ижевской епархии, где богослужения совершаются полностью на удмуртском языке. Церковная община участвует не только в службах данной церкви, но и организует совместные выездные богослужения, паломнические поездки. Совместная деятельность внутри храма и за его пределами сплачивает мирян, укрепляя связи между священником, клиром и прихожанами. В этом отношении подобные национальные приходы занимают особое место в церковно-приходской культуре региона.

---

[427] Например: Есть такой народ – кряшены: проблемы этноконфессиональной идентификации кряшен; Современное кряшеноведение: состояние, перспективы: материалы научной конференции, г. Казань, 23 апреля 2005 г. / Кряшенский приход г. Казани; Общественная организация народности кряшен г. Казани. Казань, 2005. 156 с.; Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность: материалы научно-практической конференции, Казань, 2000 г. Казань: Кряшенский приход г. Казани, 2001. 188 с.

Основной областью бытования церковно-певческой традиции тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья остается *сельская приходская жизнь*. Хотя сегодня таких общин значительно меньше, чем было к началу XX века, с 1990-х годов повсеместно наблюдается их возрождение.

Богослужебная деятельность большинства сельских приходов отличается нестабильностью. Главная причина – отсутствие в деревнях постоянных священников. Службы проводят приезжие священнослужители из других населенных пунктов, вынужденные окормлять сразу несколько общин. Подобная нагрузка неизбежно ведет к нерегулярному проведению служб в каждом из храмов.

Полноценные богослужения в сельских приходах нередко приостанавливаются на длительный срок. Это чаще всего вызвано отсутствием настоятеля или певчих. Количество певчих, как правило, невелико – один-два человека, и, если они по болезни, отъезду или иным обстоятельствам не могут присутствовать, служба отменяется. Подобный случай был зафиксирован нами в июне 2007 года во время экспедиции в Альметьевский район РТ, в кряшенской церкви Димитрия Солунского с. Калейкино.

Отсутствие постоянного расписания богослужений негативно сказывается не только на общей вовлеченности населения в церковную жизнь, но и препятствует формированию устойчивых певческих традиций. В силу нестабильности богослужений в певческой памяти участников клироса сохраняются лишь самые простые напевы, часть песнопений женщины старшего поколения с трудом могут воспроизвести без помощи более опытных певчих, которые приезжают на богослужения вместе с настоятелем. Непостоянством в этом случае характеризуется и состав певчих: в таких условиях, как правило, не удается собрать полноценный коллектив, нередко музыкальная часть частично реализуется силами самих священников. Наиболее уверенно в этой ситуации сельские певчие владеют репертуаром из

чинопоследования панихиды, которую старожилы зачастую совершают сами, без участия священника.

Внутренняя организация сельских приходов характеризуется слабой кадровой дифференциацией. Как правило, причт минимален и состоит лишь из священника и псаломщика, а в некоторых храмах нет и штатного псаломщика. Функции регента часто исполняет либо сам священник, либо один из певчих-любителей, что неизбежно сказывается на точности распева песнопений.

Есть особенности, характерные для функционирования и городских, и сельских приходов. Типичной для обоих видов религиозных институтов является ситуация, когда, наряду с реализацией богослужебной функции, большое внимание уделяется катехизаторской и миссионерской деятельности. В частности, при многих церквях функционируют воскресные школы для детей и взрослых, где наряду с изучением Закона Божьего, церковного устава, ведутся занятия по церковному пению[428]. Хоровое пение вызывает интерес детей к школе при церкви; выступления учащихся с исполнением песен, стихов и спектаклей духовно-религиозного содержания привлекает в церковь их родителей, т. е. способствует притоку новых, более молодых прихожан. Особо в этом смысле хочется отметить приходы Горномарийского района РМЭ, практически в каждом из которых на сегодняшний день действуют воскресные школы. Благодаря этому преобладающее количество певчих, в том числе, сельских храмов, составляют бывшие воспитанники, хорошо ориентирующиеся в богослужении, освоившие полный корпус церковных песнопений.

Деятельность воскресных школ имеет важное значение и для распространения и поддержания традиции православного пения на родных

[428] В настоящее время есть действующие школы в удмуртском приходе с. Нырья Кукморского района РТ, в чувашско-кряшенском приходе с. Турминское Кайбицкого района РТ, в русско-чувашском приходе Никольской церкви г. Канаш ЧР, марийских приходах с. Сидельниково Звениговского района РМЭ, с. Арино Моркинского района РМЭ и мн. др.

языках, так как учащиеся перенимают певческую традицию у старшего поколения. Показательным с этой точки зрения является опыт Тихвинской церкви г. Казани. В начале 2000-х годов здесь существовало два хора. Один был приходским, в котором пели женщины старшего поколения, другой – детским, состоявшим из воспитанников местной воскресной школы[429]. Функцию основного певческого состава выполнял приходской хор, на воскресные и праздничные службы собирался «сводный» коллектив, с привлечением детского хора. В течение последних 20 лет количество прихожан-певчих значительно уменьшилось и на сегодняшний день музыкальное оформление богослужений полностью обеспечивается молодыми певчими – выпускниками воскресной школы данного прихода.

Во многих сельских приходах вопросы пополнения кадрового состава певчих решаются схожим образом. К примеру, в церкви Рождества Христова с. Арино Моркинского района РМЭ, на сегодняшний день клиросное пение осуществляется достаточно разнородным исполнительским составом, возрастной диапазон которого от 14 до 70 лет, включающим как старожилов, так и учеников воскресной школы при храме. В с. Нырья Кукморского района РТ, в с. Хозесанова Кайбицкого района, в с. Сидельниково Звениговского района, в с. Еласы Горномарийского района РМЭ и др. при приходах также существуют детские хоры, которые пока в учебном формате активно осваивают богослужебный певческий репертуар. Таким образом, из числа воспитанников воскресных школ национальные приходы создают для клироса своего рода кадровый резерв: повзрослев, девушки и юноши зачастую остаются в храме, продолжают участвовать в музыкальном оформлении богослужений.

[429] В период с 2005 по 2025 г. автором неоднократно были осуществлены аудиозаписи богослужений в Тихвинской церкви.

3.3.2 Составы певчих

Главным фактором, определяющим музыкальное оформление церковного ритуала, являются певческие составы. Приходится констатировать, что на сегодняшний день хоровое православное пение на национальных языках – явление нехарактерное для богослужебной повседневности национальных приходов Волго-Камья. Даже в городских храмах постоянный состав клироса по своему количественному показателю не позволяет осуществить эту традиционную для церковно-певческой культуры исполнительскую практику. Получается, что хоровое пение, на формирование которого были направлены существенные силы дореволюционных миссионеров (тесное взаимодействие миссионерских школ и приходов, обеспечивающее церкви необходимыми певческими кадрами, издание и повсеместное бесплатное распространение цифирных партитур, целенаправленная подготовка учителей, священнослужителей к обучению церковному пению и др.), в рамках современной богослужебной практики на национальных языках так и не было полностью воспринято[430].

В настоящее время клиросные составы формируются достаточно стихийно. Основу певческих коллективов, как правило, составляют члены общины и семьи священнослужителей. Для большинства из них клиросное пение – это форма церковного служения, хотя некоторые участники признают, что находят в этом и возможность «удовлетворить свои эстетические потребности в пении»[431]. Количественно поющих на клиросе может быть от 1 до 6–7 человек; в большинстве своем это любители, не владеющие нотной

---

[430] При этом в сфере композиторского творчества хоровое пение, «во многом сформированное и подготовленное дореволюционной православной жизнью» (*Маклыгин А. Л.* Музыкальные культуры Среднего Поволжья: Становление профессионализма. С. 74), стало важным звеном музыкальной профессионализации коренных народов Среднего Поволжья.

[431] *Карпов Ю. С.* Современная регентская практика: хормейстерский аспект: дис. ... канд. иск. Казань, 2006. С. 61.

грамотой. В силу нехватки певчих, во время богослужений нередко подпевают и священники. Подобная практика, к примеру, была зафиксирована в церкви Покрова Божией Матери кряшенского с. Большие Аты Нижнекамского района РТ[432], в церкви Рождества Пресвятой Богородицы с. Лащ-Таяба Яльчикского МО ЧР[433], где на протяжении практически всего богослужения песнопения интонируются дуэтом певчей и священника.

В городских храмах ситуация, как правило, немного другая: клиросный состав может включать фигуру регента и певчих, способных петь по нотным текстам. Но и в этом случае музыкальное оформление службы реализуется силами не полноценного хорового коллектива, а вокального ансамбля. Об этом свидетельствуют статистические данные, собранные нами в результате исследования церковно-певческой практики городских национальных приходов Волго-Камья: к примеру, в кряшенском приходе г. Казани постоянный состав клироса включает 3 человека, в удмуртском приходе г. Ижевска – 4–5 человек, в чувашских приходах г. Канаша и Чебоксары – по 2–4 человека, в Кафедральном соборе Благовещения г. Йошкар-Олы, где еженедельно проводится Литургия на марийском языке, – 3–5 человек[434].

Для скромных по размеру приходских церквей ансамблевые коллективы в общем-то являются вполне достаточными, привлечение многочисленного хора при малом объеме пространства могло бы вызвать перегруженность звучания. Но в данном случае небольшие составы формируются не с учетом акустических условий, а являются результатом нехватки необходимых «кадров». В национальных приходах эта ситуация, являющаяся общей для православно-приходской жизни провинций, «отягощается» необходимостью

---

[432] Аудиозапись воскресной Литургии, сделанная в августе 2006 г. в Церкви Покрова Пресвятой Богородицы с. Большие Аты Нижнекамского р-на РТ с участием протоиерея Иоанна Чурашова (1925–2008), хранится в личном архиве автора.

[433] Аудиозапись воскресной Литургии в церкви Рождества Пресвятой Богородицы с. Лащ-Таяба Яльчикского МО ЧР была сделана 27 июля 2025 г. Хранится в личном архиве автора.

[434] Количественный состав клиросных коллективов является достаточно нестабильным, в связи с чем проведение точной каталогизации не представляется возможным. Приведенные сведения относятся к маю 2025 г.

владения тем или иным языком. В городской среде не представляет труда подобрать кандидатуры среди музыкантов-профессионалов, но среди них знающих чувашский, татарский, удмуртский, марийский языки будет немного. В сельской местности обратная ситуация – владеющих языками много, а музыкально грамотных практически нет. Поэтому ситуация одинаково «дефицитная» и в городе, и на селе. В результате малочисленности певчих богослужебное пение бытует исключительно в ансамблевой (в некоторых случаях – сольной) традиции интонирования. Хоровое православное пение на языках тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья сейчас можно услышать изредка на праздничных богослужениях, в рамках которых привлекаются наемные или приглашенные исполнители.

Ансамблевые певческие коллективы детерминируют особый тип взаимоотношений внутри певческого состава, обнаруживающий сходство с традиционным народным исполнительством: среди поющих выделяется главный певчий, своего рода «запевала», лучше знающий напевы и с более сильными вокальными данными, за которым «идут» остальные участники клироса.

Относительно качественных характеристик певческих составов следует сказать о половозрастных параметрах: основную часть певчих составляют женщины старшего поколения, возрастной диапазон в среднем – от 50 до 75 лет. В сельской местности певчие не являются официально закрепленными в штате прихода и их участие в музыкальной составляющей богослужения является актом доброй воли. Они воспринимают богослужебное пение как ритуальное со-служение, придают этому делу большое значение, но все же по разным причинам иногда могут отсутствовать на службах, что рождает ситуацию нестабильности певческой группы, влияет в целом на качество пения. В этих условиях говорить о таких качествах ансамблевого пения как спетость, выровненность звука уже не приходится.

Отдельного внимания заслуживает конфессиональный состав участников клироса национальных приходов. Характеризуя певческие

коллективы русских храмов г. Казани, Ю. С. Карпов отмечает их «поликонфессиональность»[435], обусловленную тем, что при формировании хоров определяющим фактором является не конфессиональный, а профессиональный. Автор имеет ввиду, прежде всего, участие в церковном пении наемных певчих-татар[436]. В этом смысле национальные приходы стоят особняком, отличаются однородностью членов клироса по конфессиональному признаку. Это создает основу для глубокого духовно-эмоционального погружения певчих в священное действие. Будучи искренне верующими, они осознают церковное пение не как профессиональную обязанность, а как сакральный акт – непосредственное включение в литургическую практику и способ молитвенного диалога с божественным началом на понятном им родном языке. Этим обеспечивается особый, религиозно-возвышенный психологический настрой, характерный для богослужебного пения на национальных языках. Об этом свидетельствуют и поведенческие признаки: певчие на богослужении строго соблюдают дисциплину, не позволяют себя переговоры или какие-то другие отвлечения, во время пения многократно осеняют себя крестным знамением. Автору приходилось наблюдать слезы на глазах певчих-бабушек, что свидетельствует о том, что они полностью погружаются в сакральность «поемых» молитвословий.

При этом *этнический состав певчих*, несмотря на языковую адаптированность богослужения, может быть разнородным, в особенности в условиях сельской местности. Церковь является общим для всех храмом, где каждый христианин, независимо от национальности, может принять участие в богослужении. С учетом полиэтнического состава прихожан, богослужения в

---

[435] *Карпов Ю. С.* Современная регентская практика: хормейстерский аспект. С. 5.

[436] Вероятно, татары, строго соблюдающие предписания ислама, в силу своих религиозных убеждений не могли бы оказаться среди участников хора в христианском храме. В данном контексте речь скорее следует вести не о конфессиональном, а об этническом разнообразии. По этой причине понятие «поликонфессиональный» используется нами в кавычках – как условное обозначение.

храмах чаще проходят в условиях полиязычия. Например, в приходе с. Гришкино Менделеевского района РТ в составе певчих – кряшены и русские, с. Турминское Кайбицкого района РТ – кряшены, чуваши, русские. Важно подчеркнуть, что подобный формат взаимодействия между этническими группами рождает не только различные варианты полилингвальных богослужений, но и выступает значимым позитивным фактором в современном мире, способствующим укреплению терпимости и диалога между представителями различных национальных сообществ.

Этнически однородные хоры, как правило, встречаются в тех приходах, где богослужение полностью проходит на родном языке. Среди них– кряшенский приход в Казани, удмуртские – в г. Ижевске и с. Нырья Кукморского района РТ, марийский – в с. Арино Моркинского района РМЭ и чувашский – в с. Старое Ильмово Черемшанского района РТ.

3.3.3 О билингвизме в церковном пении

Одной из характерных особенностей современной церковно-певческой практики тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья, обнаруживающей связь с дореволюционным периодом ее бытования, является ее существование в условиях полиязычия. Тесное соседство представителей разных народов не только в масштабе региона, но и в рамках отдельно взятых приходов, рождает такой феномен как полиязычное, преимущественно двуязычное, ведение православных богослужений. Значительное место в богослужебной деятельности занимает церковнославянский язык, являющийся в данном случае «родительским» для остальных иноязычных традиций. Степень же присутствия родных языков христианизированных народов региона – татарского, чувашского, удмуртского, марийского может быть различной. Определяющими при этом являются множественные

факторы, среди основных назовем количественные показатели национального состава прихожан, этническую принадлежность настоятеля и певчих, наличие в храме традиции передачи певческого опыта от старшего поколения к более молодому, доступность переводной литературы. Одним из актуальных вопросов является нехватка священнослужителей, владеющих родными для прихожан языками. По словам М. Атаманова, к примеру, «священников из числа удмуртского народа – более 30 в настоящее время. Однако проблема в том, что далеко не каждый священник изучает удмуртский язык или хорошо его знает. Кроме того, часто бывает так, что в самом приходе удмуртов мало, так как население по большей части смешанное. Большинство владеет русским языком – его и используют в церквях»[437].

В связи с отмеченной ситуацией, достаточно широко в национальных приходах представлена практика «точечного» включения родных языков в музыкальное оформление церковнославянского в своей основе богослужения. В этом случае, на коренных языках звучат отдельные, несложные песнопения.

В богослужениях, где два языка используются примерно в равной мере, можно выделить несколько моделей их сочетания. Наиболее распространенный вариант предполагает, что часть песнопений исполняется на церковнославянском, а часть – на национальном языке. Такая практика характерна, например, для приходов в с. Владимирово (Горномарийский район РМЭ), с. Яльчик (Яльчикский район ЧР), г. Канаш (ЧР). Распределение языков, как правило, фиксировано для каждого храма и зависит от наличия в репертуаре местного клироса переведенных версий конкретных песнопений.

Реже встречается такая форма билингвизма, когда отдельные песнопения поются поочередно в двух вариантах – сначала со славянским текстом, затем в переводе. В результате возникает своеобразный феномен «богослужения с переводом». По понятным причинам такая практика не является распространенной: ведь двукратное звучание песнопений приводит к

[437] Из материалов беседы автора с М. Г. Атамановым (октябрь 2022 г.).

неизбежному удлинению службы по времени (к примеру, подобная традиция пения ряда песнопений была зафиксирована в храмах с. Усола Горномарийского района, с. Арино Моркинского района РМЭ, в кряшенском приходе г. Заинск РТ, удмуртском приходе г. Ижевск УР и др.). На двух языках могут исполняться как молитвословия, воспроизводимые всеми прихожанами («Отче наш», «Верую», «Христос воскресе»), так и песнопения, закрепленные исключительно за клиросом («Херувимская», «Милость мира» и др.).

Еще более редким является сочетание языков внутри одного песнопения: когда часть строк поется на церковнославянском, а часть – на родном языке. Яркой иллюстрацией служит практика удмуртского прихода в селе Нырья (Кукморский район РТ), где «Херувимская песнь» начинается и заканчивается на удмуртском, а ее середина исполняется на церковнославянском.

В результате отмеченных особенностей языкового наполнения, церковное богослужение народов Волго-Камья предстает как религиозно-культовый ритуал, характеризующийся удивительной вербальной пластичностью. Феномен диффузно-переводческой церковной службы с его славяно-тюркскими или славяно-финно-угорскими переключениями являет собой результат существования православия в условиях полиэтнического, полилингвального культурного пространства региона.

Важно отметить, что смысл двуязычного ведения службы сводится не только к передаче содержания конкретного песнопения, звучащего не на родном для прихожан языке. Зачастую в сельской местности представители разных наций свободно владеют языками этнических соседей. Скорее следует говорить о том, что двуязычие в данном случае являет собой факт внимания, почтения к представителям разных народов, оказавшихся в одном сакральном пространстве. Такая позиция «прочитывалась» и в высказываниях самих участников богослужений. Приводим лишь одно, принадлежащее певчей удмуртского прихода с. Нырья Кукморского района РТ: «Если есть у нас хоть один прихожанин русский, мы читаем один час на русском языке, один час –

на удмуртском. Если батюшка делает возглас на русском – мы поем на русском, если он на удмуртском – то и мы на удмуртском. Если прихожане только наши – то полностью все на удмуртском»[438]. Таким образом, проведение богослужения в условиях двуязычия направлено, прежде всего, на создание комфортной для всех посетителей храма психологической ситуации. И это, на наш взгляд, демонстрирует правильный и этичный подход, обеспечивающий мирное сосуществование разных этносов.

3.3.4 Общенародное пение

Важной составляющей богослужебной практики и, в частности, ее звукового оформления, является так называемое общенародное пение, предполагающее интонирование ряда молитвословий всеми прихожанами. Согласно нашим наблюдением степень присутствия этой формы участия в богослужении в разных национальных приходах отличается. Наиболее распространенным является всеобщее пение молитв «Отче наш» и «Верую», но в некоторых храмах прихожане подпевают и остальные молитвы. В городских церквях всенародным пением может управлять дьякон (как, например, это происходит в ижевском удмуртском приходе), в сельских храмах, где чаще нет такой штатной единицы, пение прихожан координируется священником (например, кряшенский приход с. Большие Аты Нижнекамского района РТ, марийские приходы с. Владимирское, с. Пайгусово Горномарийского района РМЭ). Распространено также общенародное пение, которое происходит стихийно, без руководящей фигуры (удмуртский приход в с. Нырья Кукморского района РТ, чувашский приход в с. Старое Ильмово Черемшанского района РТ, марийский приход в с. Усола Горномарийского

[438] Записано автором 7 ноября 2024 г. от Прокопьевой Надежды Ишмикеевны, 1959 г. р., в с. Нырья Кукморского района РТ.

района РМЭ). В этом случае оно может характеризоваться ритмической асинхронностью, звуковой пестротой, темповыми и звуковысотными расхождениями. Певчие, дублирующие пение прихожан, не могут в данном случае брать на себя «управляющую» функцию, так как в силу количественного неравенства и акустических условий исполнения[439] участники клироса и представители «народа», как правило, не слышат друг друга. Зачастую среди прихожан выделяются 1–2 бабушки, имеющие большой опыт посещения служб, что позволяет им брать на себя в общем пении роль запевал. Они стоят в первых рядах, ближе к алтарю, поют громче остальных и служат ориентиром для всех. В небольших сельских храмах, как правило, есть «костяк» прихожан, регулирующих всенародное пение во время богослужений. На протяжении многих лет у этого коллектива складывается своя определенная певческая традиция, которая выражается не только в применении того или иного напева и в его интонационной специфике, но и в темповой, ритмической, структурной, агогической организации пения. Складывается «саморегулирующийся» коллектив, функционирующий конкретно только в данном – церковно-богослужебном – контексте. Любопытная ситуация, ярко демонстрирующая описанное явление, нами была зафиксирована на богослужении по случаю престольного праздника в Космодемьянском приходе с. Нырья Кукморского района РТ в 2024 году Приглашенный по случаю праздничных торжеств дьякон из городского (казанского) храма уверенно начал регентовать общенародным пением, но уже на 2–3 строке остановил движения руки, так как прихожане не управлялись его жестом, пели в своей темпо-метроритмической сетке.

Отличия в степени присутствия практики всеобщего пения в приходах проявляются в количестве пропеваемых песнопений и, в целом, включенности прихожан в этот процесс. Согласно нашим наблюдениям, активность мирян в

[439] Певчие, находящиеся обычно на отдельном возвышении справа или слева от алтаря, оказываются пространственно «отрезаны» от прихожан, что, при отсутствии общего управления совместным пением клироса и народа, приводит к разного рода расхождениям.

этой форме соборного служения зависит от давности существования прихода, глубины воцерковленности населения и его приобщенности к традиции православного пения. Играют роль и языковые характеристики богослужения: песнопения, звучащие на родном языке, вызывают больший отклик у присутствующих, лучше ими запоминаются. Так, в храмах, где музыкальный компонент полностью переведен, наряду с общераспространенными «Отче наш» и «Верую», в общенародном пении можно услышать и другие песнопения: «Трисвятое», «Богородице Дево», «Благослови душе моя, Господа» (103 псалом), отдельные тропари (например, «Заступнице усердная»), ектении[440]. В храмах, которые открыты недавно и включают минимальный объем родного языка в богослужении, прихожане ведут себя более пассивно, занимают в церкви преимущественно слушательскую позицию. Такая ситуация нами была зафиксирована в 2008 году в молитвенном доме во имя Святого Георгия Победоносцева в с. Старое Гришкино Менделеевского района РТ. В этом кряшенском селе ранее церкви никогда не было[441], соответственно, и уровень религиозного воспитания местных жителей являлся невысоким.

Молитвословия во время общенародного пения интонируются на простейшие обиходные напевы с преобладанием псалмодирующего типа омузыкаливания текстов; с фактурной точки зрения чаще имеет место одноголосие или двухголосие, основанное на октавном (например, удмуртский приход с. Нырья Кукморского района, кряшенский приход с. Субаш Тюлячинского района РТ, марийский приход с. Помары Волжского района РМЭ), реже терцовом (удмуртский приход в Ижевске, кряшенский приход в Казани) дублировании мелодии. Примечательно, что фактурные особенности общенародного пения конкретного храма практически всегда коррелируют по

[440] В качестве примера можно назвать кряшенский приход г. Казани, удмуртские приходы г. Ижевска, с. Нырья Кукморского района РТ, чувашский приход с. Лащ-Таяба Яльчикского МО ЧР и другие.

[441] См.: Материалы по статистике Вятской губернии. Т. 6. Елабужский уезд. Ч. 2. Подворная опись. Вятка: Вятское губернское земство, 1889. С. 41.

данному параметру с пением клироса: члены общины неосознанно копируют фактурную модель, характерную для музыкального оформления богослужения прихода.

Практика всенародного пения в православном храме оказывается наглядной ситуацией формирования в пентатоновом слуховом сознании тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья новых ладовых и интонационных явлений: посещая на постоянной основе богослужения, участвуя в храмовом пении, осваивая новый певческий репертуар, прихожане так или иначе расширяют свое интонационное «поле».

Следует также отметить, что в сельских национальных приходах пение клироса (состоящего из любителей) и прихожан как по звуковысотным характеристикам, так и по манере исполнения стилистически гораздо ближе друг к другу, чем в городских храмах. В последних общенародное интонирование молитвословий по всем параметрам резко контрастирует с звучанием профессионального хора.

3.3.5 Способы освоения и передачи певческого материала: от цифири к «цифре»

В церковно-певческой практике исследователями выделяется два способа существования и передачи песнопений – устный (пение по ненотированным книгам) и письменный (воспроизведение напевов по рукописным нотным сборникам и печатным изданиям)[442]. В православных певческих традициях тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья, как

[442] См.: *Потемкина Н. А.* Проблемы изучения полного круга песнопений современного церковного обихода. С. 5.

на современном, так и на предшествующих этапах развития, особую роль приобретает категория устности[443]. Несмотря на то, что некоей точкой отсчета являются письменные источники (нотные сборники с песнопениями-переводами), в реальной практике доминируют устные или устно-письменные формы освоения и передачи.

Обучение детей в дореволюционных сельских школах шло в традициях устного музыкального мышления. В программе по церковному пению младших классов Казанской крещено-татарской школы, по образцу которой создавались остальные сельские учебные заведения, так и зафиксировано: сначала «изучение *с голоса* простейших по мелодии церковных песнопений» и только потом «ознакомление с цифирной системой нотации через разбор *заученных со слуха* церковных песнопений»[444] (курсив автора. – *А. Г.*). Опора на устные формы освоения певческого материала акцентируется и в учебных пособиях для национальных школ. В. Ислентьев в методической части своего руководства для удмуртских школ пишет следующее: «Как скоро преподаватель заметит, что дети читают заучиваемую молитву правильно, он приступает к обучению их пению этой молитвы *с голоса*. <…> Ученики младшего отделения, как часто замечалось мною в училищах, благодаря пению, хорошо заучивают главнейшия из молитв непосредственно *с голоса*»[445] (курсив автора. – *А. Г.*).

После первоначального слухового освоения музыкального материала, письменные источники использовались, скорее, только для ориентации в вербальных текстах молитв, запоминание которых вызывало больше сложностей, нежели незатейливых обиходных мелодий. Формирование и дальнейшее бытование национальных традиций православного пения

---

[443] Употребление понятия «устность» относительно церковно-певческой практики требует некоторых оговорок. Учитывая факт первичности письменного источника в православном пении, устные формы бытования богослужебной музыки следует разграничивать от чистой устности, характерной для фольклорного интонирования.

[444] Отчет о деятельности Совета Братства св. Гурия за 32-й братский г. с 4-го окт. 1898 г. по 4-е окт. 1899 г. Казань: Типография В.М. Ключникова, 1900. С. 17.

[445] Руководство к преподаванию грамоты и русского языка. С. 55.

преимущественно в сельской приходской среде только усилило значение устности, которая стала доминирующей формой не только освоения, воспроизведения, но и передачи певческой практики.

На современном этапе ситуация не изменилась: в церковной практике песнопения в основном осваиваются изустно, непосредственно от «носителей». Применение нотированных образцов имеет место в редких случаях, но даже тогда практика существуют чаще в смешанном – устно-письменном – формате: напевы, когда-то разученные по нотам, поются певчими наизусть. Нередка ситуация использования нотных записей певчими, не владеющими музыкальной грамотой. Воспринимая нотный стан не как точную инструкцию, а как зрительную опору, они считывают с него общее направление мелодии. Таким образом, ноты служат для них графической схемой-подсказкой, напоминающей звуковысотные контуры уже известного напева.

Существенное влияние на траекторию развития православного пения тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья имеет деятельность духовных учебных заведений, функционирующих на рассматриваемой территории. Кадровое обеспечение волжско-камских приходов на современном этапе реализуется Казанской, Саратовской, Нижегородской, Саранской, Самарской духовными семинариями, Вятским, Нижегородским женским, Чебоксарским духовными училищами. Выпускники этих учебных заведений – молодые священно- и церковнослужители, регенты, приступая к богослужебной практике (в особенности в только что открывшихся приходах, где необходимо возрождать или даже заново формировать церковную культуру), становятся главными ретрансляторами ее певческой составляющей. При этом они ожидаемо придерживаются тех представлений о церковном пении, которые были привиты им в период обучения и обусловлены опорой на зафиксированное в нотах, «правильное» богослужебное пение.

В современный век информационных технологий появляются и другие способы освоения певческого материала – в частности, через изучение аудио-

и видеозаписей с пением на церковнославянском языке, широко представленных на просторах сети «Интернет». Распространенным является вслушивание и певческое копирование музыкального компонента записей с последующим соединением выученной мелодии с богослужебными текстами на родных языках. Если охватить взором всю историю развития национальных практик церковного пения волжско-камских народов, вырисовывается движение от «цифири» (дореволюционные цифирные сборники) к «цифре» (современные цифровые форматы хранения информации). Этот путь, с одной стороны, открывает новые горизонты для пополнения приходского певческого репертуара, с другой – может привести к потере традиций передачи певческого опыта от регента или более опытных певчих, а значит, – и утрате самобытных местных напевов.

Многоканальность притока церковно-певческой информации, отмеченная на современном этапе, рождает парадоксальные сочетания – синодальных богослужебных книг и интернет-ресурсов, проникших и в эту, казалось бы, далекую от цифровых коммуникаций, область. Этим определяется специфика существования богослужебного пения – явления, при всей своей каноничности, обладающего свойством изменчивости, подвижности. Сочетание признаков устной и письменной культур в современных их проявлениях детерминирует действие двух диаметрально противоположных тенденций – сохранения местных певческих традиций и движения к стилистическому единообразию.

3.4 Церковное пение в национальных приходах: вопросы стиля[446]

3.4.1 О певческом репертуаре

Состав интонируемых на богослужениях текстов регламентирован церковным Уставом, поэтому перечень используемых певческих жанров, порядок их звучания одинаковы для всех храмов. Местные особенности церковно-певческой практики могут проявляться в интонационно-стилистических характеристиках песнопений, в частности, в подборе используемых напевов.

Церковные песнопения в литургической и научной традиции классифицируются по двум основным параметрам: изменяемости вербального текста и принадлежности напева к системе осмогласия[447]. Категория

---

[446] Материал раздела отражен в публикациях автора: *Гумерова А. Т.* Церковные песнопения татар-кряшен в этнокультурном контексте Среднего Поволжья // Казанская государственная консерватория: 65 лет творческого пути: материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, Казань, 1–3 октября 2010 г. Казань: Казан. гос. консерватория, 2011. С. 263–272; *Гумерова А. Т.* Духовная музыка кряшен и чувашей в контексте межкультурных коммуникаций // Музыка как национальный мир искусства: материалы Международной научной конференции / Сост. и отв. ред. Е. В. Порфирьева. Казань: Казан. гос. консерватория, 2015. С. 254–261; *Гумерова А. Т.* Духовно-певческая практика кряшен. Казань: Казан. гос. консерватория; 2015. 260 с.; *Гумерова А. Т.* О ладоинтонационных метаморфозах в церковном пении молькеевских кряшен // Кряшенское историческое обозрение. 2015. № 1. С. 162–173; *Гумерова А. Т.* Православные песнопения в традиции кукморских кряшен: ладомелодические особенности // Музыковедение. 2017. № 12. С. 34–42; *Гумерова А. Т.* О церковном пении восточно-закамских кряшен // Кряшенское историческое обозрение 2018. № 1. С. 114–126; *Гумерова А. Т.* Об ангемитонике в церковном пении татар-кряшен // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2019. № 33. С. 145–150; *Гумерова А. Т.* О православном пении кряшен Тюлячинского района Республики Татарстан (по материалам музыкально-этнографической конференции) // Музыковедение. 2021. № 6. С. 12–19; *Гумерова А. Т.* Православный ритуал в мусульманском окружении: к вопросу о церковном пении татар-кряшен // Музыка в тюрко-мусульманском мире: светское и религиозное: материалы Международной научной конференции, Казань, 14–16 ноября 2018 г. Казань: Казан. гос. консерватория, 2022. С. 254–262.

[447] См.: *Перелешина В. Ю.* Древнерусские песнопения книги Обиход в литургическом контексте: типология и структура: на материале рукописей Антониево-Сийского

изменяемости-неизменяемости делит молитвословия на две группы: неизменяемые – звучащие на каждой службе суточного круга, которые, как наиболее стабильная часть чинопоследования, составляют структурную основу богослужения (антифоны изобразительны на Литургии, «Свете тихий», «Ныне отпущаеши», «Воскресение Христово», «Достойно есть». «Херувимская» и др.), и изменяемые – исполняемые в определенное время, с учетом подвижных дневного, седмичного и годового богослужебного кругов (тропари, стихиры, кондаки, ирмосы канона и др.).

Особенности певческой реализации молитвенных текстов отражаются в принадлежности песнопений к типу гласовых или внегласовых[448]. Музыкальная составляющая песнопений первой группы определяется осмогласием, в современном понимании представляющим «совокупность напевов-моделей для исполнения многочисленных богослужебных текстов»[449], которые содержатся в таких книгах, как Октоих, Минея, Триодь постная и Триодь цветная. Напевы восьми гласов закреплены за жанрами богослужебной музыки, поясняющими главный смысл церковных праздников: тропари, стихиры, кондаки, ирмосы канона, прокимны. Их словесные тексты и музыкальное оформление меняются ежедневно, на каждой службе[450].

Большинство неизменяемых песнопений, составляющих по вербальному содержанию стабильный каркас любого чинопоследования, в современной российской церковно-певческой практике относится к внегласовым. Они имеют множество вариантов музыкального воплощения,

---

монастыря. С. 17–18.; *Потемкина Н. А.* Проблемы изучения полного круга песнопений современного церковного обихода: на примере московской традиции. С. 71–78.

[448] Таким образом, с учетом всех вариантов дифференциации полный перечень богослужебных песнопений можно разделить на четыре группы: изменяемые гласовые, изменяемые внегласовые, неизменяемые гласовые, неизменяемые внегласовые (См.: *Потемкина Н. А.* Проблемы изучения полного круга песнопений современного церковного обихода: на примере московской традиции. С. 76–77). Из них самые многочисленные – изменяемые гласовые и неизменяемые внегласовые, в связи с чем в современной практике зачастую гласовые идентифицируют с изменяемыми, внегласовые с неизменяемыми.

[449] *Гиливеря В. Е.* Осмогласие как интонационная система современного православного богослужения. С. 8.

[450] Подробному рассмотрению гласового пения будет посвящен раздел 3.4.2.

начиная от простых одноголосных обиходных напевов, заканчивая сложными по фактуре и музыкальному языку образцами композиторской музыки. Их выбор регулируется церковными служителями каждого отдельно взятого прихода. Из этого следует, что при исследовании богослужебного певческого репертуара, отдельное внимание необходимо уделить именно этой группе песнопений.

С целью анализа певческого репертуара, используемого в национальных приходах Волго-Камья, нами были осуществлены звукозаписи богослужений в ряде храмов Татарстана, Марий Эл, Чувашии, Удмуртии, проведены беседы с певчими и регентами, изучены клиросные нотные библиотеки. Сопоставление и анализ полученных данных (см. таблицы с песнопениями Всенощного бдения и Божественной Литургии в Приложении II) позволили определить, что в большинстве обследованных храмов используется схожий перечень обиходных песнопений.

Обиходными в исследовательской литературе принято определять напевы, принадлежащие «каноническим распевам – знаменному, киевскому, греческому, болгарскому, а также местным напевам, в число которых входят и монастырские»[451]. В приведенных таблицах часто встречается обозначение «обычный напев», имеющее также широкое бытование в современной клиросной практике. Согласно мнению исследователей, происхождение обычного напева (по И. А. Гарднеру – распева) связано с его интонационной связью с каноническими распевами и их местными интерпретациями; стилистически песнопения этой группы характеризуются достаточным простым ритмоинтонационным строем[452].

---

[451] *Потемкина Н. А.* Проблемы изучения полного круга песнопений современного церковного обихода: на примере московской традиции. С. 4.

[452] К примеру, см. об этом: *Николаев Б.* Знаменный распев и крюковая нотация как основа русского православного церковного пения. Опыт исследования мелодики и нотации русского православного церковного пения со стороны церковно-богослужебной. М.: Научная книга, 1995. С. 153–156; *Гарднер И. А.* Богослужебное пение Русской Православной Церкви: Сущность. Система. История. Нью-Йорк: Тип. прав. Иова Почаевского, 1978. Т. 1. С. 120–121.

При определении принадлежности песнопений к тому или иному распеву или напеву мы ориентировались на названия, используемые самими регентами и певчими, на предписания, зафиксированные в используемых в храмах рукописных и печатных нотных источниках, на богослужебные певческие книги. Наименования распевов, приведенные в таблице, нужно считать достаточно условными, так как они могут отличаться в разных источниках или устной практике клиросов[453]. Необходимо также учитывать, что устный способ передачи информации в живой певческой практике приводит к неизбежному обновлению музыкальных текстов. Поэтому приведенные названия распевов указывают не на конкретную мелодию, а, скорее, атрибутируют определенную интонационную модель-схему, лежащую в основе устных версий песнопений[454].

Как показывает содержание таблиц, певческий репертуар отдельных клиросных коллективов отличается большим разнообразием, возможностью обновлять музыкальное оформление служб в допустимых пределах, исполняя разные с точки зрения музыкального решения образцы одного и того же неизменяемого песнопения. Бóльшей вариативностью музыкальных решений отмечены «Слава в вышних Богу», «Хвалите имя Господне» из Всенощного бдения, разные виды ектений, «Благослови, душе моя, Господа», «Хвали, душе моя, Господа», «Трисвятое», «Милость мира», «Достойно есть» из Литургии. В ряде сельских храмов (например, в с. Помары Волжского района, с. Емелево Горномарийского района РМЭ, с. Нырья Кукморского района, с. Аккиреево

[453] Такого рода смешение характерно не только для собственно певческой практики, оно фиксируется и в богослужебных книгах. К примеру, случаи разного наименования конкретных песнопений в изданиях Московской Патриархии приведены в работе Гиливеря (*Гиливеря В. Е.* Осмогласие как интонационная система современного православного богослужения. С. 142–143). К этому вопросу в своих исследованиях также обращаются Б. Б. Николаев, А. Пенчук (*Николаев Б.* Знаменный распев и крюковая нотация как основа русского православного церковного пения; *Пенчук А.* Очерк истории русского церковного пения // О церковном пении: сб. ст. / Сост. О. Лада. М.: Лодья, 2001. С. 62–81).

[454] В рамках данной работы мы не ставим задачу оценки точности воспроизведения исходных знаменных, греческих, киевских, болгарских и других распевов. Думается, этот важный вопрос может стать темой отдельного исследования.

Черемшанского района РТ), круг исполняемых песнопений носит постоянный характер, так как пожилые певчие, не владеющие нотной грамотой, поют по памяти тот репертуар, который когда-то освоили.

Неизменяемые песнопения в богослужебной практике народов Волго-Камья в подавляющем большинстве представлены обиходными образцами, интонационную основу которых, наряду с традиционными распевами, составляют мелодии Зосимовой, Оптиной пустыни, Киево-Печерской, Почаевской, Троице-Сергиевой Лавр, Соловецкого и Валаамского монастырей.

Также в небольшом количестве используются авторские сочинения, близкие по своей стилистике обиходному пению. Они, как правило, входят в репертуар клироса, в составе которого есть регент и/или певчие, владеющие нотной грамотой и имеющие какой-либо опыт музыкально-исполнительской деятельности (к примеру, пение в вокальном ансамбле или хоре, обучение в музыкальной школе). Характерным является использование авторских сочинений Д. Аллеманова, А. Архангельского, Д. Бортнянского, С. Смоленского, А. Кастальского, М. Строкина, А. Шишкина, архим. Феофана, иером. Нафанаила, свящ. Д. Арзуманова и др.

В каждом храме мы обнаруживаем свою репертуарную «политику», зависящую, как правило, от личных предпочтений церковнослужителей. Определяющую роль при выстраивании музыкального ряда богослужений играет, прежде всего, местный священник. Настоятели, уделяющие большое внимание певческой стороне богослужений, приветствуют разнообразие репертуара. К примеру, священник удмуртского прихода г. Ижевска о. Павел, имеющий музыкальное образование (выпускник Ижевского музыкального колледжа), предоставляет свободу в выборе песнопений регенту и певчим, оказывая доверие их опыту и профессионализму. Певчие-профессиональные музыканты сами перекладывают песнопения на удмуртский язык, разучивают с клирошанами-любителями новые сочинения. В репертуаре коллектива этого прихода присутствует немало композиторской музыки, звучащей с удмуртскими текстами, – «Милость мира» А. Архангельского, «Во Царствии

твоем» А. Гречанинова, «Благослови, душе моя, Господа» в изложении архимандрита Матфея, «Во Царствии Твоем» в обработке диакона П. Звоника, «Богородице Дево» В. Ковальджи, «Свете тихий» Н. Валяева, «Херувимская песнь» А. Соловьева и др. При такой «творческой свободе» музыка перестает быть сугубо обслуживающей ритуальную часть богослужения составляющей, а воспринимается в том числе как эстетическое явление, служащее чувственно-эмоциональной поддержкой церковного ритуала. Отметим, что певческое владение большим количеством версий одного и того же песнопения является и показателем открытости участников клира конкретного храма к обновлению репертуара, в то время как исполнение ограниченного круга песнопений указывает на консервативность прихода с этой точки зрения.

Отдельную группу богослужебного репертуара составляют «неуставные» песнопения, используемые на Литургии как запричастное пение (во время причащения священнослужителей в алтаре, перед причащением прихожан, после пения запричастного стиха). В этот момент службы могут исполняться «композиции на богослужебные тексты», которые «не предусмотрены Уставом, но допущены высшими церковными властями для исполнения их в храме»[455], канонические песнопения, соответствующие дню церковного календаря, псалмы, духовные песни, колядки. Основополагающим критерием выбора в данном случае становится «соответствие теме богослужения» и его «музыкально-эмоциональному строю»[456]. В практике охваченных нами приходов чаще всего в этот момент повторяются тропарь или светилен данного дня, поются песнопения или песни, посвященные Богородице (в их числе – «Радуйся, Радосте наша», «Радуйся, благая Вратарнице», «Предстательство христиан непостыдное», «Богородице Дево», «Под Твою милость», «Царица моя преблагая»), или «Иисусова молитва».

В целом, анализ перечня используемых в национальных приходах Волго-Камской географической зоны песнопений показывает преобладание напевов

---

[455] *Гарднер И. А.* Богослужебное пение Русской Православной Церкви. Т. 1. С. 123.
[456] *Карпов Ю. С.* Современная регентская практика: хормейстерский аспект. С. 102.

церковного обихода. Это придает музыкальному обрамлению службы стилистическое единство, благодаря чему священный ритуал воспринимается цельно, как неразрывное сакральное действо. По утверждению Н. С. Гуляницкой, именно обиходное пение является «хранителем “стилистического кода”, своеобразного “этикета”, по которому безошибочно узнается это [церковно-певческое. – *А. Г.*] искусство»[457]. В этом отношении национальные приходы Волго-Камья занимают особое положение. Их практика отличается как от общероссийской богослужебной культуры, так и от местной русской певческой традиции, характеризующихся «эклектизмом репертуара»[458]. Как отмечает Ю. Карпов, в русских храмах г. Казани «в течение одного богослужения можно услышать песнопения различных авторов и относящиеся к различным музыкальным стилям»[459], создающие в музыкальном ряде чинопоследований «причудливый стилистический коллаж»[460].

Эти две разные репертуарные ситуации являются исторически обусловленными. Русское богослужебное пение «изначально складывалось как практика единовременного существования различных направлений, открытая для внедрения новых интонационных идей»[461]. Это привело к утверждению принципа вариантности и, в конечном счете, к расцвету концертных форм. В отличие от этого, молодые певческие традиции волжско-камских тюркских и финно-угорских народов были ограничены в своем развитии, усвоив лишь тот стилистический пласт (простое обиходное пение), который транслировался православными миссионерами. На протяжении более

---

[457] *Гуляницкая Н. С.* Русское гармоническое пение (XIX век). С. 109.

[458] См. об этом: *Хватова С. И.* Современный богослужебный репертуар // Чтения памяти С. В. Смоленского: хоровое искусство в XIX – XXI вв.: тенденции и перспективы: материалы Международной научной конференции, Казань, 23–25 октября 2012 г. / Сост. и науч. ред. Е. В. Порфирьева. Казань: Казан. гос. консерватория, 2013. С. 66–76; *Карпов Ю. С.* Эклектизм клиросного репертуара: история и современность // Регентское дело. 2005. № 9. С. 15–20.

[459] *Карпов Ю. С.* Современная регентская практика: хормейстерский аспект. С. 102.

[460] Там же. С. 103.

[461] Там же. С. 105.

130 лет своей истории церковно-певческая практика местного христианизированного населения не испытала существенного обновления с точки зрения репертуара. «Простое» пение было актуальным на начальном этапе внедрения православия, когда перед певчими-школьниками стояла задача освоения новой для них хоровой практики и запоминания в короткие сроки полного круга богослужебных песнопений, и вполне естественно для ситуации сегодняшнего дня, разворачивающейся преимущественно в сельской приходской любительской среде. Но усвоение напевов в устной форме приводило к разной степени варьирования, интонирование молитвословий становилось живым исполнительским актом (а не застывшим, письменно зафиксированным текстом). Будучи основанной на одних и тех же напевах, оно менялось в ходе передачи певческого опыта, в той или иной степени «обрастало» местными стилистическими признаками.

В связи с этим, для изучения живой православно-певческой практики актуальными становятся методы исследования, характерные для этномузыковедения: 1) аудиофиксация песнопений от непосредственных носителей певческой традиции и последующая нотировка напевов; 2) анализ зафиксированных устных вариантов песнопений, сравнение их с письменными церковно-певческими источниками; 3) исследование местной певческой традиции посредством знакомства с опубликованными и рукописными источниками, бесед с носителями – со священнослужителями, певчими, прихожанами.

На основе имеющихся в нашем распоряжении образцов церковного пения кряшен, удмуртов, марийцев, чувашей рассмотрим какова степень музыкально-стилистической вариативности православных напевов в современной богослужебной практике, каковы механизмы обновления их звуковысотного строя. Полученные результаты позволят определить свойства региональной певческой практики, отражающие общероссийскую и местную стилистику.

3.4.2 Гласовое пение как синтез региональных певческих традиций

Пение на глас, согласно наблюдениям исследователей современного церковно-певческого искусства России, представляет собой наиболее монолитную по стилю часть богослужебного пения[462]. Стилистическое единство данного пласта церковной музыки достигается его опорой на интонационность традиционных распевов – знаменного, киевского, греческого, болгарского, напевов местного происхождения.

В то же время, гласовое пение, будучи во многом искусством устной традиции, рассматривается как «совокупность различающихся между собой региональных певческих практик»[463]. С годами в каждом отдельно взятом приходе возникают местные варианты напевов, которые расходятся с каноническими образцами, зафиксированными в нотированных богослужебных книгах; но именно они для каждой общины становятся родными, «своими», бережно хранятся, передаваясь изустно от поколения к поколению.

Для исследования этой области богослужебно-певческой практики тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья нами были сделаны аудиозаписи гласовых песнопений, исполняемых клиросами разных национальных приходов. Материалом анализа стали напевы конкретного жанра, а именно воскресных тропарей, в том виде, в каком они сохранились и исполняются в богослужебной практике охваченных нами церковных общин. При выборе данной группы песнопений учитывались такие факторы, как частота их звучания в богослужении и, вытекающая отсюда, степень владения

---

[462] На это в своих исследованиях указывают *В. Е. Гиливеря* (Осмогласие как интонационная система современного православного), *С. И. Хватова* (Традиция пения на глас в русской православной церкви новейшего периода // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. 2011. №2. С. 170–175).

[463] *Укурчинов А. А.* Методы изучения гласового обихода XIX – XX вв.: историография или этномузыкология? С. 352.

певчих музыкальным материалом. К примеру, в ряде сельских приходов певчие затруднялись спеть стихиры и ирмосы всех гласов, объясняя это тем, что хорошо знают музыкальный ряд только основного чинопоследования – Божественной Литургии, которое наиболее стабильно совершается в сельской местности. Остальные виды служб, во время которых поются гласовые песнопения других жанров, проходят или с участием приезжих певчих, или, с редукцией музыкальной части богослужения – когда тексты, подчиненные осмогласию, вместо интонирования читаются. Фиксируются и случаи нарушения Устава: к примеру, в церкви с. Акулево Чебоксарского МО ЧР при пении стихир и тропарей используется один и тот же перечень напевов.

Воскресные тропари, как и остальная часть изменяемых песнопений, в исследуемой нами традиции интонируются сугубо в устной форме, с опорой на ненотированные текстовые источники, в которых особыми знаками сделана разметка синтаксических членений текста. Музыкальный материал певчими воспроизводится полностью по памяти. Фактура совместного пения в основном представлена унисоном или движением параллельными терциями, то есть реализует монодический принцип организации музыкальной ткани. В подавляющем большинстве храмов гласовые песнопения исполняются на церковнославянском языке, реже – в условиях двуязычия[464]. Поэтому при анализе гласов, с целью сравнения музыкальных образцов с идентичными вербальными текстами, мы опираемся в основном на церковнославянское пение, бытующее повсеместно[465].

Для выявления местных особенностей богослужебного пения необходимо было сравнить осуществленные нами нотировки гласовых песнопений с нотными образцами, зафиксированными в богослужебных и

[464] К примеру, пение гласовых песнопений на церковнославянском и родных языках прихожан зафиксировано в Тихвинской церкви г. Казани, в с. Старое Ильмово Черемшанского района РТ, в с. Арино Моркинского района РМЭ, в с. Лащ-Таяба Яльчикского МО ЧР.

[465] Исключением является гласовое пение на родных языках приходов с. Акулево Чебоксарского МО ЧР (чувашский язык), г. Ижевска УР (удмуртский язык), г. Казани РТ (татарский язык).

церковно-певческих книгах. Для этого мы обратились к нотному приложению Октоиха, в котором приведены напевы стихир, тропарей, ирмосов всех гласов в одноголосном изложении[466], к современным нотным сборникам, используемым в певческой практике. Особое внимание было уделено изданиям, репрезентирующим две школы обиходного пения – московскую[467] и петербургскую[468], являющихся в российском церковно-певческом пространстве ведущими и имеющими большое влияние на другие регионы[469].

3.4.2.1 Осмогласие в национальных приходах Среднего Поволжья: соотношение письменных и устных образцов

Сравнение устных версий воскресных тропарей, бытующих в национальных приходах республик Татарстан, Марий-Эл, Чувашия, с

---

[466] Октоих, сиречь Осмогласник: [в 2-х томах]. М.: Московская Патриархия, 1981. Т. 3: Приложение. 1981. 208 с.

[467] Пособие по изучению Осмогласия современной московской традиции / Авт.-сост. Е. Кустовский, Н. Потемкина (Изд. 3-е испр. и доп.). М.: Московские Православные регентские курсы при храме Трех Святителей на Кулишках, 2016. 76 с.

[468] Обиход нотного церковного пения при высочайшем дворе употребляемый / Пересмотр. испр. и доп. под рук. Н. Бахметева. Ч. 2. СПб.: Литография Г. Шмидт, 1869. 213 с.

[469] Московское гласовое пение опиралось на так называемый «Обиход киевского распева» (См. об этом: *Матвеев Н. В.* Хоровое пение: учебное пособие по хороведению. М.: Издательство Братства во имя св. князя Александра Невского, 1998. С. 150), в котором все стихирные напевы принадлежат к сокращенному киевскому распеву, в других жанрах представлены также греческий и малый знаменный распевы. Круг этих напевов был собран Обществом любителей церковного пения и издан в 1881–1915 гг. в нескольких выпусках с общим названием «Круг церковных песнопений обычного напева Московской епархии» (См. об этом: Пособие по изучению Осмогласия современной московской традиции. С. 2).

Петербургская церковно-певческая традиция связана с деятельностью Придворной певческой капеллы. Песнопения осмогласия, характерные для данной школы, были зафиксированы в «Гармонизации церковного круга», созданной А. Ф. Львовым (1849) и изданной под редакцией Н. И. Бахметьева в 1869 г. Гласовые напевы двух столичных певческих традиций – московской и петербургской – во многом схожи, расхождения отмечаются в напевах стихир 2-го гласа, тропарей 6-го и 7-го гласов (См. об этом: *Филатова В. Е.* Особенности гласового пения в Сибири (на примере певческой традиции г. Новосибирска) // Сохранение и развитие традиций отечественной музыкальной культуры. Чебоксары: Чувашский государственный институт культуры и искусств, 2022. С. 127–131).

образцами из нотированных богослужебных книг показало, что на гласовое пение поволжского региона оказало влияние московская певческая традиция. Большинство записанных нами образцов современного пения на глас опираются на характерные для столичной школы тропарные напевы, которые принято атрибутировать как принадлежащие к «сокращенному греческому» (1, 3, 4, 7, 8 гласы) и «сокращенному киевскому» (2, 6 гласы) распевам[470]. Сохраняется и традиция пения некоторых тропарей стихирными напевами, в частности, 2-го, 5-го, 6-го гласов. Важно отметить, что в дореволюционных церковно-певческих сборниках, подготовленных миссионерами для христианизированных народов Поволжья, зафиксирован тот же набор тропарных мелодий, что подтверждает стилистическую общность этого пласта

---

[470] См.: Азбука осмогласия. Вып. 2: Тропари. Ирмосы: учебное пособие. М.: ПСТГУ, 2025. С. 5–16; *Гиливеря В. Е.* Осмогласие как интонационная система современного православного богослужения. С. 89–115; *Матвеев Н. В.* Хоровое пение: учебное пособие по хороведению; *Старостина Т. С.* Музыкально-теоретические проблемы изучения русского обиходного многоголосия // Вестник Санкт-Петербургского университета. Искусствоведение. 2019. Т. 9. Вып. 1. С. 46–78.

Следует, однако, отметить, что вопрос атрибуции гласовых напевов с точки зрения принадлежности их к какому-либо традиционному распеву в настоящее время представляется затруднительным. Связано это с тем, что в разных источниках одни и те же мелодические модели именуются разными названиями. Сопоставление содержания разных изданий с этой точки зрения позволяет исследователю современного гласового пения В. Е. Гиливеря прийти к выводу, что «абсолютной точности надписаний нет ни в одном из осмогласных распевов: болгарский подменяется греческим и киевским, греческий – малым знаменным, киевский – греческим» (*Гиливеря В. Е.* Осмогласие как интонационная система современного православного богослужения. С. 143), «подобные надписания не столько облегчают исследование осмогласия, сколько затрудняют его, поскольку, эти наименования достаточно условны» (*Гиливеря В. Е.* Гласовое пение Русской Православной Церкви на современном этапе: к постановке проблемы // Музыка и ритуал: структура, семантика, специфика: материалы международной научной конференции. Новосибирск: Новосибирская гос. консерватория, 2004. С. 476). Этим обусловлено и то, что в большом количестве современных изданий варианты напевов даются без названий. К примеру, авторы пособия «Азбука осмогласия», предназначенного для обучения регентов, специально оговаривают этот вопрос: «Принятое в большинстве изданий отнесение напевов стихир и тропарей соответственно к сокращенному киевскому и греческому распевам в ряде случаев требуют уточнения. Поэтому в нашем издании основные <…> варианты напевов оставлены без названий» (Азбука осмогласия. Вып. 1: Стихиры. С. 4).

В. Е. Гиливеря также отмечает, что все «напевы современного осмогласия сходны по мелодической, ритмической и структурной организации» (*Гиливеря В. Е.* Осмогласие как интонационная система современного православного богослужения. С. 147). Именно эта «стилистическая общность», по мнению исследователя, приводит к часто встречающейся подмене наименований распевов.

богослужебного пения поволжских тюрков и финно-угров с московской практикой на протяжении всей его истории.

Аналитическое рассмотрение зафиксированных в национальных приходах образцов тропарей позволяет выделить гласовые напевы, характеризующиеся наибольшей идентичностью их мелодического образа. Звуковысотной устойчивостью, в частности, отмечены простые с точки зрения интонационной организации тропари 4-го и 6-го гласов.

Тропарь «Ангельские Силы на гробе Твоем» (6-й глас) в письменных образцах включает три рядовые и заключительную строки, интонационно реализующие идею постепенного восхождения с последующим возвратом к начальной высоте[471]. Полностью совпадают с письменными источниками устные варианты песнопения, зафиксированные в кряшенском приходе г. Казани (*пример 20е*), в чувашских приходах г. Чебоксары (*пример 11д*), с. Акулево Чебоксарского МО ЧР (*пример 12е*), в марийских приходах Волжского (*пример 14е*), Звениговского (*пример 15е*), Горномарийского (*пример 16е*), Моркинского (*пример 13е*) районов РМЭ. Варианты этого тропаря, которые поются в других церквях, имеют незначительные расхождения в отдельных мелодических оборотах (*примеры 9г, 17е, 19е*).

Чуть меньшее количество полностью совпадающих по звуковысотности мелодических вариантов характерно для тропаря 4-го гласа «Светлую Воскресения проповедь». В частности, наибольшей стилистической цельностью отмечена практика марийских приходов, в большинстве которых воспроизводится «книжный» образец напева (*примеры 13г, 14г, 16г, 17г, 18г*).

Представляется возможным также выделение песнопений, отмеченных большей подверженностью к звуковысотному обновлению. Это тропари 1-го и 7-го гласов. Достаточно развитый мелодический рисунок тропаря 1-го гласа («Камени запечатану от иудей»), разворачивающийся в диапазоне кварты, рождает разные интерпретации. В письменном варианте тропарь включает две

[471] Нотный образец см.: Пособие по изучению Осмогласия современной московской традиции. С. 53–54.

попеременно чередующиеся строки, мелодический контур которых образует интонационную вогнутую «дугу»[472]. Большей мелодической вариантностью в современной богослужебной практике отмечена первая строка. Зафиксированные интонационные расхождения можно обобщить следующими приемами: схематизация напева, приводящая к подчеркнутому в начале строки восходящему скачку на кварту (*примеры 9а, 11а, 12а, 19а*), смягчение поступенного восхождения в пределах кварты с помощью введения опевающих интонаций (*пример 10а*). Певчими с. Емелево Горномарийского района РМЭ текст тропаря 1-го гласа был распет на напев, принадлежащий к 6-му гласу (*пример 17а*).

Воскресный тропарь 7-го гласа («Разрушил еси Крестом Твою смерть») сокращенного греческого распева включает две чередующиеся строки. Интонационно он достаточно подвижен: в первой строке реализуется симметричная попевка (поступенное нисхождение с обратным восхождением в объеме кварты), во второй – более сдержанной по интонационности – строке закрепляются новые мелодические вершины, «достраивающие» амбитус напева в пределах сексты[473]. В устных мелодических версиях тропаря фиксируется, с одной стороны, уменьшение диапазона напева посредством «спуска» второй строки на терцию ниже, с другой – мелодическое обогащение первой строки, когда вместо речитации на начальном тоне *h*, интонируется поступенное восхождение в объеме терции с последующим нисхождением к начальному звуку. В песнопениях может присутствовать обновление только второй строки (*примеры 10ж, 12ж*) или же одновременно обеих структурных составляющих (*примеры 13ж, 14ж, 16ж, 18ж, 19ж*). Полное совпадение музыкального текста с московским вариантом тропаря обнаружено только в двух приходах (*примеры 18ж, 20ж*).

---

[472] Нотный образец см.: Пособие по изучению Осмогласия современной московской традиции. С. 13.

[473] Нотный образец см.: Там же. С. 62.

Заслуживает отдельного внимания структурная организация гласовых песнопений. Наименьшей композиционной единицей в них является строка – «звуковысотная формула, обладающая способностью гибко приспосабливаться к любым условиям вербального текста: масштабу, распределению ударных и неударных слогов и т. п.»[474]. В каждом гласе заложен определенный «принцип правильного чередования мелодических строк»[475], образующий общую архитектонику песнопения. Таким образом, определяющим для музыкальной композиции каждого тропаря является структура вербального компонента, которая также в современной певческой практике может испытывать влияние исполнительской интерпретации. Согласно нашим наблюдениям, певчие нередко меняют синтаксическое членение текста молитвы, что приводит к изменениям и ее музыкального воплощения. Рассмотрим реализацию данного механизма на примере тропаря 3-го гласа «Да веселятся Небесная». Согласно богослужебным книгам, текст песнопения включает восемь структурных единиц:

Да веселятся небесная, / да радуются земная, / яко сотвори державу / мышцею Своею Господь, / попра смертию смерть, / первенец мертвых бысть; / из чрева адова избави нас, / и подаде мирови велию милость.

Музыкальный текст состоит из трех рядовых и заключительной строк[476], в результате чередования которых общая схема песнопения выстраивается следующим образом: 1 3 1 2 3 1 2 закл.

В исследуемых нами певческих практиках фиксируется объедение ряда строк текста молитвы, в результате чего меняется соотношение текстовых и музыкальных строк, уменьшается их общее количество (*примеры 14в, 17в*). Наибольшее сокращение зафиксировано в образце, записанном в исполнении певчих с. Владимирское Горномарийского района РМЭ: в результате слияния

---

[474] *Гиливеря В. Е.* Осмогласие как интонационная система современного православного богослужения. С. 67.

[475] *Гарднер И. А.* Богослужебное пение Русской Православной Церкви. Т. 1. С. 32.

[476] См.: Пособие по изучению Осмогласия современной московской традиции. С. 30.

третьей и четвертой, седьмой и восьмой строк вербального текста, музыкальная структура тропаря выглядит по-новому: 1 3 1 2 3 закл.

Возможна и обратная ситуация, когда текст делится на большее количество строк, что приводит к расширению музыкального содержания. К примеру, в тропаре 6-го гласа, бытующем в чувашском приходе с. Аккиреево Черемшанского района РТ (*пример 9г*), вместо семи строк обнаруживается восемь:

Ангельския силы на гробе Твоем, / и стрегущии омертвеша, / и стояше Мария во гробе, / ищущи Пречистаго Тела Твоего. / Пленил еси ад, не искусився от него; / сретил еси Деву, ‖ даруяй живот. / Воскресый из мертвых. Господи, слава Тебе.

Структура музыкального текста:

Было: 1 2 3 1 2 3 закл.

Стало: 1 2 3 1 2 3 1 закл.

Проявлением структурного упрощения тропарей можно считать отсутствие заключительной строки, вместо которой интонируется очередная рядовая строка гласовой модели (*примеры 9б, 11в, 12в, 17в*).

Отдельного внимания требуют особенности временно́й организации тропарей. Вопросы ритмического строя гласовых напевов, составляющих основу православного богослужения, до настоящего времени не получили достаточного освещения в музыковедческой литературе. К числу авторов, наиболее обстоятельно раскрывших этот вопрос на примере современного осмогласия, следует отнести В. Е. Гиливеря[477]. Согласно предложенной ею теории, долготная структура гласовых напевов определяется чередованием стабильных ритмоформул, свободно переходящих из одного напева в другой и имеющих разную звуковысотную реализацию. Исследователь, учитывая соотношение долгих длительностей с акцентной структурой строки, выделяет

[477] *Гиливеря В. Е.* Осмогласие как интонационная система современного православного богослужения. С. 31–62.

три типа слогоритмических формул, ограниченных объемами одной тексто-музыкальной строки (РТ 1, РТ 2, формулы третьего типа представлены тремя вариантами – РТ 3.1., 3.2., 3.3.)[478]. Анализ ритмической организации зафиксированных нами устных версий тропарных напевов восьми гласов показал, что данные долготные структуры играют определяющую роль и в исследуемой нами певческой традиции. Опираясь на методику Гиливеря, мы выявили перечень слогоритмических формул, характерных для гласового пения национальных приходов Среднего Поволжья (см. Приложение IV, схема 2). Ритмические схемы тропарных напевов всех восьми гласов являет собой результат разных вариантов комбинирования этих ритмоформул. Бóльшая часть образцов, представляющих один глас, объединены единой схемой чередования одних и тех же ритмоформул.

В практике ряда храмов фиксируется ритмическое обновление некоторых тексто-музыкальных строк по сравнению с письменными образцами (абсолютно идентичными по временной организации в практике всех приходов являются только тропари 1-го и 8-го гласов). Вариантные изменения инспирированы чаще стремлением певчих к подчинению всех чередующихся строк песнопения формулам одного ритмического типа. В заключительных строках принцип моноформульного развертывания нарушается, тем самым акцентируется завершающая функция последней строки. Приведем несколько примеров (таблица 10):

Таблица 10

	Письменный вариант	Устные варианты
1-й глас	1 ⎪ 3.2 ⎪ 1 ⎪⎪3.2. ⎪⎪	1 ⎪ 1 ⎪ 1 ⎪⎪ 3.2. ⎪⎪ (*примеры 10а, 14а, 15а, 17а, 18а*)
3-й глас	3.1. ⎪ 1 ⎪3.1. ⎪⎪ 2 ⎪⎪	3.1. ⎪3.2. ⎪ 3.2. ⎪⎪ 2 ⎪⎪ (*примеры 10б, 14б, 15б, 16б, 17б, 18б, 19б*)

[478] Гиливеря В. Е. Осмогласие как интонационная система современного православного богослужения. С. 44–45.

5-й глас	1 ⎪ 3.2. ⎪ 1 ‖ 2 ‖	1 ⎪ 1 ⎪ 1 ‖ 2 ‖ (*примеры 11г, 16д*)
7-й глас	1 ⎪ 3.1 ‖2 ‖	3.1. ⎪ 3.1. ‖ 2 ‖ (*примеры 10ж, 18ж*)

Наибольшей распространенностью отличается РТ 1, принципиальным отличием которого является наличие долгой длительности в начале и в конце строки – на первый и последний ударные слоги. «Популярность» данной долготной структуры вызвана тем, что исполнители речитативное начало строк (характерное для структурных единиц, организованных по второму и третьему ритмическим типам) зачастую дополняют распевами на ударные слоги текста, что приводит к естественному обновлению их ритмических характеристик (см. пример обновления ритмической организации строки: Приложение III, схема 3). Строки, основанные на РТ 1, являются чаще начальными или серединными, в то время как РТ 2 больше характерен для заключительных строк; формулы РТ 3 используются в начальных или серединных строках. Таким образом, каждая ритмоформула выполняет определенные функции в структуре напевов, что подтверждает тезис о наличии общих закономерностей ритмической организации гласовых песнопений.

Ладовое строение современных гласовых мелодий оказывается напрямую связанным с ритмикой: долготы, совпадающие с ударными слогами вербального текста, играют роль опорных тонов, иерархия которых составляет модальную структуру напевов[479]. В целом, по данному параметру

[479] Исследователи предлагают разные методики ладового анализа монодийных обиходных напевов. Т. А. Старостина, основываясь на систему Ю. Н. Холопова (лад определяется по конечному тону, выделяются такие функции тонов, как начальный, господствующий, конечный (см.: *Холопов Ю. Н.* Гармония: Теоретический курс. СПб.; М.; Краснодар: Лань, 2003. С. 193–203.) и Н. Г. Денисова (приоритетными опорами лада являются звуки, на которые падают ударения словесного текста; связи с этим выделяются опора, совпадающая с первым текстовым ударением, – «иктовая» и опора, приходящаяся на последнее ударение, – «каденционная» (См.: *Денисов Н. Г.* Стрельниковский хор Костромской земли: Традиции старообрядческого церковного пения. М.: Прогресс–

рассмотренные нами тропарные песнопения с церковнославянскими текстами сохраняют ладовые особенности уставных монодийных напевов, достаточно обстоятельно исследованных с этой точки зрения в ряде исследовательских работ[480].

Зафиксировано нами и единичное количество гласовых образцов, в которых связи с письменным источником обнаруживаются достаточно опосредованно. Сравним два варианта тропаря 2-го гласа («Егда снизшел еси к смерти») – письменный из московского обихода[481] и устный, бытующий в марийском приходе с. Сидельниково Горномарийского района РМЭ (*пример 15б*). Их напевы обнаруживают общий принцип построения, включающий три рядовые строки и заключительную: 1 2 3 2 закл. Однако интонационное решение строк напевов отличается. В марийской версии фиксируется идея постепенного восхождения от первой строки к третьей, отсутствующая в уставной мелодии; в результате меняется и модальная структура напева, и его диапазон (звукоряд *fis-g-a-h*, заключительный тон *g* в письменьном образце; звукоряд *fis-g-a-h-c-d*, заключительный тон *a* в устном варианте). Сидельниковская мелодия 2-го гласа, «обогащенная» дополнительными внутрислоговыми распевами, отличается выразительностью, интонационной подвижностью. Связей этого образца с какими-либо уставными распевами нам

Традиция, 2005. С. 249–352.), выделяет четыре функции опорных тонов: «иктовое ударение», «каденционное ударение», «тон речитации», «конечный тон» (См.: *Старостина Т. А.* Об особенностях обиходной гармонии (на примере стихирных напевов московской традиции) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 5: Вопросы истории и теории христианского искусства. 2016. № 4 (24). С. 135–165; *Старостина Т. А.* О модальной организации гласовых напевов Русской Православной Церкви // Ученые записки Российской академии музыки им. Гнесиных. 2018. № 4 (27). С. 4–15; *Старостина Т. А.* Музыкально-теоретические проблемы изучения русского обиходного многоголосия // Вестник Санкт-Петербургского университета. Искусствоведение. 2019. Т. 9, № 1. С. 46–78.). В. Е. Гиливеря классифицирует опорные тоны на «инициальный тон», «первый акцентный тон», «второй акцентный тон», «третий акцентный тон», «тон речитации», «конечный тон строки» (*Гиливеря В. Е.* Осмогласие как интонационная система современного православного богослужения. С. 73).

[480] См. упомянутые выше работы В. Е. Гиливеря, Т. А. Старостиной.

[481] Пособие по изучению Осмогласия современной московской традиции. С. 23.

не удалось установить, что позволяет отнести интонационную основу этого образца к напевам местного происхождения.

Любопытный пример интонирования тропаря 5-го гласа («Собезначальное Слово Отцу и Духови») зафиксирован в певческой практике храма Воскресения Христова г. Чебоксар (*пример 11г*). Он исполняется на внегласовый обиходный напев, который традиционно в богослужебном пении закреплен за тропарем Пасхи «Христос Воскресе». Такая «подмена» может быть объяснена тем фактом, что в богослужебных книгах текст пасхального тропаря имеет обозначение «пятый глас», но фактически не использует гласовую модель. Он относится к группе так называемых «номинально осмогласных» песнопений (по классификации В. Е. Гиливеря). Возможно, по этой причине в памяти певчих, использующих при пении текстовые источники, напев пасхального тропаря закрепился как напев 5-го гласа и был перенесен на воскресный тропарь аналогичного гласа. Обновление мелодической основы приводит и к структурным изменениям, проявившимся в объединении пятого и шестого строк вербального текста в одну, и уменьшении общего количества синтаксических составляющих.

В певческой практике кряшенского прихода г. Казани отдельного внимания заслуживает исполнение воскресного тропаря 2-го гласа. Данный образец звучит на самобытный напев, не встречающийся в других иноэтнических национальных приходах. Фиксировался он нами только в приходах кряшен, в том числе сельских (в частности, Кукморского, Мамадышского, Тюлячинского, Чистопольского районов РТ). Отдаленные связи с московским вариантом тропаря 2-го гласа хоть и просматриваются, кряшенский напев все же имеет совершенно другую звуковысотную и структурную организацию. Интонационное движение двух чередующихся строк, построенное на опевающего типа оборотах в объеме терции, реализует идею секвенционного нисхождения к опорной терции *e-g* (*пример 20б*). Обращает на себя внимание распев на первый слог «Эй» в самом начале песнопения и практически точный его повтор на ударный слог последней

заключительной строки, что создает своего рода обрамление в композиции напева. Поиски нотного образца тропаря привели к дореволюционному цифирному сборнику для крещеных татар, в котором зафиксирован точно такой же напев 2-го гласа[482]. Мелодическое содержание остальных ихосов из репертуара певчих кряшенского прихода также соответствуют данному письменному источнику. Сохранность гласовых напевов в устной клиросной среде и их бытование в неизменном виде в современном богослужении говорит о преемственности певческой традиции кряшен с дореволюционной практикой церковного пения, зафиксированной в миссионерских изданиях. А уникальная мелодическая версия воскресного тропаря 2-го гласа может служить маркером локальной традиции гласового пения.

Описанные выше примеры интонационного обновления обиходных напевов, безусловно, вызывают исследовательский интерес, но они все же единичны. В целом, сравнение устных вариантов воскресных тропарей, исполняемых в национальных приходах Среднего Поволжья, с письменными образцами из печатных источников, выявляет их интонационное единство. Звуковысотный «облик» современных мелодий чаще реализует те же ритмомелодические модели, которые заложены в уставных образцах. В силу устности бытования могут возникать некоторые расхождения на уровне ритмической, звуковысотной, структурной организации, но, как правило, они не приводят к рождению качественно новых музыкальных образцов. Данные результаты являются также подтверждением корреляции православного пения тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья с «материнской» русской церковно-певческой культурой региона. В ней, по результатам исследований практики русских приходов г. Казани, отмечаются «импровизационная

[482] Хоровые церковные песнопения на татарском языке. С. 87–88.

практика пения на глас»[483] и, как следствие, вариантность ряда гласовых напевов[484].

3.4.2.2 О вятском варианте осмогласия (на примере певческих традиций удмуртского прихода г. Ижевска)

Несколько особняком в общей картине бытования гласового интонирования в национальных приходах Волго-Камского региона стоит певческая практика удмуртского прихода святых апостолов Петра и Павла г. Ижевска (напомним, единственного на всей территории УР, где богослужения проходят полностью в переводном варианте). Стилистическое своеобразие местных гласовых песнопений обусловлено историей церковно-певческого искусства Вятского региона, и обстоятельствами, при которых происходило возрождение православного пения на удмуртском языке в конце XX – начале XXI столетия[485].

Согласно исследованиям, церковно-певческая культура Вятского края исторически представляли собой сплав разных певческих традиций. Основанная на общепринятых распевах, она включали элементы самобытного местного колорита, обусловленного устной практикой пения в сельских приходах. Как пишет Л. Брандобовская, к началу XX века в Вятской епархии, то есть на территории современных Кировской области и Удмуртии, в клиросной практике сельских приходов сложился свод гласовых напевов, отмеченных региональными особенностями, так называемые «*вятские напевы*

---

[483] *Укурчинов А. А.* Взаимодействие устной и письменной традиций в практике обиходного пения Русской православной церкви XIX–XX веков (На примере певческой практики храмов г. Казани). С. 160.

[484] *Карпов Ю. С.* Современная регентская практика: хормейстерский аспект. С. 96.

[485] Подробнее об этом см.: *Гумерова А. Т.* Возрождение практики православного пения на удмуртском языке в постсоветский период: ижевский опыт // Музыка. Искусство, наука, практика. 2025. № 1 (49). С. 71–80.

гласового пения» (курсив автора. – *А. Г.*)[486]. Напевы эти, представленные стихирным, тропарным и ирмосным осмогласием, являлись местным вариантом распространенных повсеместно распевов, дополненных «элементами традиционного народного песенного творчества»[487].

Документальным свидетельством существования этой региональной певческой традиции могут служить некоторые опубликованные в конце XIX – начале XX века нотные сборники, в которых обнаруживаются отдельные песнопения вятского напева в различных обработках[488]. Большой вклад в изучение и сохранение традиций вятской церковно-певческой культуры внес Е. А. Тартышев (1949–2017) – преподаватель Вятского духовного училища, регент Архиерейского хора Вятской епархии (1986–2011)[489], который провел масштабную работу по сбору и обработке дореволюционных певческих рукописей и фиксации устных традиций Вятской губернии. В результате его исследования в 2017 году появилось нотное учебное пособие[490], являющееся

---

[486] *Брандобовская Л. В.* Предисловие // Осмогласие вятской певческой традиции [Ноты]: учебное пособие и хрестоматия: для смешанного хора [без сопровождения]: для преподавателей и студентов регентских отделений духовных учебных заведений / Ред.-сост. Е. А. Тартышев. Вятка: О-Краткое, 2017. С. 8.

[487] *Овчинников О. Н.* Приветственное слово // Осмогласие вятской певческой традиции [Ноты]: учебное пособие и хрестоматия: для смешанного хора [без сопровождения]: для преподавателей и студентов регентских отделений духовных учебных заведений / Ред.-сост. Е. А. Тартышев. Вятка: О-Краткое, 2017. С. 6–7.

[488] См. например: *Беневский В. Д.* Духовно-музыкальные сочинения. М.: Юргенсон, 1896. 68 с.

Херувимскую с названием «Вятская» мы находим также во второй части «Курса хорового церковного пения» С. В. Смоленского. Кстати, о ней в одном из писем С. Смоленскому достаточно красноречиво отзывается С. А. Рачинский. Он пишет: «”Вятская” мне положительно нравится. Она, по-видимому, относится к тому разряду всех обиходных, но старинных местных напевов, коему принадлежит и Киевское «Достойно есть», и Ярославская «Милость» (гармонизованная Львовым), и «Милость» Ипатьевская. Эти мелодии сродны с напевами народными, при достойной гармонизации отнюдь не нарушают молитвенного настроения, и употребление их в богослужении кажется мне вполне законным» (Эпистолярное наследие С. В. Смоленского. Переписка с С. А. Рачинским. С. 44.*)*

[489] *Брандобовская Л.* Человек, регент, учитель… // Вятский епархиальный вестник. 2017. № 6. С. 8–9.

[490] Осмогласие вятской певческой традиции [Ноты]: учебное пособие и хрестоматия: для смешанного хора [без сопровождения]: для преподавателей и студентов регентских отделений духовных учебных заведений / Ред.-сост. Е. А. Тартышев. Вятка: О-Краткое, 2017. 159 с.

на сегодняшний день единственным опубликованным источником, зафиксировавшим напевы гласов, имевших распространение на клиросах местных храмов на рубеже XIX – XX вв.

На современном этапе в храмах г. Ижевска наблюдается тенденция к переориентации местного регентского-певческого сообщества на традицию гласового пения московского региона, имеющую широкое распространение в соседних поволжских регионах[491]. В этой ситуации гласовое пение удмуртского прихода инициирует исследовательский интерес с точки зрения сохранения местного «певческого предания».

Весомым фактором, определяющим своеобразие музыкального ряда богослужения в конкретном приходе, является, как отмечалось выше, состав певческого коллектива. Вот и в ижевском удмуртском приходе важную роль в организации певческой стороны богослужебного чина играет конкретный участник клироса – удмуртка, уроженка Мало-Пургинского района УР, ведущая певчая Филиппова Юлия Николаевна (род. в 1952 году). Она к настоящему времени имеет более чем 40-летний стаж храмового пения. Не владея нотной грамотой, но обладая хорошей памятью и незаурядными музыкальными способностями, она с легкостью ориентируется в музыкальном содержании разных богослужебных чинов, держит в памяти огромное количество обиходных напевов. Именно ею были привнесены в удмуртский приход гласовые мелодии, знакомые ей по прошлому клиросному опыту и освоенные ею на слух от певчих более старшего поколения.

В богослужебной практике ижевского прихода воскресные тропари исполняются на удмуртском языке. Для выявления особенностей их ладомелодической организации мы обратились к сравнительному методу анализа, с привлечением письменных источников, зафиксировавших гласовое пение московского, петербургского и вятского регионов. Аналитическое рассмотрение, выполненное нами, было направлено на сбор сведений о

[491] Данное заключение основано на материале бесед автора с регентами и певчими ряда храмов г. Ижевска (октябрь 2018 г., ноябрь 2022 г).

напевах, образующих «удмуртское» осмогласие, и общих наблюдений относительно их музыкальных характеристик. Последовательно проанализировав напевы тропарей всех восьми ихосов, записанных в удмуртском приходе, мы пришли к следующим результатам.

В богослужебной практике удмуртского прихода зафиксированы тропари, мелодии которых совпадают с общераспространенными в православной певческой практике напевами московской традиции. Это тропари 4-го, 5-го, 8-го гласов (*примеры 22г, 22д, 22з*), простота интонационного содержания, небольшой диапазон которых обеспечили им максимальную сохранность[492]. Остальные песнопения требуют отдельного рассмотрения.

Воскресный тропарь 1-го гласа, бытующий в удмуртском приходе, значительно отличается по своему интонационному наполнению от письменных образцов и столичных – московской и петербургской (идентичных друг другу)[493], и вятской традиций (*пример 21а*)[494]. В распространенном для этого гласа напеве, основанном на сокращенном греческом распеве, наиболее рельефным, репрезентирующим 1-й глас, звуковысотным элементом является интонация восходящей кварты, заполненная поступенным движением, или взятая скачком. В удмуртской же версии на первый план выходят интонации опевающего типа в объеме терции, сцепление которых образует мелодическую канву всего песнопения (*пример 22а*). В попевочной структуре напева можно выявить совмещение двух звуковых конструкций, соотносящихся по принципу симметрии: первая строка (по линии верхнего голоса) – *g-a-h* + *a-h-a*; вторая строка – *a-h-a* + *h-a-g*. Лишь

[492] Напев тропаря 4 гласа может также обладать статусом наиболее употребительного в богослужебной практике ижевских удмуртов, с его использованием распеваются многие молитвословия – тропари и кондаки ряда двунадесятых и великих праздников, а также большая часть тропарей и кондаков святых.

[493] См.: Пособие по изучению Осмогласия современной московской традиции. С. 13.

[494] В силу того, что пособие Е. Тартышева. включающее напевы вятского осмогласия, на сегодняшний день можно считать библиографической редкостью, мы включили необходимые для сравнительного анализа нотные примеры из этого издания в Приложение I нашей работы.

в каденции, в которой выявляется функция тона *f* как конечного, происходит выход за пределы терцовой интонационной «капсулы». Таким образом, удмуртский вариант 1-го тропарного гласа имеют свою яркую звуковысотную специфику, позволяющую определить его принадлежность к напеву местного происхождения.

При обращении к воскресным тропарям 2-го гласа широко распространена практика их пения стихирным напевом. Однако существует и отдельный тропарный напев, именно он используется певчими-удмуртами прихода Петра и Павла. Истоки этого образца связаны с местной традицией: подобный напев мы находим в сборнике по вятскому осмогласию (*пример 21б*). Он включает четыре строки – три рядовые и заключительную. В песнопении могут использоваться две или три рядовые строки, заключительная строка может быть после любой рядовой. Структурно современная удмуртская версия тропаря соответствует письменному образцу: 1 2 3 1 закл. В интонационном строе песнопения сохранена яркая ритмоинтонационная фигура, используемая на распев первого ударного слога первой строки (*пример 22б*). Заключительная строка получает обновленную трактовку: если в письменной версии она мелодически достаточно оживленная, то в современном образце происходит максимальная «схематизация» интонирования. В результате, заключение, отмеченное речитативной мелодикой и темповым замедлением, выделяется от предыдущих строк и четко разграничивается на слух.

Тропари 3-го гласа в практике удмуртского прихода поются стихирным напевом, который принято относить к сокращенному киевскому распеву. В целом, он интонационно оказывается близким московскому и вятскому (*пример 21в*)[495] вариантам, идентичным друг другу, но обращает на себя внимание восходящий секстовый скачок *с-а*, с которого начинается тропарь (*пример 22в*). Такой широкий ход сразу вносит мелодическое оживление в звучание песнопения, воспринимается как нечто, нехарактерное для гласового

[495] См.: Пособие по изучению Осмогласия современной московской традиции. С. 30; Осмогласие вятской певческой традиции. С. 85–86.

пения. «Проникновение» его в мелодическую канву обиходного напева можно объяснить прошлым певческим опытом ведущей исполнительницы. Певчая слухом захватывает тон *c*, фигурирующий в условиях хорового изложения в партиях нижних голосов и представляющий доминантовую функцию. Примечательно, что скачок оказывается характерным только для начала песнопения, при последующих повторениях первой строки ход *c-a* заменяется на *g-a*. В результате интонационного «оживления» расширяется звукоряд напева, усложняется общая структура песнопения. В целом, степень интонационных обновлений тропаря 3-го гласа незначительна, позволяет идентифицировать его с письменным московским вариантом.

Устоявшейся в церковно-певческой практике является традиция пения тропарей 6-го гласа на стихирный напев, что подтверждают и результаты нашего исследования гласового пения национальных приходов Среднего Поволжья. Этот факт зафиксирован и во многих нотных изданиях, в том числе относящихся к московской и вятской традициям. В богослужении ижевских удмуртов мы записали редко используемый в 6-м гласе тропарный напев на сокращенный болгарский распев (*пример 22е*), который характерен для петербургской школы обиходного пения[496]. Схожая ситуация и с тропарем 7-го гласа, который в удмуртском приходе распевается на характерный для «Обихода Львова-Бахметьева» сокращенный болгарский распев (в то время как в московской и вятской традициях он относится к сокращенному греческому распеву) (*пример 22ж*). Эти напевы достаточно просты по интонационности и структуре: состоят из двух мелодически схожих рядовых строк, звучащих поочередно, диапозоны ограничиваются квартой[497]. Обращает на себя внимание практически точное сохранение в практике удмуртского прихода мелодики письменно зафиксированных в петербургском Обиходе

[496] Обиход нотного церковного пения при высочайшем дворе употребляемый. С. 40–41.

[497] Согласно наблюдениям В. Е. Филатовой петербургские гласовые напевы в целом отличаются от московских «упрощенностью, «выпрямленностью» мелодической линии» (*Филатова В. Е.* Особенности гласового пения в Сибири. С. 128).

1869 года песнопений. В результате использования удмуртских текстов, имеющих отличительные от церковнославянского просодические особенности, неизбежно обновляется лишь ритмическая организация напевов.

Подытожим результаты проделанного анализа. Церковное пение, бытующее в удмуртском приходе г. Ижевска, включает самые разные гласовые мелодии. Большинство из них соответствует (4-й, 5-й, 8-й гласы) или родственно (3-й глас) московской традиции и соотносится с письменными «первоисточниками» по принципу вариантности. Тропари 6-го и 7-го гласов основаны на традиционном для петербургского обиходного пения сокращенном болгарском распеве. Песнопения 1-го и 2-го гласов распеваются на оригинальные мелодии, принадлежащие вятской певческой традиции. Эти данные позволяют сделать вывод о том, что гласовое пение удмуртского прихода г. Ижевска, с одной стороны, представляет собой результат синтеза различных региональных певческих традиций, с другой, наряду с заимствованиями, обладает самобытностью, важным проявлением которой становится наличие своих – «вятских» – напевов, продолжающих бытование на современном этапе[498]. В результате сложных процессов взаимодействия певческих традиций, сформировался особый, характерный для конкретного храма, фонд гласовых напевов, сохраняющийся благодаря певческой памяти носителей[499]. Хочется подчеркнуть, что в современных условиях, когда наблюдается тенденция постепенной потери преемственности традиций приходского пения, забвения местных напевов и повсеместной унификации певческого репертуара, фиксация еще сохраняющихся музыкальных образцов

[498] Любопытно, что певчие старшего поколения местные напевы называют «старинными кировскими», что можно причислить к парадоксам народного терминотворчества: г. Вятка был переименован в Киров в 1934 г., в честь большевика и революционера С. М. Кирова (1886–1934).

[499] Для выводов относительно певческих традиций гласового пения всего Вятского региона, безусловно, требуется проведение специальной исследовательской работы с охватом большого количества местных приходов, фиксацией и дальнейшим аналитическим рассмотрением их певческой практики.

локального обиходного интонирования и их аналитическое осмысление представляется важной задачей музыковедения.

3.4.3 Внегласовое пение: о степени соответствия «канону»

Если в области гласового пения народов Волго-Камья обнаружено преимущественное действие принципа стилистического единства и общей сохранности канонических напевов, то остальная часть богослужебной музыки, свободная от действия системы осмогласия[500], создает достаточно разнородное с точки зрения звуковысотности собрание. В самом общем плане можно выделить два разных по музыкально-языковым характеристикам направления. В данной работе условно обозначим их как «уставное» и «фольклоризованное»[501].

Для выявления степени ладомелодической реновации песнопений в их современном звучании актуальным является сравнительный метод анализа, основанный на сопоставлении письменных первоисточников и устных образцов, бытующих в богослужебной практике. Первоисточниками в данном случае могут послужить образцы из дореволюционных цифирных сборников церковных песнопений (в которых зафиксированы варианты песнопений, предложенные крещеным народам миссионерами на начальном этапе зарождения певческих практик) и богослужебных книг с песнопениями на церковнославянском языке.

---

[500] В данной группе нами охвачены основные песнопения чинопоследования Всенощного бдения и Божественной Литургии, относящиеся к типу внегласовых или условно осмогласных (по классификации В. Е. Гиливеря).

[501] Термин заимствован из работ Е. И. Исмагиловой (Жимулевой), в которых автор, используя понятия «фольклоризация песнопений», «фольклоризованные песнопения», исследует особенности функционирования церковных песнопений в народно-песенной обрядовой практике переселенческих и коренных народов Сибири (См.: *Жимулева Е. И.* Православная и фольклорная певческие традиции: проблемы взаимодействия).

Преимущественно ансамблевые или сольные формы интонирования песнопений в современной богослужебной практике делают невозможным сохранение хорального многоголосия, зафиксированного в письменных источниках. Исключением из общей картины являются коллективы некоторых городских приходов (к примеру, «праздничный» вариант певческого состава кряшенского прихода при Тихвинской церкви г. Казани, марийского прихода при Кафедральном соборе Благовещения г. Йошкар-Ола РМЭ), составы и уровень музыкальной подготовленности которых позволяют воспроизводить полноценное хоровое гармоническое многоголосие (четырехголосно или трехголосно, когда нижний голос выполняет гармоническую функцию). Наиболее характерным для церковного пения тюркских и финно-угорских народов Волго-Камского региона являются одноголосие и двухголосие, соединяющее ведущий голос и его нижнюю терцовую (реже – октавную) дублировку. Нередко многоголосию предшествует сольный запев, исполняемый певчей-лидером. При большом составе исполнителей двухголосие со вто́рой может перерастать в трех- и четырехголосие, за счет октавного дублирования партий[502]. Мелодическая линия современных устных вариантов песнопений, как правило, основана на партии сопрано нотных хоровых партитур. Наряду с этим фиксируются образцы, в основу которых положены партии альта, тенора, баса или синтезированы элементы разных хоровых голосов. В этом случае песнопения, с одной стороны, не теряют связи с письменными первоисточниками, с другой – обретают новое мелодическое «лицо». При сравнительном рассмотрении письменного и устного вариантов этот аспект также необходимо учитывать.

[502] Разные варианты монодийно-организованной многоголосной фактуры на примере церковного пения кряшен подробно рассматриваются в одной из публикаций автора: *Гумерова А. Т.* Церковно-певческое многоголосие крещеных татар // Русская музыка в полиэтническом контексте: материалы Международной научной конференции, Казань, 27–28 октября 2012 г. Казань: Казан. гос. консерватория, 2012. С. 276–285.

3.4.3.1 «Уставное» пение

«Уставное» пение – это богослужебное пение национальных приходов, близкое по своим стилевым характеристикам русскому православному литургическому интонированию, зафиксированному в синодальных изданиях. Оно характерно, прежде всего, для городских приходов, которые характеризуются высокой степенью (по сравнению с сельскими приходами) соблюдения канона, большей ориентированностью на письменную традицию, стремлением соответствовать церковнославянскому звуковому музыкальному образу службы. Опора при пении на переводные нотные источники, подготовленные на основе церковнославянских образцов, способствует сохранению в богослужебных песнопениях звуковысотности, характерной для российского церковного обиходного пения в целом (за исключением фактурного усечения, о котором было сказано выше). Примером применения нотных переводов является богослужебная практика Тихвинской церкви г. Казани. Здесь до сегодняшнего дня основу богослужения составляют крещено-татарские переводы Н. И. Ильминского и С. В. Смоленского, переведенные с цифирной на пятилинейную нотацию.

Нередко в городских приходах используются переложения песнопений на иноязычные вербальные тексты, выполненные регентами храмов (национальные приходы городов Ижевск, Йошкар-Ола, Канаш, Казань).

Интонирование, стилистически близкое русскому обиходному пению, фиксируется и в ряде сельских храмов, в которых костяк клироса образуют певчие 1970-х и более поздних годов рождения. Возрастной показатель певчих в этом случае оказывается определяющим для стилистики богослужебного пения. Слуховой опыт клирошан этой возрастной категории, воспитанный и основанный на мажоро-минорной музыке (в условиях посещения дошкольных

и школьных образовательных учреждений, активного потребления музыкальной информации, транслируемой из СМИ и др.), позволяет с легкостью воспринять церковную мелодику. В то время, как носители певческой традиции более старшего возраста (1930–1950-х годов рождения), являющиеся выходцами деревенской фольклорно-интонационной среды, так или иначе потенциально склонны к процессам неосознанной звуковысотной ассимиляции обиходных напевов.

Смена поколения певчих приводит и к обновлению форм освоения церковного пения: если ранее повсеместно действовал принцип устной передачи певческого опыта от старожилов к вновь пришедшим членам клироса, теперь чаще происходит обращение к аудиовидеозаписям на церковнославянском языке, по которым запоминаются напевы, «переносящиеся» в дальнейшем в практику богослужебного пения того или иного прихода[503].

В этих общинах национальная характерность православного пения определяется лишь языковой адаптированностью молитвенных текстов, а при пении на церковнославянском языке, она, можно сказать, вообще отсутствует. Звуковысотные параметры песнопений имеют общие для всей группы характеристики – опора на диатонику и обусловленная этим активность полутоновых тяготений, доминирование поступенных и опевающих мелодических оборотов (выступающих типичной интонацией напевов диатонической ладовой организации[504]), присутствие в монодийном пении следов гармонического мышления (к примеру, вводного тона или автентического хода от пятой к первой ступени, заимствованного из басовой партии партитуры). Сравнение записанных нами образцов современного богослужебного пения с их письменными первоисточниками позволяет

---

[503] К примеру, достаточно молодым составом певчих характеризуются приходы с. Гришкино Менделеевского района РТ (кряшены), с. Еласы, с. Усола Горномарийского района, с. Помары Волжского района, с. Арино Моркинского района РМЭ (марийцы), с. Альгешево Чебоксарского МО ЧР (чуваши) и др.

[504] См.: *Холопов Ю. Н.* Гармония: Теоретический курс. С. 44.

выделить песнопения, полностью соответствующие нотным текстам (*примеры 23–32*) и песнопения с обновленным напевом, стилистически близким к православному богослужебному пению (*примеры 33–38*[505]). В этой группе оказывается большая часть песнопений, зафиксированных от певчих марийских, чувашских, удмуртских и смешанных по этническому составу приходов.

3.4.3.2 «Фольклоризованное» пение

Отдельный стилистический пласт церковного пения тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья составляют песнопения, имеющие этнически характерные музыкальные особенности. Такой стиль пения характерен для сельских приходов, где певчие избираются из числа прихожан, как правило, – это воцерковленные женщины старшего возраста, давно участвующие в жизни общины, знающие структуру богослужений и имеющие способности к пению.

Главным источником процессов обновления церковного пения в этом случае становится народно-песенное интонирование, отдельные атрибуты которого проникают в храмовое пространство. Влияние фольклора обнаруживается как на музыкально-стилистическом уровне, так и на внешних составляющих музыкального оформления богослужений. Особенностью звукового воплощения этих песнопений, «лежащей на поверхности» и обращающей на себя внимания уже при первом их слуховом восприятии, становится манера звукообразования.

[505] Для наглядности песнопения, записанные от певчих национальных приходов, приводятся с их письменными образцами из церковно-певческих сборников.

3.4.3.2.1 О манере пения

Существующее в православной богослужебной практике представление о звуковом идеале храмовой музыки предполагает особую культуру звука, выражающуюся в возвышенном, сдержанном по динамике и артикуляции пении, которое принято определять как «молитвенное, внимательное, умиленное и благоговейное»[506]. Тембровые характеристики интонирования молитвословий певчими сельских национальных приходов имеют свои особенности. Вокализация происходит практически тем же способом, что и исполнение народных песен: звук открытый, голоса не всегда скоординированы по тембру и тесситуре, атака звука нечеткая, интонационность включает элементы глиссандирования. В силу того, что тембры исполнителей не унифицированы, даже при пении в унисон возникает ощущение звуковысотных расхождений, или скорее – микронесовпадений[507].

Проявлением фольклорно-исполнительских особенностей можно считать также нестабильность ритмики в псалмодированных участках песнопений, которая, в противовес единообразию и ровности временнóй организации в академическом церковном пении, начинает зависеть в большей степени от просодических особенностей текста.

При всей своей «неуставности», богослужебное пение бабушек-певчих на своих родных языках, близкое к народному, кажется вполне естественным для небольших сельских храмов с их скромным убранством. Оно не противоречит «высокой» христианской культуре, в которой на раннем этапе распевы складывались «на основе бытовых, близких к народным, певческих

---

[506] *Хватова С. И.* К проблеме соотношения принципа концерта и роспева: динамика в богослужебных песнопениях // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. 2009. Вып. 3 (48). С. 191.

[507] В связи с подобными явлениями в фольклорном интонировании Ж. Пяртлас вводит понятие «широкий унисон», который «допускает одновременное звучание разных вариантов тона в пределах высотной зоны ступени лада» (*Пяртлас Ж. В.* Гетерофонное многоголосие русской народной песни: определение феномена, закономерности образования и строения (на материале традиции русско-белорусского пограничья): автореф. дис. … канд. иск. СПб., 1992. С. 4).

интонаций, отобранных посредством соборного церковного творчества»[508]. Красота этого пения в его простоте, незатейливости и искренности[509].

В сущности, церковно-певческая практика народов Волго-Камского региона на протяжении всей своей истории находилось преимущественно в пространстве сельского народного исполнительства. Пение воспитанников миссионерских школ, являющихся основными носителями и распространителями традиции в дореволюционный период, навряд ли было эталонно-академичным в полном смысле этого слова. Поэтому в слуховом опыте деревенских жителей изначально мог утвердиться другой «звуковой идеал» церковного пения. В этом смысле возникает некоторая аналогия с богослужебным пением «по напевке» в старообрядческих общинах, в которых «принципы исполнения богослужебного пения <…> остаются близкими к народным»[510]. Эстетичность этого пения сопоставима с красотой фольклора, который «нельзя рассматривать <…> глазами человека, воспитанного на том, что именуется классическим искусством, настолько это разные явления»[511].

---

[508] *Хватова С. И., Густова-Рунцо Л. А.* Исполнительская интерпретация православных песнопений. С. 90.

[509] Пение в народной манере характерно и для других региональных богослужебных практик. Так, например, М. К. Бурьяк отмечает, что в Новгородской традиции применяется «сочетание прикрытого церковного хорового и открытого общинного хорового пения; в народно-хоровом, фольклорно-ансамблевом исполнительстве (аутентичный и фольклоризированный уровни) – сочетание открытого пения и подголосочной культуры прикрытого типа звукоизвлечения» (*Бурьяк М. К.* Певческие традиции региона как фактор оптимизации художественного развития личности (На примере этнокультурных традиций новгородской земли): дис. ... канд. пед. наук. СПб.: СПбГУ, 1999. С. 9). Хватова С. И. и Сергеева П. А. свидетельствуют о распространенности данного явления во многих провинциальных российских храмах (См.: *Хватова С. И., Сергеева П. А.* Расширение арсенала вокальных выразительных средств песнопений на канонические православные тексты // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. 2015. Вып. 1 (152). С. 243).

[510] *Печенкин Г. В.* Слово в защиту народности церковного пения [Электронный ресурс] // Вечерняя песнь. Сайт о древне-церковной певческой культуре. URL: http://canto.ru/txt.php?menu=public&id=article.pechenkin2 (дата обращения: 12.01.2026).

[511] Там же.

3.4.3.2.2 Ладомелодические метаморфозы: ангемитоника и формы ее проявления в песнопениях

Процесс «фольклоризации» церковного пения коснулся и его музыкально-стилистических характеристик. Наиболее показательным в этом смысле является ладовый строй песнопений, обнаруживающий действие тенденции исполнителей к ангемитонному переосмыслению диатонических напевов. Для максимально полного раскрытия особенностей звуковысотного строя «фольклоризованных» песнопений, обратимся к их рассмотрению последовательно через призму трех взаимосвязанных компонентов: звукоряда, функциональных свойств лада и интонационной структуры[512].

Большая часть образцов церковного пения, обладающих этническими стилистическими признаками, обнаруживает ***ангемитонный*** принцип звуковысотной организации. Сравнение их с письменными церковно-певческими «первоисточниками» выявляет несколько способов обновления звукорядной основы:

- увеличение количества ступеней;
- сокращение количества ступеней за счет исключения звука, образующего полутон;
- замена гемитонного звукосопряжения на ангемитонный.

Рассмотрим конкретные примеры реализации этих способов.

Расширение звукового состава ладовой основы фиксируется в тех песнопениях, чьи напевы в письменном варианте основаны на двух-трехзвучных узкообъемных звукорядах. В их числе – обиходный напев «Отче

---

[512] Данный – «трехкомпонентный» – анализ ладовой структуры был предложен Э. Е. Алексеевым для осмысления звуковысотных норм народной песенности (*Алексеев Э. Е.* Раннефольклорное интонирование. Звуковысотный аспект. М.: Советский композитор, 1986. С. 28). Принадлежность мелодики церковных песнопений к звукорядам модальной природы позволяет, на наш взгляд, применить эту методику, широко используемую в музыкальной фольклористике, и для анализа ладомелодических особенностей православных песнопений, испытавших влияние песенного мышления исполнителей.

наш», характеризующийся преобладанием речитативного интонирования в пределах секунды (см., например, образец песнопения из дореволюционного сборника для крещеных татар – *пример 39*). В современной певческой практике, при сохранении декламационной основы, происходит интонационное «разбухание» напева: к большесекундовому дихорду письменного образца добавляется нижняя малая терция, в результате чего общий звукоряд образует трихорд в кварте. Появление тона *fis*, можно объяснить и отражением гармонически-функционального плана нотного образца (*fis* как представитель доминантовой гармонии). Но одновременно бесполутоновая структура этой ладовой модели, в соединении с народной манерой звукоподачи, элементами «скользящего» интонирования, нестабильной ритмикой, рождает прямую аналогию с фольклорным пением. Такой прием обновления, связанный с включением в мелодическую канву типичной для пентатонного интонирования трихордовой попевки, оказывается характерным, прежде всего, для церковно-певческой практики кряшен, наиболее концентрированно проживающих в так называемой «зоне пентатоники». Зафиксированное в экспедиционной практике большое количество образцов «Эй кюктяге Атабыз» («Отче наш») с практически идентичным ладовым строем является убедительным тому подтверждением (*примеры 40–43*). Часто, даже в тех примерах, где присутствуют полутоновые звукосопряжения, трихордовая интонационность составляет основу напева (*пример 44*)[513].

Другой способ исполнительской «ангемитонизации» напева связан с сокращением количества ступеней в звукоряде путем *исключения звука, образующего полутон.* Рельефно этот способ проявляет себя в песнопении «Кäк дано амален кеен» («Плотию уснув»), записанного нами в храме

[513] В практике чувашей, мари, удмуртов данное песнопение также нередко исполняется с обновленным напевом, но в этом случае певчие используют преимущественно поступенные, опевающие, то есть характерные для диатонического строя литургической музыки, интонации (*см. пример 33*).

с. Владимирское Горномарийского района РМЭ в исполнении его настоятеля (*пример 45б*). Нотного варианта песнопения на марийском языке нами не было обнаружено, в связи с чем, приводим партитуру с церковнославянским текстом, партия сопрано которой лежит в основе современного устного варианта (*пример 45а*). Звукорядная основа письменного образца включает два диатонических полутона: $\underline{h – c^1}$ – d^1 – $\underline{e^1 – f^1}$. В марийском варианте оба они исключаются, последний тон (f^1) заменяется на g^1, в результате звуковая шкала выглядит следующим образом: $c^1 – d^1 – e^1 – g^1$, напев строится на сцеплении двух ангемитонных попевок: $c^1 – d^1 – e^1$ и $d^1 – e^1 – g^1$.

Будучи характерной в той или иной степени для православного пения всех народов Волго-Камья, особенно активно этот способ также проявляет себя в традиции кряшен. В качестве примера рассмотрим песнопение «Бозокларнын киняшеня» («Блажен муж»), зафиксированное в практике кряшен Кукморского района РТ. Письменный вариант данного песнопения основан на звукорядном комплексе, представленном тонами *fis – g – a – h*. Ладофункциональное строение определяется выделением в качестве устоя звука *g*, как за счет ритмоинтонационного контекста (многократные повторы, ритмическое выдерживание, завершающая позиция), так и мелодико-гармоническими средствами (*fis* как вводный звук к тонике) (*пример 46а*).

В кукморско-кряшенском варианте обнаруживается исключение из зоны интонирования тона *fis*, таким образом, звукоряд выглядит следующим образом: *g – a – h* (*пример 46б*). Интонационно современная версия песнопения остается близкой к письменному первоисточнику, фиксируемые обновления, вызванные включением в напев большего количества распевов, связаны со стремлением исполнителей сделать сдержанную обиходную мелодию более интонационно «подвижной».

Реже фиксируется прием *замены малосекундового звукосопряжения в звукоряде на большесекундовое*. Примером является песнопение «Приидите, поклонимся» в исполнении певчих – кряшен и чувашей – прихода с. Турминское Кайбицкого района РТ (*примеры 48а, 48б*). При сравнении

устного и письменного вариантов можно обнаружить, что в основе современного напева лежит альтовый голос нотного первоисточника. Если в письменной партитуре мелодическое движение этих голосов включает звуки *gis – a – h*, то в современной трактовке происходит замена *gis* на *g*, таким образом, напев предстает в совершенно иной ладоинтонационной ситуации.

В «переинтонированных» песнопениях могут синтезироваться сразу несколько приемов ладовой «переработки». В качестве примера приведем песнопение «Христоснын терелеб торган» («Воскресение Христово»), записанное от кряшен Заинского района РТ, в котором наблюдается присоединение к большесекундовому дихорду нижней терции (во всех строках), замена тона *gis* на *g* (в первой строке) и исключение из звуковой шкалы тона c^1, образующего полутоновое сопряжение с тоном *h* (в третьей строке) (*примеры 49а, 49б*). В результате этих обновлений в основной части песнопения гемитонный звукоряд стал ангемитонным: $gis – a – h – c^1 \rightarrow e – g – a – h$. Лишь в заключении единожды появляется тон c^1, нарушающий бесполутоновую интонационность.

Структурной основой ангемитонных ладов в рассмотренных песнопениях являются характерные в целом для данной ладовой системы звуковые комплексы. Среди них можно выделить дихорды в виде большой секунды и малой терции (2 и 3), трихорды 2.2., 3.2., 2.3, тетрахорд 2.3.2. Все названные звуковысотные модели (кроме дихордов) часто выступают в качестве самостоятельной ладозвукорядной основы православных песнопений.

Процессы ангемитонной ассимиляции не всегда связаны с обновлением звукорядного параметра. Наряду с бесполутоновыми структурами, в церковном пении народов Волго-Камья распространены ***гемитонные лады***. В этом случае, при сохранении звукорядной основы письменного образца, происходит обновление на уровне интонационности. Чаще оно основано на *избегании полутоновой интонации* путем исключения последовательности двух соседних ступеней звукоряда. Рассмотрим ряд примеров, раскрывающих

этот способ исполнительской модификации богослужебной музыки. В песнопении «Эй, Ходай, Син даннаулы» («Благословен еси, Господи»), записанном у кряшен Чистопольского района РТ, при полном сохранении звукового состава, мелодическое движение исключает малосекундовые ходы[514] (*примеры 50а, 50б*). Обращают на себя внимание и «фольклорные» распевные вставки в виде нисходящего глиссандирующего движения в объеме терции.

В варианте этого же песнопения, бытующего у тюлячинских кряшен, обнаруживается аналогичный способ ладового переосмысления, но реализуется он в абсолютно других интонационных условиях. В основе современной версии лежат партии альта и тенора дореволюционной партитуры. Сравнение письменной и устной версий песнопения показывает исключение в мелодическом движении современного образца полутона *fis–g* (*пример 50в*).

Мелодическая линия песнопения «Кюктяге ӳлемсез» («Свете тихий»), записанного у кукморских кряшен, основана на партии сопрано письменного оригинала. В данном случае также видим отсутствие последовательности двух соседних ступеней звукоряда *fis – g* (*примеры 51а, 51б*). В результате исчезает подчеркнутая в письменном образце вводнотоновость. Схожая звуковысотная картина характерна для большого количества церковных песнопений, бытующих у кряшен (см. также *примеры 52а, 52б, 53а, 53б*).

Отдельного внимания заслуживают образцы, в которых ангемитонный по своей интонационности напев усложняется звуками, образующими так называемые *«вспомогательные» полутоны*, включенные во внутрислоговые

---

[514] Примечательно, что на аналогичные процессы в построении казанско-татарских мелодий указывал К. Квитка, он пишет: «Между этими мелодиями есть такие, которые употребляют 6 и 7 диатонических ступеней, заключающихся в пределах октавы, и лишь избегают употребления подряд звуков, образующих полутоновый интервал; звукоряд же таких мелодий содержит один или два полутоновых интервала» (*Квитка К. В.* Избранные труды: В 2-х т. Т. 2. М.: Советский композитор, 1973. С. 55). Это может свидетельствовать о том, что в церковные песнопения местного населения проникают те принципы распева, которые изначально характерны для фольклорной традиции данной этнокультурной зоны.

распевы[515]. Например, в песнопении «Ышанам» («Верую»), бытующем у кряшен Алексеевского района РТ, где большетерцовый трихорд *es – f – g* оказывается усложненным тоном *d* в одном из внутрислоговых распевов (*примеры 35а, 54*). Любопытно, что природа появления этого тона может быть объяснена также действием трихордового интонационного мышления исполнителя, характерного для песенной культуры региона: в начале песнопения реализуется интонационная структура *d – f – g*, затем происходит «перестройка» на другой трихорд: *es – f – g.*

В богослужебной церковной практике народов Волго-Камья бытуют также песнопения, не обнаруживающие связей с какими-либо нотными первоисточниками, то есть исключающие возможность сравнительного анализа письменного и устного вариантов. Эти музыкальные образцы, звучащие на самостоятельные, оригинальные мелодии, представляют собой результат творчества в рамках живой устной певческой культуры. Следует подчеркнуть, что большинство из них основано на ангемитонных ладовых структурах и характерных для этой системы мелодических оборотах (*см. примеры 57–63*).

---

[515] В определении полутона как основного в диатоническом строе или усложняющего ангемитонный звукоряд мы основываемся на подходе Л. И. Сарваровой, согласно которому усложняющие звуки «имеют в напеве нестабильное положение: как правило, они появляются во внутрислоговых распевах и далеко не всегда сохраняются при их повторах в различных строфах или вариантах песенного образца <…> тем самым имеют в известной степени случайный <…> факультативный характер. Собственно диатонические полутоны, напротив, представляют собой закономерный и стабильный элемент напева: их участие в образовании мелодического остова подтверждается силлабическим соотношением с поэтическим текстом (как правило, образующий диатонический полутон звук берется в момент произнесения слога), удержанностью <…> в различных строфах и в различных вариантах напева» (*Сарварова Л. И.* Этнический компонент песенной культуры татар-мишарей: вопросы звуковысотной и фактурной организации: дис. … канд. иск. Казань, 2006. С. 97).

Анализируя схожие явления в ладовой организации русских народных песен, А. В. Руднева пользуется определением «чистая пентатоника» и «смешанная» – «с диатоникой в звукоряде, пентатоникой в ладе» (*Руднева А. В.* Русское народное музыкальное творчество: Очерки по теории фольклора / Предисл. Н. Н. Гиляровой, Л. Ф. Костюковец. М.: Композитор, 1994. С. 119).

Подытоживая анализ звукорядной структуры церковных песнопений народов Волго-Камья, испытавших процессы переинтонирования, отметим взаимодействие гемитонного и ангемитонного ладовых образований. Диапазон большинства напевов ограничивается квартой или квинтой, бесполутоновые образцы могут развертываться также в объеме терции, гемитонные – достигают сексты и септимы. Соотношение этих ладовых систем в певческой практике народов неравномерное. Если у чувашей, марийцев, удмуртов мы фиксируем преобладание гемитонных структур, то в традиции кряшен на первый план выходит бесполутоновое ладовое мышление[516]. Особенности ладового строя напрямую коррелируют со степенью сохранности мелодических характеристик песнопений: там, где включаются активные процессы переинтонирования неизбежно обновляется и звукорядный параметр.

Основу мелодики большинства песнопений составляют распевы, формировавшиеся в условиях модальной звуковысотной системы. В то же время, мелодический фонд современного церковного Обихода обнаруживает следы тонально-гармонической организации, проявляющей себя в отдельных участках формы (как правило, в заключительной строке). Как известно, определяющим для раскрытия ладовых функций мелодий модального типа является комплекс ритмоинтонационных условий – соотношение долгих и кратких времен, совпадение тона с ударным слогом вербального текста, местоположение в форме, повторяемость тона и т. д. С точки зрения ***функциональных отношений*** в «фольклоризованных» песнопениях имеют место лады централизованного и слабоцентрализованного типа с разными принципами их реализации.

---

[516] Характерность ангемитонного «строя» для церковного пения кряшен подтверждают и образцы православных песнопений, записанные Н. Ю. Альмеевой у разных этнотерриториальных групп кряшен (*Альмеева Н. Ю.* Песни татар-кряшен. Вып. 1. Пестречинская (примешинская) группа. С. 92, 93, 114; *Альмеева Н. Ю.* Песни татар-кряшен. Вып. 2. Молькеевская группа. С. 79, 280, 282, 284).

Для наибольшего количества образцов характерен *переменный тип соотношения опорных тонов*. К примеру, в *примере 50б* функцию опоры берет на себя то конечная опора *g*, то тон *a*. Мелодическая ткань формируется своеобразным покачиванием между соседними тонами звукоряда. Схожая ладофункциональная организация выявляется в целом ряде *примеров* (*41–44, 45б, 50в* и др.), при восприятии которых «слух находится все время как бы в состоянии неустойчивого равновесия, когда ощущается постоянное сосуществование множественных и оттого частичных функциональных связей».[517]

Форма звуковысотной организации, основанная на *ладовой модуляции*, обнаружена в ограниченном количестве образцов. В *примере 49б* интонационное развитие первой тексто-музыкальной строки направлено к опоре *a*, в следующих строках опоры меняются (во второй – *g*, в третьей – *e*, в заключительной, интонационно близкой к первой, снова утверждается *a*). При этом они не являются подчиненными по отношению друг к другу. В *примере 42* опорная функция тона *h* определяется за счет его многократного повторения, ритмического выдерживания, предцезурного местоположения. Тон *a*, являющийся конечным устоем, выделяется исключительно своей завершающей позицией.

Еще реже фиксируются образцы, в которых определяется *один стабильный центр*, притягивающий к себе все остальные элементы лада. Звукорядные условия при этом могут быть разные. В *примере 48б* напев организован в ладу с центром *a*, звукоряд – ангемитонный, трехступенный, в объеме терции; в *примере 57б* – центр *d*, звукоряд – ангемитонный, трехступенный, в объеме кварты; в *примере 38б* – центр *g*, звукоряд гемитонный, шестиступенный, в объеме септимы.

В целом, можно говорить о многообразии обнаруживаемых в церковном пении народов Волго-Камья ладовых структур, отличающихся как по степени

---

[517] *Бершадская Т. С.* Лекции по гармонии. Л.: Музыка, Ленингр. отделение, 1985. С. 84.

централизованности, так и по типу ладофункционального сопряжения тонов. Разнообразие фиксируемых ладовых сюжетов подтверждает преобладание монодической природы интонационного мышления среди носителей певческих традиций, характеризующейся «множественностью форм», «неисчерпаемым многообразием видов»[518].

Процесс «фольклоризации» неизбежно затрагивает **интонационность** песнопений, обновление которой в целом подчинено стремлению исполнителей «омелодизировать» канонические напевы, «оживить» монотонность их мелодического строя.

Наиболее ярким проявлением исполнительской адаптации является вплетение в церковный напев *оборотов мелизматической природы*. К примеру, в песнопении «Эй Çӳлти Аттёмер» («Отче наш»), записанном у чувашей Черемшанского района РТ (*пример 55*), мелодический остов обиходного напева оказывается точечно обогащенным (колорированным) ритмоинтонационными вкраплениями явно песенного происхождения. Их внедрение в строгую силлабику церковного напева усложняет его ритмический рисунок, придавая ему свойства изменчивости, импровизационности, «капризности». Глиссандирующее интонирование исполнителей только усиливает эффект присутствия фольклорной стихии.

Пример богослужебного пения, характерным признаком которого является насыщение мелодики песнопений «звуковыми украшениями», был зафиксирован также в практике кряшенского прихода с. Большие Аты Нижнекамского района РТ в 2006 году[519]. Музыкальное оформление службы обеспечивалось протоиереем Иоанном Чурашовым (1925–2008) и певчей. Двухголосное пение, организованное по принципу нижней децимовой дублировки мелодии, демонстрирует разные у каждого исполнителя подходы

---

[518] *Бершадская Т. С.* Гармония как элемент музыкальной системы. СПб.: «Ut», 1997. С. 73.

[519] См. подробнее: *Гумерова А. Т.* Духовно-певческая практика кряшен. С. 146–148.

к интонированию. Рассмотрим на примере песнопения «Эй, минем жаным, Ходайны данна» («Благослови, душе моя, Господа») (*пример 56а, 56б*).

Певчая воспроизводит переинтонированный напев из дореволюционного татарского цифирного сборника. Пение настоятеля выявляет явную тенденцию к нанизыванию в линию церковной мелодии мелизматических в своей основе оборотов. Эта мелодическая фигурация, обновляемая в ритмическом и интонационном отношениях при каждом повторе строки, обладает свойством вариантности, что свидетельствует об импровизационной установке исполнителя. Приверженность к мелизматическим украшениям одновременно ведет к мелодико-ритмическому дроблению слогов – характерному атрибуту фольклорного мелоса кряшен. Важно учитывать, что протоиерей Иоанн Чурашов был известным знатоком духовных стихов и песен, то есть являлся носителем фольклорной интонационной традиции, следы которой неизбежно проявлялись и в его церковном пении[520].

В целом, обобщая интонационное строение «фольклоризованных» церковных песнопений, можно выделить *набор наиболее характерных мелодических оборотов.* Образцы, получившие в современной исполнительской трактовке значительное обновление мелодического содержания и испытавшие процесс ангемитонной «редакции» включают ладоинтонационные структуры, близкие к этническому песенному музыкально-речевому словарю. В частности, можно выделить три мелодические конструкции: 1) квартовая трихордовая интонация, образованная сцеплением малой терции (м. 3) и большой секунды (б. 2), которая возникает как в нисходящем, так и восходящем вариантах; 2) большетерцовая трихордовая попевка, включающая две большесекундовые интонации; 3) восходящий или нисходящий ход на кварту, способный

[520] Духовные стихи в исполнении прот. Иоана были записаны Г. М. Макаровым, с некоторыми образцами можно ознакомиться в одной из его публикаций (См.: *Макаров Г. М.* Духовные стихи кряшен // Известия по Казанской епархии. 2025. № 1 (34). С. 92–98).

приобретать различные формы конкретной интонационной реализации. Кварта предстает как интонационное ядро попевки, а возможности видоизменения связаны с включением в интонационное движение соседних тонов по звукоряду. При «близком» рассмотрении можно расценивать квартовую попевку как мелодический вариант трихорда, в котором оказывается пропущенным средний звук. Но яркая интонационная характерность кварты и множественность вариантов ее применения позволяют выделить ее как отдельную мелодическую формулу.

Варианты квартовых попевок

Следует сказать, что все три попевки оказываются весьма характерными и для народно-песенной традиции исследуемого ареала[521]. Их проникновение в область православного богослужебного пения является дополнительным подтверждением значимости данных музыкальных элементов для этнических интонационных культур, их закрепленности в интонационной памяти носителей. Здесь уместным видится обращение к понятию этнослух, предложенным И. И. Земцовским. Исследователь, продолжая идею В. Л. Яворского («внутренняя слуховая настройка»), выделяет слуховые настройки двух типов – «временная, <…> то есть настройка на определенное музыкальное событие» и «постоянная, присущая каждому человеку отприродно («откультурно»)»[522]. В числе наиболее важных факторов, формирующих этнослух, исследователь называет «тренированность слуха», окружающей с детства «звуковой и языковой средой»[523]. Ангемитонное православное интонирование, зафиксированное на территории Волго-Камья, может служить, на наш взгляд, ярким примером действия этнослуха, который

[521] См. работы *Н. Ю. Альмеевой*, *Л. В Бражник*, *М. Г. Кондратьева*, *И. М. Нуриевой*.
[522] *Земцовский И. И.* Апология слуха // Музыкальная академия. 2002. №1. С. 3–4.
[523] Там же. С. 3.

автоматически «селектирует свое/чужое» и трансформирует «чужое» в «свое»[524]. При пении православных песнопений, несущих в себе музыкальные маркеры иноэтнической культуры, у народных исполнителей неосознанно включается «слуховой фильтр», который избирателен в отношении языковых средств и, кроме того, способен добавлять при интонировании «чего-то сугубо своего – того, чего не было в первоисточнике»[525]. Достаточно сдержанные по интонационности, декламационные в своей основе церковные песнопения, имманентно содержат в себе большие возможности для реализации данного механизма, «провоцируют» народных исполнителей на интонационное обогащение обиходных напевов более выразительными в восприятии носителей составляющими устного музыкально-интонационного словаря, стремясь «приноровить к своему ладу и строю … чужой мотив»[526].

Подытоживая рассмотрение стилистических особенностей церковного пения тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья, следует подчеркнуть его неоднородность по данному параметру. В результате приобщения новообращенных к православному пению возникла ситуация встречи внутри этнических культур двух музыкальных «цивилизаций» со своим набором образов, текстов, музыкально-языковых средств, контекстов существования – народно-традиционного и церковно-богослужебного. Обращение к составляющему их репертуару предполагало переключение исполнителей на другой музыкальный мир, смену их слухо-интонационных настроек, но и не исключало взаимодействия двух интонационных культур.

Проведенный анализ показывает, что по своим музыкальным характеристикам церковное пение марийцев, чувашей и удмуртов в большинстве своем близко к русскому литургическому интонированию.

---

[524] Земцовский И. И. Апология слуха. С. 3.

[525] Там же. С. 4.

[526] *Асафьев Б.* Происхождение русского народного песенного творчества, его история, социальная база, связь с бытом // Асафьев Б. О народной музыке / Сост. И. Земцовский., А. Кунанбаева. Л.: Музыка, 1987. С. 93.

В культуре данных народов более отчетливо прослеживается разграничение двух музыкальных традиций – фольклорной и православной[527]. Иную картину мы наблюдаем в богослужебной практике кряшен, для которой характерно диффузное взаимопроникновение этих певческих пластов. Разгадка механизмов регулирования разного «певческого поведения» может быть связана с историко-культурным контекстом существования той или иной этнической культуры. Преобладающая часть марийцев, удмуртов, чувашей живут в моноэтническом пространстве, среди своих сородичей, или же в достаточно тесном соседстве с русскими, то есть в условиях неизбежного потенциального влияния русской модели христианской культуры. Кряшены же на протяжении всей своей истории находятся преимущественно в татарско-мусульманском окружении, и в этой ситуации их конфессиональная принадлежность оказывается важнейшим, отличающим их от остальной части татароязычного (мусульманского) населения, фактом[528]. Соответственно, и вся православная культура, в особенности ее музыкально-певческая сторона, была воспринята ими достаточно глубоко, стала важным компонентом, определяющим их этническое самосознание. Православное пение на родном

---

[527] В работах этномузыкологов можно встретить отдельные наблюдения по этому вопросу. К примеру, исследователь удмуртской песенной культуры И. М. Нуриева отмечает, что «мелодический слой православного пения удмуртов не смешивается с этническим формульным мелосом», что подтверждается и народной терминологией: «исполнение православных молитв и песнопений южными удмуртами обозначается не обычным глаголом кырзäне “петь”, а лексемой с многозначной семантикой чирдыны, смысловой вектор которого направлен и в сторону пения (учӹ чирдэм “пение трель соловья”), и в сторону чтения (чирдыны дышэтэ “учиться читать”). В других вариантах процесс исполнения “чужого” музыкального материала обозначается речевыми средствами этого же «чужого» языка (рус. “петь”: удм. петь карыны “делать петь”), маркируя четкую границу между двумя этнокультурными мирами». (*Нуриева И. М.* Удмуртская музыкально-песенная традиция: специфика жанрообразования и функционирования. С. 270–271).

[528] Исследователи этносоциальных процессов среди кряшен отмечают, что процесс оформления кряшенской идентичности охватывал период с XVI до начала XX века и носил стадиальный характер. Начиная с 1860-х годов, «с ростом влияния православия и сознательным выбором этого религиозного учения как основы своей культурной парадигмы развития христианство для большинства крещеных татар становится основополагающим маркером идентичности» (История и культура татар-кряшен. С. 207), происходит «становление устойчивой православной конфессиональной идентичности и формирование на ее основе кряшенского этнокультурного самосознания» (Там же. С. 211).

языке стало частью «своей» культуры этноса, перестала восприниматься как нечто инокультурное, привнесенное извне. Такая внутренняя установка, на наш взгляд, способствовала включению во время распевов христианских текстов активного слуха, «напитанного» интонационным словарем этнической традиционной музыки, и внедрению в обиходные напевы «излюбленных» интонаций, сохранность которых в широком смысле неосознанно становится для носителей певческой традиции «залогом полнокровного существования этноса»[529].

[529] *Земцовский И. И.* Музыка и этногенез (исследовательские предпосылки, задачи, пути) // Советская этнография. 1988. № 2. С. 16.

Глава четвертая
Православные песнопения в фольклоре народов Волго-Камья

4.1 Христианство и народная культура: о некоторых путях взаимодействия

Одним из векторов множества межкультурных, межэтнических, межконфессиональных пересечений, характерных для этнокультурного облика Волго-Камья, является проникновение и влияние христианства на фольклорные традиции населяющих регион народов. Эти две культурные парадигмы – традиционные этнические «картины мира», имеющие глубокие исторические корни, и инокультурные ритуальные формы, мотивы, образы, концепты, наконец, музыкальные интонации, оказавшись в силу исторических событий в одном пространстве, неизбежно начинают взаимодействовать, создавая сложные узоры переплетения[530]. Рассмотрим наиболее рельефные аспекты их проявления в культуре тюркских и финно-угорских народов региона.

Большое влияние Церковь оказала на формирование современного праздничного календаря христианизированных народов Волго-Камья – кряшен, удмуртов, чувашей, марийцев. мордвы. Сроки национальных календарных праздников были скорректированы православными праздниками. Общность проявляется и в названиях ряда праздников, иногда слегка

[530] Поволжские народы, живущие в тесном соседстве с татарами, испытали сильнейшее влияние и другой мировой религии – мусульманства. Этот вопрос, получивший освящение в ряде серьезных исследований, остается за пределами нашего внимания (См., например: История и культура татар-кряшен (XVI – XX вв.): коллективная монография; *Салмин А. К.* Система фольк-религии чувашей; Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья: коллективная монография / Е. А. Ягафова и др.; под ред. Е. А. Ягафовой. Самара: ПГСГА, 2010. 263 с.)

измененных, согласно фонетическим особенностям языков (например, Троица – Тройсын, Тручын (кряшены), Троця (мордва), Покров – Пукрау (кряш.), Петров день – Питрау (кряш.), Петро кече (марийцы), Петрол нал (удмурты), Рождество – Раштав (чуваши), Раштау, Раштуа, Раштыва (кряш.), часть получили бытование в форме перевода (Пасха – Оло көн / кряш.).

Между тем, исследователь удмуртской традиционной музыки И. М. Нуриева отмечает, что «переход в православие не оказал значительных изменений на жизненный уклад как удмуртов, так и марийцев; все свои национальные праздники, ритуалы крещеные и некрещеные проводят совместно, в одни и те же сроки (за исключением Троицы у крещеных и некрещеных удмуртов)»[531]. Формы празднований, если даже изменялись, не становились повторением русско-славянских, а «представляли собой самобытные системы понятий и обычаев», адаптированные к новым условиям[532]. Оставались свои, национальные устойчивые традиции, не поддающиеся внешним влияниям[533]. К примеру, «по чувашской традиции праздник çăварни начинался в четверг, т. е. на несколько дней раньше, чем масленица у соседей-русских. Точно также пасхальная неделя начинается с

---

[531] *Нуриева И. М.* Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов. С. 7.

[532] *Кондратьев М. Г.* Чувашская музыка в зеркале параллелей. С. 122.

[533] Обряды и праздники не только занимали важнейшее место в жизни традиционного общества, но и являлись для народов «квинтэссенцией этничности» (*Салмин А. К.* Система фольк-религии чувашей. С. 23). К примеру, как отмечает Г. Н. Волков, «истинность чувашества состоит в том, что народ сохранил старинные или, выражаясь их же словами, коренные чувашские обычаи и традиции» (*Волков Г. Н.* Этнопедагогика чувашского народа (в связи с проблемой общности народных педагогических культур). Чебоксары: Чувашкнигоиздат, 1966. С. 59). Жить по «дедовским» законам означало для языческих народов сохранять традицию. Неслучайно в народной среде сложилась понятийная дифференциация тех, кто соблюдает старинные обряды, от православной части этнических собратьев: к примеру, в ряде местностей региона чуваши своих некрещеных соплеменников выделяли в группы «çăв чăваш» (çĕв чăваш, çу чăваш) (См.: *Ашмарин Н. И.* Словарь чувашского языка: В 17 т.: Т. 11. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1936. С. 235), марийцы – в «чимари» (соблюдающие чистую марийскую веру) (См.: *Тойдыбекова Л. С.* Марийская языческая вера и этническое самосознание народа. Joensuu, Joensuun yliopistopaino, 1997. 397 с).

сакрального дня христиан воскресенья, праздник мункун – со среды юнкун, сакрального дня жертвоприношения у чувашей»[534].

Сложившаяся картина синкретизма совпадает с той, которая определена С. М. Толстой по отношению к русско-славянским культурам: «заимствовав из христианского календаря состав, последовательность, в значительной степени названия праздников, народная традиция во многих случаях не восприняла или восприняла лишь поверхностно (формально) христианское содержание календарных единиц и переосмыслила их в соответствии с привычными для традиционной картины мира мифологическими представлениями о календарном времени и сложившейся земледельческой магической практикой»[535].

Результатом взаимодействия христианства с дохристианскими народными представлениями стало также отождествление православных святых с языческими богами, замещение древних божеств или же обогащение существующего Олимпа новыми «персонажами». Во многом, политика православного миссионерства, с особой активностью развернувшаяся в регионе во второй половине XIX столетия, если не прямо способствовала, то как минимум не препятствовала этим процессам. Факты, свидетельствующие о переплетении архаичных и христианских представлений в традиционном мировоззрении населения, исследователями приводятся в изобилии. К примеру, Н. Н. Блинов религиозный синкретизм, возникший на этапе христианизации в XIX столетии, связывает с текстами дореволюционных переводов богослужебной литературы. Сравнивая удмуртские православные тексты с языческими молитвенными призываниями, он критически оценивает результат работы переводчиков: «вместо того, чтобы с новыми догматами веры преподавать и выражения новыя, священные для каждого христианина, переводчики заменили их названиями “богов” урало-алтайских народов. <…>

---

[534] *Кондратьев М. Г.* Чувашская музыка в зеркале параллелей. С. 122.

[535] *Толстая С. М.* Образ мира в тексте и ритуале. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2015. С. 112.

Вотякам настойчиво внушалось, что никто иной, как Инмар, есть истинный Бог, что Сын Его – Кылдысин или Кылчин, и что душа (Лул) Его – Святой Дух»[536]. Много подобных наблюдений зафиксировано в историко-этнографическом наследии И. Н. Смирнова. В связи с удмуртами он придерживается схожего мнения: «со своими святыми и тремя ипостасями божества христианство показалось удобным для религиозного компромисса, которому помогли, между прочим, и сами миссионеры. Инмар, Кылдысин и Кваз слились с христианским Богом Отцом, Сыном и Святым Духом»[537]. В труде, посвященном марийцам, Смирнов пишет: «Христианство обогатило язычество только новыми объектами для поклонения»[538]. П. В. Денисов отмечает, что древние религиозные представления о карающей силе божеств молнии и грома «после христианизации чуваш, слились с культом сказочного Ильи-пророка, который верующими людьми почитался как покровитель земледелия, ведающий громами и дождями. <…> На него были перенесены все черты и функции, приписываемые раньше аслати [«Аслати» – так чуваши называли божество грома. – *А. Г.*]»[539]. Схожее наложение образа Ильи Пророка на бога грома Пургинепаза прослеживается и в мордовском мировоззрении[540].

Особое значение среди народов Волго-Камья обрел образ Николая Чудотворца, который «слился в представлении черемис с образом небесного

---

[536] *Блинов Н. Н.* Языческий культ вотяков. Вятка: Губернская типография, 1898. С. 72.

[537] *Смирнов И. Н*. Вотяки. С. 240.

[538] *Смирнов И. Н.* Черемисы. С. 169.

[539] *Денисов П. В.* Религиозные верования чуваш. С. 20.

Надо сказать, что схожие процессы описаны в литературе и в отношении русской крестьянской среды. К примеру, фольклорист В. И. Чичеров указывает, что «христианские образы жили в сознании крестьянина, но характер их, смысл и значение изменялись. Бог и святые спускались с небес на землю и оценивались по их отношению к крестьянскому быту и труду, “материализовались”» (*Чичеров В. И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX веков (Очерки по истории нар. верований). М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1957. С. 219).

[540] См.: *Юрченкова Н. Г.* Мифология мордовского этноса: генезис и трансформация. Саранск: Науч.-исслед. ин-т гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, 2009. С. 187, 193.

бога (соть-тюня-кога-юма)»[541], у удмуртов с Нюлэсмуртом[542], у марийцев он обрел имя «Микола или Никола Юма»[543], у чувашей «Микул турă»[544].

В результате описанных процессов сложившиеся в сознании крещеных народов образы православных святых далеко разнились от тех, которые зафиксированы в апокрифических христианских текстах: они в известной мере мифологизировались, наделялись магическими свойствами, властью над природными стихиями и др.

В традиционную культуру крещеных этносов проникали также отдельные элементы, в том числе, музыкально-вербальные составляющие христианства. Распространенным являлось вплетение в обрядовость определенных поведенческих и словесных паттернов православной

---

[541] *Смирнов И. Н.* Черемисы. С. 170.

[542] *Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. С. 213.

[543] *Магницкий К. В.* О резных изображениях Николая Чудотворца в селе Остолопова Лаишевского уезда и г. Чебоксары.Казань, 17 февраля 1886 г. (*ОРРК НБ КФУ, № 1410. Л. 5об.*).

[544] Любопытны в данном отношении этнографические заметки Н. В. Никольского, датируемые первой половиной XX века. В его заметках о чувашах и черемисах Козьмодемьянского уезда указывается, что образ святого Николая Чудотворца для жителей этого уезда был более всего почитаемой святыней (*НА ЧГИГН. Фонд Н. В. Никольского. Отд. I. Ед. хр. 154. Л. 35–36*).

Дважды в год – на зимнюю и летнюю Николы – «считается долгом сходить на поклонение этому образу», который, по словам автора, находился в селе Ишаки. Представление же чувашей о святом было фактически представлением о языческом боге: «Никола бог существо грозное, карающее за всякое упущение по жертвоприношению, но вместе с тем и милостивое, помогающее людям в несчастных случаях» (Никольский Н. В. Этнографические заметки о чувашах Козьмодемьянского уезда Казанской губернии. Казань: Типо-литография Императорского Казанского университета, 1911. С. 13). Чуваши, приходя на поклонение «Николе богу», приносили с собой свечку, которая ставилась перед образом святителя, а также кусок белого хлеба и деньги, бросавшиеся в родник у построенной часовни во имя Святого Николая. Тому, кто вовремя не поклонился «Николе богу», будут посланы несчастья – «заболеет кто-нибудь из членов семьи, или же начнется падеж скота»; при этом «несчастие можно устранить путем жертвоприношений Николе богу. Если этого нельзя сделать немедленно, то нужно, по крайней мере, дать обещание – непременно явиться на поклонение и при этом отложить нужную сумму денег в особую щель амбара» (Там же. С. 13–14).

Немало свидетельств об особом отношении к образу Николая Чудотворца и в современной литературе. К примеру, П. В. Денисов свидетельствует, что «среди христианских святых, почитаемых чувашами, Николай-чудотворец занимал одно из центральных мест. Ему приписывались многие из функций самого Христа. Не случайно поэтому, что большая часть жертвоприношений крещеных чуваш предназначалась не Христу, а Миколе-богу» (*Денисов П. В.* Религиозные верования чуваш. С. 357).

молитвенной практики. Наглядные примеры можно найти в трудах исследователей-фольклористов. К примеру, И. М. Нуриева пишет о «причудливом соединении» языческих и христианских элементов в современных молениях удмуртов. В качестве примера приводится обряд проводов льда северных удмуртов, во время которого женщина «крестилась и клала поясные поклоны в сторону реки, уходившего льда» или «моление-куриськон[545], посвященный Акашке-Пасхе» южных (киясовских) удмуртов, где те же христианские ритуальные действия совершались перед священным деревом[546]. Н. Ю. Альмеева описывает обряд празднования Троицы у кряшен, во время которого проводился ритуал «кормления березы» с произнесением слов «Во имя Отца и Сына, и Святого Духа»[547] или чтением молитвы «Эй, кюктяге Атабыз» («Отче наш»). В экспедиционной практике подобных примеров также можно найти множество[548]. К примеру, жители кряшенской

---

[545] Куриськоне – это словесные обращения к божествам, произносимые во время языческих ритуальных действий. До сегодняшнего дня они продолжают свое бытование у закамских удмуртов, проживающих в Башкирии и Пермском крае, избежавших принудительного крещения и сохранивших обряды и ритуалы традиционной религии (См. подробнее: *Нуриева И. М.* Музыка в удмуртских молениях // Богослужебные практики и культовые искусства в современном мире: материалы III Международной научной конференции, Майкоп, 17–21 сентября 2018 г. Майкоп: Издательство «Магарин Олег Григорьевич», 2018. С. 843–859; *Нуриева И. М.* Музыкальный код удмуртских языческих молений // Восточно-Европейский научный вестник. 2018. № 2(14). С. 59–65; *Садиков Р. Р.*, *Тулуз Е.* Молитвы-куриськон закамских удмуртов: история изучения, традиционные формы, современное бытование // Ежегодник финно-угорских исследований. 2019. Т. 13, № 1. С. 85–100; *Хрущева М. Г.* Удмуртские молитвы – куриськоны // Хрущева М. Г. Удмуртская обрядовая песенность. М.: Композитор, 2001. С. 21–37.

[546] *Нуриева И. М.* Удмуртская музыкально-песенная традиция: специфика жанрообразования и функционирования. С. 90.

[547] *Альмеева Н. Ю.* Архаические культы и православие в праздновании Троицы у кряшен: обряд и пение (по записям 2013–2015 гг.) // Праздники и обряды в Урало-Поволжье: традиции и новации в современной культуре: сборник статей, посвященный 30-летию кафедры философии, истории и теории мировой культуры СГСПУ и 15-летию ГУСО «Дом дружбы народов», Самара, 23–25 июня 2016 года. Самара: Самарский государственный социально-педагогический университет, 2016. С. 55.

[548] «Җир әнекәм, җир әтекәм, безне бәхиллә. Каен җегете, каен кызы, безне бәхилләгез! – дип күкәй күмәбез, аруланган су алып барып сибәбез, мондый су салабыз, тоз салабыз, ипинең кыерчыгын – кибән башын, шулай бәхилләп, сорап, менә шулай, иманнарны укып, “Күктәге Атабыз”ны укыйбыз, без аларны күмәбез» («Земля мать моя, земля мой отец, прости нас. Березовец, березовичка, простите нас! – так говорим и закапываем яйца, поливаем ее священной водой, соль кладем, кладем хлебную корочку, просим прощения и так, читая молитву, читая “Отче наш”, и закапываем». Записано 1 июля

деревни Крещеное Мазино Тукаевского района РТ рассказывали, как их родители ходили к старинной часовне, чтобы оставить жертву: «Ул бит таш, изге таш. Чәчәүник дип йөртәбез инде. Кеше чирләсә инде, шунда шыйлык салалар инде. Берәр әйбер калдырып китәләр иде» (Это же камень, священный камень. Часовней называем. Если кто-то заболеет туда жертву клали, что-нибудь оставляли)[549].

Зачастую в качестве апотропеев во время традиционных обрядовых церемоний использовали церковную атрибутику – кресты, иконы[550]. Любопытным представляется и само отношение крещеных народов к иконе, которая воспринималась не просто как священное изображение, а как «место пребывания Бога»[551], способное влиять на благополучие данной семьи и дома. У народов Волго-Камья до настоящего времени сохраняется традиция класть перед иконой в качестве жертвы пасхальные яйца[552]. Подобного рода примеры становятся яркой иллюстрацией таких явлений (которые принято определять как «двоеверие»[553], «народное православие»), в рамках которых сложился особый «языческо-христианский синкретический религиозно-обрядовый

2021 г. в с. Ильтень-Бута Альметьевского района РТ от Агаповой Елизаветы Семеновны, 1947 г. р. (См.: *Самойлова Л. В.* Песенная традиция татар-кряшен Альметьевского района Республики Татарстан: выпускная квалификационная работа / Науч. рук. Е. М. Смирнова. Казань, 2024. С. 15).

[549] Записано Гумеровой А. Т. в июне 2016 г. в д. Крещеное Мазино Тукаевского района РТ от Ингамовой Зинаиды Алексеевны, 1959 г. р. (кряшенка).

[550] К примеру, в связи с обрядовой культурой мордвы об этом обстоятельно пишет Г. А. Корнишина (см.: *Корнишина Г. А.* Традиционно-обрядовая культура в системе мордовского этноса: Структура, субъекты, основные компоненты).

[551] *Таймасов Л. А.* Православная церковь и христианское просвещение народов Среднего Поволжья во второй половине XIX – начале XX века. С. 438.

[552] «Яйца [пасхальные] целый год сохраняют. Около икон ложат. Во время пожара это яйцо кидают в огонь. Мы тоже храним. Вербу еще хранят, чтобы деньги были, достаток был». Записано Гумеровой А. Т. 20 мая 2025 г. в д. Кабаксола Волжского района РМЭ от Даниловой Людмилы Петровны, 1955 г. р. (марийка).

[553] Понятие «двоеверие» представляется несколько спорным. В данном случае речь идет скорее не о двух верах, а о синкретизме – естественном слиянии двух «картин мира» в единую народную религиозность.

комплекс»[554], имеющий распространение у многих народов Поволжья и Приуралья до сегодняшнего дня.

В аспекте проникновения отдельных составляющих христианства в область этнической традиционной музыкальной культуры можно выделить два сценария. В одном случае, православные молитвословия или их части, темы, образы становились материалом для самостоятельных фольклорных жанров. В другом – богослужебные песнопения христианства в своем законченном виде «встраивались» в этнические ритуалы и, функционируя наравне с обрядовыми и лирическими песнями, становились частью фольклорной традиции. Рассмотрим несколько примеров, охватывающих как дореволюционный, так и современный исторические периоды.

Если ритуальная составляющая традиционных верований христианизированных народов отмечалась наибольшей устойчивостью, то содержание текстов, сопровождающих церемониальные действия, обновлялись, дополнялись новыми смыслами и лексикой. Священник И. Васильев, служивший до революции в храмах сел Бураново и Малая Пурга Елабужского уезда Казанской губернии, приводит текст удмуртской песни, посвященной Инву (будзым ин-ву) – повелительнице небесной воды: «*Будзымъ инэ вуэ тонэ буре ваиськомъ, куриськомъ, восяськиськомъ, јубыртъиськомъ тонъ понна, вождэ энъ вай*» («Великая небесная роса, тебя поминаем, умоляем тебя, молимся тебе и покланяемся ради тебя, не прогневайся»)[555]. Судя по переводу, стилистически и лексически текст песни оказывается близким не столько к содержанию традиционных молений-куриськонов, построенных, как правило, на словесных формулах-обращениях к Всевышнему и конкретных просьбах и благодарениях, а скорее христианских молитв, сосредоточенных на обращении и диалоге с Богом. Для сравнения, в

[554] *Никитина Г. А.* Сельская община бускель в пореформенный период (1861–1900 гг.). Ижевск, 1993. 160 с.

[555] Перевод на русский язык И. Васильева (*Васильев И. В.* Обозрение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1906. С. 83).

образце этой же песни-моления, опубликованной Е. Б. Вершининой и Т. Г. Владыкиной, элементы православных молитвословий не обнаруживаются[556]:

Осто(й), осто, Иньмаре но, осто, Инвуэ,	Господи, Господи, Инмар мой, да Господи, Инву,
Осто(й), осто, Иньмаре(й) но, осто(й), воршудэ.	Господи, Господи, Инмар мой, да Господи, воршуд мой.
Кырым тыр но бӧлякмы но, корка тыр шулдырез,	[Всего] одна горсточка родни нашей, а веселья – полный дом,
Кырым (ы) тыр(ы) но бӧлякмы но, корка тыр шулдырез.	[Всего] одна горсточка родни нашей, а веселья – полный дом,

На основе творческой переработки православных мотивов, сюжетов народными авторами-исполнителями, появляются отдельные жанры на христианскую тематику. Сюда относится огромное количество произведений устной вербальной фольклорной культуры, в частности, в исследовательской литературе упоминаются такие жанры, как рассказы, легенды, предания, заговоры[557].

Отдельную область взаимодействия церковной и фольклорной культурных моделей представляют различные музыкальные практики.

---

[556] *Вершинина Е. Б., Владыкина Т. Г.* Песни южных удмуртов. С. 34–35.

В качестве примера приведем текст еще одного куриськона, записанного В. Владыкиным (*Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. С. 150):

Осто, Иньмаре, Кылчинэ, Воршуд!	Осто, Иньмар, Кылчин, Воршуд!
Лыктӥм вӧсяськыны,	Пришли мы молиться,
Улонэз ӟеч кар, Иньмаре,	Жизнь нашу сделай хорошей,
Няньмес сёт, удалтыт,	Хлеб уроди, дай,
Улон азьмес каньыл кар,	Жизнь нашу легкой сделай,
Валче улонэз соглаш, зёч кар,	Совместную жизнь сделай дружной,
Быдӟын Инвошудмы,	Великий наш Инвошуд,
Осто, Иньмаре!	Осто, Иньмар!»!
	(перевод В. Владыкина)

[557] К примеру, см.: *Абукаева Л. А.* Тексты марийских молитв как объект лингвокультурологического анализа // Финно-угроведение. 2023. № 61. С. 158–166; *Шушакова Г. Н., Булычева Е. А.* Некоторые христианские аспекты современной удмуртской культуры // Современная удмуртская культура. Таллинн: Издательство Таллинского университета, 2021. С. 304–341; Устно-поэтическое творчество мордовского народа: в 8 т. Т. 7. Ч. 1: Календарно-обрядовые песни и заговоры. Саранск: Морд. кн. изд-во, 1981. С. 38, 204.

Наиболее комплексно этот вопрос раскрыт в диссертационном исследования Е. И. Жимулевой, построенном на музыкальном материале коренных и переселенческих этносов Сибири. Автор выделяет три области контактирования двух певческих традиций: 1) «включение православных песнопений в фольклорную традицию»[558]; 2) «проникновение народно-песенной традиции в богослужебное пение»[559], проявляющееся на уровне интонационности и исполнительской манеры; 3) появление народных произведений с православной тематикой; ярким примером, демонстрирующим этот тип взаимодействия, является жанр духовных стихов. Данные формы взаимодействия оказываются актуальными и для певческих традиций народов Волго-Камья.

Большое распространение в регионе получили духовные стихи, сопровождающие похоронно-поминальный или пасхальный ритуалы. Они фиксируются в песенно-поэтическом творчестве кряшен, удмуртов, марийцев. чувашей. В связи с мордвой исследователи упоминают о песнях на библейские сюжеты, заимствованных у русских, которые «звучат в домашней обстановке и обычно не приурочиваются к каким-либо обрядам и ритуалам»[560]. У кряшен до сегодняшнего дня бытует жанр «Славут әйтү» или «Салават әйтү» (от русского «славить»), используемый во время рождественских обходов домов[561]. Этот пласт фольклорного творчества народов Волго-Камья, являющийся по происхождению более поздним, чем песенный фольклор отдаленных исторических эпох, на сегодняшний день остается малоизученным[562]. В исследовательской литературе, как правило,

---

[558] *Жимулева Е. И.* Православная и фольклорная певческие традиции: проблемы взаимодействия. С. 4.

[559] Там же.

[560] *Бояркина Л. Б.* Христианские хоровые традиции в быту мордовского народа. С. 367.

[561] См., например: *Камалова Э. Ф.* Песенная традиция закамских татар-кряшен: вопросы звуковысотной организации: дис. ... канд. иск. Казань, 2017. 641 с.; *Макаров Г. М.* Духовные стихи кряшен // Известия по Казанской епархии. 2025. № 1 (34). С. 92–98.

[562] Более исследованными являются фольклорные жанры на христианскую тематику в традиции русского народа, в том числе, населяющего территорию Волго-Камья. См., например: *Воронцова Е. В.* Современное бытование духовных стихов в среде

фольклорные музыкальные образцы на христианскую тематику лишь упоминаются как одна из областей народного творчества[563].

В отдельную группу выделяются богослужебные песнопения с канонизированными текстами, которые начинают «жить» вне стен храма – исполняться во время домашних молитв или же включаться в традиционные календарные и семейные обряды. В этом случае литургические песнопения находятся в непосредственной близости к народным песням. Попадая в инокультурную среду, церковные напевы начинают функционировать по законам фольклора, активно подвергаются разного рода переосмыслениям и трансформациям, фактически, становятся частью народно-песенной традиции.

Завершая обзор форм проявления христианства в синкретическом мировоззрении и повседневном быту жителей волжско-вятской деревни, следует отметить, что мы коснулись только некоторых аспектов этой масштабной темы. Перечисленными типами взаимодействия, безусловно, не исчерпывается все многообразие существующих контактов между двумя этнодуховными мирами. Но приведенных примеров достаточно для того, чтобы показать, что в этом процессе «диффузии» устная народная традиция народов Волго-Камья показывает себя как динамичная и открытая система, которая избирательно вбирала те элементы новой веры, которые подходят для религиозных представлений этноса и отвечают повседневным запросам. Обладая внутренней гибкостью, она адаптировала, творчески переосмыслила

старообрядцев: по материалам полевых исследований на Вятке: автореф. дис. ... канд. фил. наук. М., 2015. 25 с.; *Казанцева М. Г., Петрова Л. А.* Духовные стихи в рукописной традиции Вятского края (сводный инципитарий по материаоам БАН и УрГУ) // К истории книжной культуры Вятки. Л.: [б. и.], 1991. С. 78–91; *Сверлова Е. Л.* Погребальные духовные стихи Саратовского Поволжья как открытая полистилевая жанровая система: автореф. дис. … канд. иск. Саратов, 2006. 26 с.

[563] См.: *Вершинина Е. Б., Владыкина Т. Г.* Песни южных удмуртов. С. 23; *Нуриева И. М.* Удмуртская музыкально-песенная традиция: специфика жанрообразования и функционирования. С. 26; *Шушакова Г. Н., Булычева Е. А.* Некоторые христианские аспекты современной удмуртской культуры; Устно-поэтическое творчество мордовского народа: в 8 т. Т. 7. Ч. 1: Календарно-обрядовые песни и заговоры. С. 38.

этот значительный инокультурный пласт. Переводя его на язык традиционных смыслов, фольклорная система на протяжении десятилетий включала эти заимствования в свою риторику, превращая их в органичную часть своих культурных ресурсов. Такое взаимодействие разных культурных, языковых систем – внутри отдельно взятой народной традиции и в межэтническом пространстве – становится важной детерминантой уникальности духовно-музыкального ландшафта многонационального Волго-Камья. И изучение путей проникновения элементов одной интонационной культуры в другую, выявление механизмов различных трансформаций может способствовать более глубокому понимаю процессов межкультурных контактов, раскрыть новые грани самобытного культурного облика региона.

4.2 Внехрамовые контексты бытования церковных песнопений[564]

Основным местом бытования православного пения является храм, где песнопения образуют музыкальное оформление службы, звучат в установленном Церковным Уставом порядке. Но не менее значимыми в современной жизни волжско-камских христиан являются и другие – внехрамовые пространства функционирования молитвословий. Без охвата этой сферы не представляется возможным отражение реальной картины православной певческой практики в исследуемых этнорегиональных культурах. Интереснейшим явлением, в частности, предстает интеграция отдельных образцов литургического пения в народную среду: их звучание в домашне-бытовых или обрядовых условиях.

---

[564] Материал раздела частично отражен в публикации автора: *Гумерова А. Т.* О бытовании православных песнопений в фольклорной среде кряшен: к постановке вопроса // Традиционная музыкальная культура Поволжья и Приуралья: теория и практика: материалы Международной научно-практической конференции, Казань, 17–18 октября 2017 г. Казань: Казан. гос. консерватория, 2018. С. 78–83.

При обращении к богослужебным православным песнопениям, применяемым в фольклорной среде, возникает необходимость определения их первоисточников. С. В. Подрезова, рассматривая бытование церковных песнопений в русской народной среде, отмечает, что «этот вопрос является одним из принципиальных, если не сказать ключевых, вопросов в изучении культурных заимствований. <…> Установление прототипов народных версий песнопений по очевидным причинам – из-за отсутствия ранних устных записей, малой доступности церковных архивов и ощутимой роли устности в церковном пении – представляет особую проблему»[565]. В случае с внецерковным православным пением народов Волго-Камья ситуация выглядит иначе.

Перечень бытующих в народно-бытовой и обрядовой среде волжско-камских деревень богослужебных песнопений, как правило, ограничен теми обиходными образцами, которые зафиксированы в дореволюционных цифирных сборниках с песнопениями-переводами. Бóльшая часть записанных песнопений идентифицируется с литургическим вариантом напева, помещенным в эти письменные источники. Образцы, которые с музыкальной точки зрения не имеют прообразов в литургической практике, представляют собой, как правило, продукт творчества народных исполнителей, в котором определение конкретного богослужебного песнопения происходит только благодаря его вербальному содержанию.

Важным представляется вопрос отбора исполнителями церковных песнопений, которые получают внехрамовое функционирование. Несмотря на то, что молитвословия эти разнообразны по тематике, образам и местоположению в богослужении, они объединяются такими характеристиками, как краткость и смысловая доступность вербального текста, частота использования в богослужении. В музыкальном облике их обиходных напевов большую роль играют лаконичность формы, повторность,

---

[565] *Подрезова С. В.* «Кричать Христа»: Пасхальный тропарь в русской фольклорной традиции. С. 19.

интонационная сдержанность. Эти особенности, с одной стороны, обеспечивают быстрое запоминание и распространение песнопений, с другой – уже имманентно содержат возможность к мелодическому обогащению напева, оставляя пространство для реализации творческого потенциала исполнителей.

Православные песнопения внехрамового функционирования могут быть включены в какой-либо обряд или же исполняться в любое время вне зависимости от конкретных дат и событий. В связи с этим их можно условно разделить на две группы: приуроченные и неприуроченные[566]. Если в числе «обрядовых» оказались «Трисвятое», «Христос воскресе», исполняемые в конкретном этнографическом контексте, то к песнопениям, не имеющим стабильной привязки к какой-либо ситуации, следует отнести «Отче наш», «Богородице Дево», «Верую», «Царю Небесный», «Тропарь Кресту», часто используемые в домашней обстановке[567].

Наибольшее распространение среди неприуроченных песнопений имеет «Отче наш» – главная молитва православных христиан, которая традиционно включается во все домашние религиозные ритуалы (например, утренние и вечерние молитвы, молитва перед трапезой), но может исполняться и в других, самых разных, бытовых контекстах[568]. Попадая в зону творчества народных

---

[566] С учетом того, что мы имеем дело с богослужебными песнопениями, следует учитывать, что речь идет о вторичном приурочивании.

[567] Приведем лишь некоторые свидетельства информантов: «”Воскресение Христово” по утрам пою я”. Записано Гумеровой А. Т. 21 мая 2024 г. в д. Бизюргуб Волжского района РМЭ от Орловой Веры Ивановны, 1970 г. р. (марийка).

«Утром в доме каждый день поем “Отче наш”, в день несколько раз. Когда какое-то очень важное дело, надо прочитать “Отче наш” 40 раз. А “Богородице Дево” 150 раз надо прочитать. Тогда все хорошо пройдет. Я обычно корову выходила доить и пела “Богородице Дево”». Записано Гумеровой А. Т. 21 мая 2024 г. в д. Бизюргуб Волжского района РМЭ от Блиновой Марины Александровны 1967 г. р. (марийка).

«Сейчас маскировочные сетки ходим плести, и когда плетем – поем, освящаем сети. “Христос воскресе” поем, “Верую”, “Отче наш”, “Богородице Дево радуйся”». Записано Гумеровой А. Т. 20 мая 2024 г. в д. Новые Параты Волжского района РМЭ от Андреевой Валентины Васильевны 1963 г.р. (марийка) (См. Приложение VI).

[568] «Дома перед едой “Отче наш” поем, после трапезы “Благодарим Тя Христе Боже” поем». Записано Гумеровой А. Т. 20 мая 2024 г. в д. Новые Параты Волжского района РМЭ от Андреевой Валентины Васильевны, 1963 г. р. (марийка).

исполнителей, молитвословие подвергается самым разным формам ассимиляции. Наглядный пример находим в репертуаре чувашей Черемшанского района РТ. В с. Старое Ильмово был записан образец «Отче наш», имеющий у местного населения конкретную ситуативную нагрузку: он исполняется во время выполнения любых домашних работ («когда дома работаешь – поешь, и легче работается»[569]). Наше внимание данный образец привлек тем, что исполнительская трактовка коснулась не только музыкальной, но и вербальной части песнопения. Певцы, не внося изменений в лексический состав текста, существенно обновили его структуру: начальное обращение «Эй Çӳлти Аттемĕр» («О, Отец Небесный» – рус.) стало выполнять функцию своего рода рефрена, звучащего перед каждым прошением; строка «Санăн Патшалăху килтĕр» («Пусть Твое Царство придет») получила

«Сначала свечку ставим, потом “Отче наш” читаем, только после этого кушать садимся». Записано Гумеровой А. Т. 26 мая 2025 г. в д. Фадейкино Моркинского района РМЭ. от Филипповой Светланы Вениаминовны 1963 г.р. (марийка)ю

«Иногда вокруг коровы ходят и “Отче наш” поют, если корова заболела». Записано Гумеровой А. Т. 21 мая 2024 г. в д. Бизюргуб Волжского района РМЭ от Аширкиной Любови Григорьевны, 1951 г. р. (марийка).

Проявлением синкретизма религиозных представлений становится включение «Отче наш» в языческие молебные ритуалы. Жительница с. Бизюргуб Волжского района, марийка, в своем рассказе о молениях в рощах поведала следующее: «У нас есть самая почетная женщина, она знает, читает. Она говорит по-марийски, молитвы произносит, просит, чтобы урожай был, приплод был. Дождь чтобы был. и тут же “Отче наш” можем спеть». Записано Гумеровой А. Т. 21 мая 2024 г. в д. Бизюргуб Волжского района РМЭ от Гурьяновой Галины Владимировны 1964 г. р. (марийка).

«”Отче наш” везде поется. Когда хоронят перед кладбищем тоже поют». Записано Гумеровой А. Т. 30 апреля 2025 г. в с. Аккиреево Черемшанского района РТ от Ивлеевой Ларисы Ильиничны, 1957 г. р. (чувашка).

«”Отче наш”ны гына белəм инде. Мин бу иманны иртəн торгач та, йокларга ятканда да, ашаганчы да, ашагач та, юлга чыкканда да əйтəм» («Только “Отче наш” знаю. Я эту молитву и утром. После пробуждения, и перед сном, и перед принятием пищи, и после принятия пищи, и перед дорогой читаю»). Записано Гумеровой А. Т. 27 июня 2016 г. в д. Нижние Чершилы Сармановского района РТ от Карповой Екатерины Васильевны, 1964 г. р. (кряшенка).

«Җаңгыр җаумаганда шушы иманны җырлыйлар. Поминкаларда да җырлыйлар» («Когда дождя нет эту молитву поют. На поминках тоже поют»). ФЭК КГК. 24, LS 712-0112, 01:33:30.–01:34:56. Записано экспедиционной группой КГК (рук. – Кузнецова А. П.) в июле 2014 г. в д. Козяково-Челны Рыбно-Слободского района РТ от Шапеевой Галины Петровны, 1953 г. р. (кряшенка).

[569] Записано Гумеровой А.Т. в апреле 2025 г. от Шерматовой Татьяны Сергеевны, 1969 г. р., Игнатьевой Веры Николаевны, 1963 г. р.; Кондрашкиной Ирины Юрьевны, 1963 г. р. (чуваши).

двухкратное повторение; самое протяженное в песнопении прошение «эпир хамăра парăмлă пулнисене каçарнă пек пирĕн парăмсене каçар пире» («как мы прощаем тех, кто нам должен прости нам наши долги») было разделено на две части, что привело к нарушению синтаксического членения предложения. Кроме того, оказались пропущенными некоторые фразы канонической молитвы. В результате описанных нововведений текст песнопения значительно расширился, изменилась его композиция (таблица 12):

Таблица 12

Текст на чувашском языке	Дословный перевод на русский язык
Эй Çӳлти Аттемĕр,	*О, Отец Небесный,*
Санăн яту хисеплентĕр.	Пусть Твое имя почитается.
Эй Çӳлти Аттемĕр,	*О, Отец Небесный,*
Санăн Патшалăху килтĕр.	Пусть Твое Царство придет.
Эй Çӳлти Аттемĕр,	*О, Отец Небесный,*
Санăн ирĕкӳ çĕр çинче те Çӳлти пекех пултăр.	Да будет воля Твоя на земле, как и на небесах.
Эй Çӳлти Аттемĕр,	*О, Отец Небесный,*
Санăн Патшалăху килтĕр.	Пусть Твое Царство придет.
Эй Çӳлти Аттемĕр,	*О, Отец Небесный,*
паян пурăнмалăх çăкăр пар пире.	дай нам хлеба на жизнь сегодня.
Эй Çӳлти Аттемĕр,	*О, Отец Небесный,*
эпир хамăра парăмлă пулнисене каçарнă пек,	как мы прощаем тех, кто нам должен,
Эй Çӳлти Аттемĕр,	*О, Отец Небесный,*
пирĕн парăмсене каçар пире.	прости нам наши долги.
Эй Çӳлти Аттемĕр,	*О, Отец Небесный,*
усалтан хăтар пире,	избавь нас от зла,
Эй Çӳлти Аттемĕр.	*О, Отец Небесный.*

Музыкальное решение, не имеющее ориентации на конкретный церковный напев, характеризуется, с одной стороны, декламационностью литургического интонирования, которая проявляется в отдельных «участках» с равномерным слогопроизнесением, с другой – насыщением мелодии внутрислоговыми распевами (*пример 65*). Временна́я организация напева оказывается далекой от ритмической схемы обиходного распева «Отче наш»: отличается подчеркнутой неравномерностью (в особенности в «рефрене»), усилением роли музыкальных долгот. В основе ладоинтонационного строя лежит большетерцовый трихорд *as-b-c*^{1} (в распевах появляется

вспомогательный тон *g*) с опорой на первой ступени, мелодически реализующийся преобладанием поступенного интонирования.

Композиция песнопения строится на чередовании двух строк: общей нисходящей направленности первой строки (рефрена) противопоставляется более «закругленная» интонационность второй строки. В то же время, в архитектонике напева отчетливо прослеживается рондообразность, заложенная в структуре вербального текста: вариативные с точки зрения слогоритмической протяженности «эпизоды» чередуются со стабильным по данному параметру «рефреном», «собирающим» и скрепляющим всю композицию. В этом усматриваются принципы организации пения прокимна на церковных богослужениях, где неоднократно повторяемое краткое молитвословие, интонируемое хором, чередуется с чтением стиха, совершаемого диаконом, священником и канонархом. Кроме того, в русской богослужебной практике имеет распространение схожее по структуре песнопение «Отче наш» (известное под названием «Буковинская»), которое исполняется антифонно хором из духовенства, находящемся в алтаре, и прихожанами[570]. Следовательно, сама идея такого распевания «Молитвы Господни» могла быть заимствована из церковной службы, но с музыкальной точки зрения зафиксированный нами устный образец является продуктом творчества исполнителей.

Другие механизмы обновления текста фиксируются в «Отче наш», записанном у горных мари, проживающих в с. Кулаково Горномарийского района РМЭ (*пример 66*). Отличительная особенность данного образца в том, что его текст сильно разнится с каноническим вариантом как по содержанию, так и по структуре, общность обнаруживается лишь в отдельных смысловых акцентах, выраженных такими ключевыми словами, как «Отец», «на небесах», «хлеб», «жизнь»:

---

[570] К примеру, в г. Казани оно исполняется на праздничных архиерейских богослужениях.

Таблица 13

Марийский текст	Перевод на русский язык
Пӹлгомышты ылшы мӓмнӓн Ӓти,	Находящийся на небесах наш Отец,
Тӹньӹ пуэт мӓлӓннӓ киндӹм,	Ты даешь нам хлеб,
Цилӓ ӹлӹмӓштӹ мӓмнӓм сотемдӓрен шалгет,	Всю нашу жизнь освещаешь / просвещаешь
Дӓ благославляет.	И благословляешь.

Музыкальные связи с церковно-певческой практикой прослеживаются также достаточно опосредованно: сохранены зоны декламации, двухчленная структура с «вопросно-ответным» соотношением частей. Но бесполутоновая интонационность, нарушение равномерности ритмики, распевы с экмелическим скольжением значительно дистанцируют данный образец от богослужебного и приближают к народно-песенному интонированию.

Рассмотренные нами образцы «Отче наш» демонстрируют обновление как музыкальной, так и вербальной составляющих. Обобщая все записанные нами варианты песнопения, можно заключить, что интерпретационное изменение словесного текста – явление нечастое, и оно всегда коррелирует с модификацией музыкального компонента. Обратная зависимость также прослеживается: при неизменности канонического текста в большинстве случаев сохраняется и исходный интонационный контур обиходного напева. Получается, что словесный текст выступает своего рода регулятором процессов переинтонирования церковного напева. Можно предположить, что в случае его сохранности, актуализируется устойчиво закрепленный в певческой памяти носителей мелодический контур церковного песнопения, звучащего на каждой службе и, кроме того, исполняемого во время общенародного пения. В тех редких случаях, когда модификации подвергается словесный текст, включаются другие механизмы певческо-интонационной трактовки: песнопение теряет неразрывную связь с церковной службой, становится открытым для внешних ладоинтонационных влияний фольклорного происхождения.

4.3 Православные песнопения в традиционной обрядовой культуре[571]

Отдельного внимания заслуживает включение богослужебных песнопений в обрядовые практики, образующие «ткань повседневной религиозной жизни рядовых верующих, прежде всего крестьян»[572]. В основе этого явления лежит процесс проникновения элементов православного богослужения в отдельные области фольклорной традиции, в которых имманентно возможна такая диффузия. Любой обряд, как известно, предполагает «какие-то конкретные условия – время, место исполнения, определенные цели и определенного адресата»[573], то есть обладает качеством строгой регламентированности, в том числе, его музыкальной составляющей. Следовательно, в каждом случае оказывается приемлемым тот музыкальный ряд, который отвечает и соответствует контексту и содержанию обрядовых действий, представляя важный «семиотический код ритуала»[574]. В этом аспекте следует задаться вопросом: каким образом определялись те или иные традиционные ритуалы, открытые для включения в них песнопений православного певческого обихода?

---

[571] Материал раздела отражен в публикациях автора: *Гумерова А. Т.* Песнопение «Трисвятое» в народно-исполнительской среде татар-кряшен // Музыковедение. 2017. № 2. С. 43–50; *Гумерова А. Т.* Православные песнопения в фольклорной среде народов Среднего Поволжья (на примере пасхального тропаря «Христос воскресе») // Музыка. Искусство, наука, практика. 2025. № 2 (50). С. 63–76; *Гумерова А. Т.* Православные песнопения в похоронных обрядах народов Волго-Камья // Музыка в диалоге культур. Традиционные музыкальные культуры и современность: изучение, сохранение, претворение, интерпретация: Сборник тезисов Международной научно-практической конференции, Казань, 11 декабря 2025 г. / Сост. Л. И. Сарварова. Казань: Казан. гос. консерватория, 2025. С. 8–9.

[572] *Кормина Ж. В.* О соотношении мифа и ритуала в свете народной веры // Anthropology. Web-кафедра философской антропологии [Электронный ресурс]. URL: http://anthropology.ru/ru/text/kormina-zhv/o-sootnoshenii-mifa-i-rituala-v-svete-narodnoy-very (дата обращения: 10.11.2025).

[573] *Толстая С. М.* Образ мира в тексте и ритуале. С. 65.

[574] *Нуриева И. М.* Удмуртская свадьба: структура, терминология, музыкальный код // Финно-угорский мир. 2016. № 2. С. 101.

На основе экспедиционных исследований можно утверждать, что «открытыми» для проникновения православного пения оказались те области фольклорной традиции, которые, с одной стороны, связаны с определенными художественными образами и эмоциональными состояниями, близкими к христианскому мировоззрению, с другой – являются частью традиционной религиозной обрядности, предполагающей создание сакрального пространства, в том числе, с участием обрядового пения. К примеру, исполнение песнопения «Отче наш» является устойчивой традицией проведения обряда вызывания дождя у кряшен, отмеченного обращением к всевышним силам[575]. У мордвы принято исполнять наиболее известные православные молитвы («Отче наш», «Богородице Дево», «Царю Небесный» и др.) во время проводов парней в армию, во время освящения дома, совершаемого хозяевами[576], у удмуртов песнопения церковного обихода фиксировались в музыкальной составляющей весеннего календарно-

[575] «Янгыр чакырганда иман көен җырлыйбый – “Эй күктәге Атабыз”, “Изгелекле Мария”. “Ышанамын”ны да жырлыйбыз» («Во время взывания дождя религиозные напевы поем – «Отче наш», «Богородице Дево». «Верую» тоже поем»). ФЭК КГК. 24, 712_0112, 00:14:55–00:15:32. Записано экспедиционной группой Казанской государственной консерватории (руководитель – Кузнецова А. П.) в июле 2014 г. в д. Козяково-Челны Рыбно-Слободского района РТ от Степановой Анастасии Егоровны, 1954 г. р. (кряшенка). Расшифровка Гумеровой А.Т.

«Кырга чыгып карга боткасы пешерә торган идек. <…> Әбиләр келәү итәләр иде. “Күктәге Атабыз”ны җырлыйлар» («На лугу кашу варили. <…> Бабушки молебен проводили. “Отче наш” пели»). ФЭК КГК. 24, 712_0115, 00:33:10–00:34:24. Записано экспедиционной группой Казанской государственной консерватории (руководитель – Кузнецова А. П.) в июле 2014 г. в д. Большой Машляк Рыбно-Слободского района РТ от Ивановой Евдокии Никифоровны, 1934 г. р., Егоровой Анны Никифоровны, 1935 г. р., Ивановой Елизаветы Ивановны, 1933 г. р. (кряшены). Расшифровка Гумеровой А.Т.

«Су сибеш уйнаганнар яңгыр яусын дип. Яңгыр сорап ботка пешергәннәр. Анда [аланга] әбиләр генә барган. Корбан боткасы бу. Анда иманнар укыйлар. “Күктәге Атабызны” укыйлар». («Чтобы пошел дождь играли, брызгая друг друга водой. Для взывания дождя варили кашу. Туда [на луг] шли только бабушки. Это жертвенная каша. Там читают молитвы. “Отче наш” читают»). ФЭК КГК. 483, В-11. Записано экспедиционной группой Казанской государственной консерватории (руководитель – Камалова Э. Ф.) в августе 2012 г. в д. Ленино Новошешминского района РТ от Леонтьевой Татьяны Константиновны, 1959 г. р., Митрюхиной Раисы Константиновны, 1948 г. р., Лавровой Валентины Михайловны, 1947 г. р., Шишкиной Галины Степановны, 1970 г. р., Беспаловой Анны Ивановны, 1936 г. р., Моисеевой Анастасии Димитриевны, 1938 г. р., Питеркиной Ольги Егоровны, 1926 г. р (кряшены). Расшифровка Гумеровой А.Т.

[576] См.: *Бояркина Л. Б.* Христианские хоровые традиции в быту мордовского народа.

обрядового цикла[577], причем в той части, где «не принято шуметь, веселиться»[578]. То есть приемлемыми для православного пения стали те обрядовые ситуации, которые предполагают определенный – условно назовем его «созерцательный» – настрой, исключают раздольное веселье, пляски, народные гуляния.

Объемы православного музыкального материала в обрядовой практике разных народов неравномерны, зависят от исторических особенностей и социокультурного контекста бытования традиций. К примеру, Н. Альмеевой в д. Ильтен-Бута Альметьевского района РТ была зафиксирована уникальная форма празднования Троицы у кряшен, включающая исполнение одиннадцати (!) православных песнопений в рамках одного календарного обряда[579]. Такое богатство религиозного певческого репертуара, бытующего в народно-песенной среде на современном этапе, – скорее исключение из общей картины. Экспедиционные исследования последних лет показывают, что подобные образцы фиксируются в небольших количествах.

4.3.1 «Трисвятое» и его бытование в похоронно-поминальном обряде

Похоронно-поминальные ритуалы христианизированных волжско-камских тюркских и финно-угорских народов, как и вся традиционная обрядовая культура, обнаруживают общие типологические черты. Это связано со схожестью социально-культурных особенностей развития народов, наличием множества параллелей в системе их верований. По верному

[577] См.: *Нуриева И. М.* Песни завятских удмуртов / Науч. ред. Т. Г. Владыкина. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. 331 с.

[578] *Чуракова Р. А.* Песни южных удмуртов. Вып. 2. / Науч. ред. Т. Г. Владыкина. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УРО РАН, 1999. С. 9.

[579] *Альмеева Н. Ю.* Архаические культы и православие в праздновании Троицы у кряшен: обряд и пение (по записям 2013–2015 гг.). С. 55.

наблюдению удмуртского исследователя В. Е. Владыкина «религиозно-мифологические системы народов Волго-Уральского региона <…> в значительной степени представляют собою результат единства исторической судьбы, тесного и длительного этнокультурного взаимодействия»[580].

Принципы проведения похоронно-поминальных обрядов у народов региона носят синкретический характер: они предстают как многосоставные ритуалы, в которых органично сочетаются архаические религиозно-мифологические представления и церковные каноны. К примеру, общими для всех христианизированных народов маркерами языческой составляющей данного комплекса являются обряд жертвоприношения в дни похорон и/или поминок (к примеру, «кан чыгару» – «выпускание крови» у кряшен, «пролитие крови» у мордвы, марийцев[581]), закапывание костей жертвенного животного

---

[580] *Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. С.64.

[581] «То, что связано с похоронами, там уже больше языческое. Первое, это, конечно же, жертва. Если в доме умирает кто постарше, жертвоприношение нужно сделать обязательно. … Нужно пустить кровь. … У нас есть вот такая пословица: «Пожалеешь Богу грошик – отдашь бычка». То есть … если ты в свое время жертву не сделаешь, обещанное не отдашь, то ты потеряешь больше. Ради покойника делают жертвоприношение» (ФК КГК. 15, LS_50049, 00:05:08–00:08:10. Записано экспедиционной группой КГК (рук. – Камалова Э. Ф.) в 2013 г. в с. Кильдюшево Тетюшского района РТ от Кирилловой Людмилы Ивановны, 1971 г. р., Кудашевой Марины Павловны, 1973 г. р., Олешевой Галины Михайловны, 1968 г. р. (мордва-мокша). Расшифровка Гумеровой А.Т.

«На похоронах был обычай «верь нолдамс» – пролить кровь, резали курицу». ФЭК КГК. 25, LS_50135, 01:26:15–01:28:50. Записано экспедиционной группой КГК (рук. – Камалова Э. Ф.) в июле 2014 г. в д. Мордовская Ивановка Лениногорского района РТ от Королевой Антонины Александровны, 1951 г. р., Сабадаш Веры Афанасьевны, 1939 г. р., Чебаревой Марии Ефимовны,1936 г. р., Порновой Марии Михайловны,1946 г. р., Меркуловой Александры Степановны,1940 г. р., Киселевой Зинаиды Архиповны, 1941 г. р. (мордва-эрзя). Расшифровка Гумеровой А.Т.

Кряшены: «Үлеләргә атыйлар да, кан чыгаралар. … Кемнең тавыгы бар, кемнең сарыгы. Дуүгыз ите кертмиләр. Тиеш түгел чиркәү буенча» («Посвящают покойникам и пускают кровь. … У кого курица есть, у кого овца. Свинину нельзя. Нельзя по церковному»). Записано Гумеровой А.Т. в июне 2002 г. в с. Новые Усы Муслюмовского района РТ от Матвеевой Феодосии Наумовны, 1935 г. р.

Свидетельства существования схожего обычая у марийцев находим в исследованиях по традиционной культуре этноса: «Пред выездом на том месте, откуда должны тронуться путь с покойником, режут курицу со словами: «Тыдо вюрь дэнэ шке вюретом азырэн гычен сулэн лук» – «Этою кровью выкупит свою кровь от смерти»» (*Яковлев Г.* Религиозные обряды черемис. С. 67). «В целях искупления крови покойного резали курицу (если умирала женщина) или петуха (когда умирал мужчина)» (Марийцы. Историко-этнографические очерки. С. 181).

(«сөяк озату», «сыер озату» – «провожание костей», «провожание коровы» у кряшен[582], «йырпыд сётонлы куян» – отдавание головы, ног, выбрасывание костей у удмуртов) и многое другое. Сохранению значительного пласта старинных обычаев способствовали консервативность и подчеркнутая

[582] «Кырыгында “сыер озату” дибез. Алып чыгып шунда, чәчәүник янына. Әнә шулай “сыер озатырга” баралар: чиләккә сөяк салалар, астына кирпеч салалар ийе, күтәреп баручыга, муенына киеп баралар» («На сорок дней говорим “провожали (хоронили) корову”. Выносили к часовне. Вот так шли “провожать корову”: в ведро клали кости, вниз кирпич клали, кто нес, тот вешал [ведро] на шею». Записано в июне 2012 г. экспедиционной группой КГК (рук. – Шарафутдинов А. К.) в д. Уткино Мамадышского района РТ от Николаевой Раисы Федоровны, 1938 г. р., Акбашевой Пелагеи Ивановны, 1938 г. р., Игнатьевой Натальи Максимовны, 1934 г. р. (кряшены). Расшифровка Хадеевой А. (См.: *Хадеева А. С.* Песенная традиция кряшен Мамадышского района Республики Татарстан: дипломная работа / Науч. рук. Е. М. Смирнова. Казань, 2015. С. 218).

«Кырыгы – мал суялар, “сөяк озату”. Аннары еллыгында була. Безнең чәчәүниккә алып барабыз да, шунда итен ашап, узебезчә кыланып белгән догаларыбызны укып, чукынып, шында калдырып кайталар». («На сороковой – скотину резали, “кости провожали”. Затем на годины бывает. Относили к часовне, там ели, по-своему молились, крестились, там оставляли [кости]». Записано в июне 2012 г. экспедиционной группой КГК (рук. – Шарафутдинов А. К.) в с. Зюри Мамадышского района РТ от Гавриловой Анастасии Петровны, 1949 г. р., Никитиной Надежды Ивановны, 1948 г. р., Петровой Марии Александровны, 1951 г. р., Игнатьевой Риммы Карповны, 1971 г. р. (кряшены). Расшифровка Хадеевой А. (Там же).

«Ашау-эчүле булган керәшеннәрдә. Табакка салып коймак, күкәй тәбәсе, ит, кабартма, йоиырка пешереп әзерләгәннәр. Шул итләрнең, ашап эчкәннән соң, сөякләрен атаклап алалар да, “үлү озату” дип атала. Авыл башына баралар» («С угощеньем было у кряшен. Готовили, клали в чашу (табак) блины, яичницу, мясо, пышку, яйцо вкрутую. Съев это, называли кости от съеденного мяса (поминали умершего), называлось “провожать покойника”. Шли на окраину деревни»). Записано в июне 2012 г. экспедиционной группой КГК (рук. – Шарафутдинов А. К.) в с. Кулуши Мамадышского района РТ от Леонтьевой Маланьи Константиновны 1932 г. р., Соколовой Ольги Архиповны, 1927 г. р., Чебышевой Пелагеи Петровны, 1952 г. р., Чебышева Бориса Лукича, 1952 г. р., Усачевой Раисы Ивановны, 1957 г. р., Усачева Бориса Петровича, 1954 г. р., Максимовой Валентины Петровны, 1956 г. р. (кряшены). Расшифровка Хадеевой А. (Там же).

«Элек бит әле ул сөяк тә озату булган. Бөтен ашаган итләрнең сөякләрен җыеп, бакчага күмә торган булганнар» («Раньше же еще было “провожание костей”. Собирали кости от всего съеденного [на поминках] мяса и закапывали в огороде”). ФК КГК. 399. А–1. Записано экспедиционной группой КГК (рук. – Кузнецова А. П.) в июне 2010 г. в д. Порым Граховского района Республики Удмуртия от Романовой П. Т., 1928 г. р., Романова С. А., 1930 г. р., Михашова Н. А., 1936 г. р., Антроповой М. Г.,1938 г. р. (кряшены). Расшифровка Гумеровой А. Т.

«Сөяк озату бар. Үле ашында мал суялар. Атап суялар. “Эй, Ходаем, узен кабул ал”, – диләр. … Шуның сөяген “сөяк озату” дип зиаратка илтеп куялар». («Есть провожание костей. На поминках скотину режут, посвящая режут. “Господи, сам прими”, – говорят. Эти кости относят на кладбище, называют “провожание костей”»). 189, В–44. Записано в июне 2002 г. экспедиционной группой КГК (рук. – Макаров Г. М.) в д. Бузюрово Бакалинского района Республики Башкортостан от Матвеевой Феодосии Наумовны, 1935 г. р. (кряшенка). Расшифровка Гумеровой А.Т.

сакральность данного обряда, вытекающие из особого отношения носителей традиции к смерти, глубокого почитания культа предков.

Основными этапами похоронно-поминального обряда, общими для всех рассматриваемых этнических традиций, являются 1) подготовка к похоронам; 2) обмывание и одевание покойника; 3) укладывание в гроб; 4) охрана усопшего; 5) проводы в последний путь; 4) погребение; 5) поминки[583]. В совокупности данный обрядовый комплекс представляет собой «систему ритуалов по надлежащему сбору и поминанию умершего»[584].

Согласно церковному канону, центральной частью похорон является отпевание, представляющее собой богослужение, которое совершается в храме над усопшим перед захоронением. Чин отпевания и следовавшего за ним погребения состоит из трех частей: «1) чтения псалмов, 2) пения канона, стихир, блаженн, чтения Апостола и Евангелия и ектении, 3) пения стихир при последнем целовании, отпуста», несения «тела умершего к могиле и литии на ней»[585]. Значительная часть богослужебного ритуала имеет музыкальное оформление, включающее пение 17-й кафизмы, тропарей, седальна, заупокойного канона, «Вечной памяти». Завершающим богослужение в храме является песнопение «Трисвятое», исполняемое во время выноса гроба.

---

[583] В исследовательской литературе можно найти разные подходы к структурированию похоронно-поминальной обрядности. К примеру, достаточно подробное описание традиции чувашей предлагает А. К. Салмин, выделяя такие составляющие похоронного обряда, как «отделение души», «сбор родни», «обмывание», «одевание», «укладывание в гроб», «рытье могилы», «прощание в доме», «прощание во дворе», «следование на кладбище», «предание земле», «ложечка сердца» (*Салмин А. К.* Система фольк-религии чувашей. С. 232–305). Волкова Л. А., Ельцова И. А., рассматривая данный обряд у северных удмуртов, выделяют четыре группы действий: 1) «удаление покойника из дома», 2) «изгнание смерти», 3) «облегчение перехода умершего на тот свет», 4) «забота о благополучной жизни покойного в загробном мире» (*Волкова Л. А., Ельцова И. А.* Похоронно-поминальная обрядность северных удмуртов: современные эскизы // Материальная и духовная культура народов Урала и Поволжья: история и современность: материалы Всероссийской научно-практической конференции, Глазов, 13 декабря 2012 г. Глазов: УИИЯЛ УрО РАН, 2013. С. 180).

[584] *Салмин А. К.* Система фольк-религии чувашей. С. 232.

[585] Со святыми упокой // Портал «Азбука веры» [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/so_svyatymi_upokoj#ch_0_4 (дата обращения: 12.11.2025).

Степень присутствия православного пласта в народных похоронных обрядах может быть разной: от фрагментарного, когда используются лишь отдельные атрибуты христианского ритуала – икона, крест, крестное знамение[586], до значительного – с максимальным «очищением» всего действия от рудиментов «глубокой древности»[587].

В XX веке, в условиях закрытия или разрушения многих храмов, часть церковных ритуалов, в том числе отпевание усопших, зачастую проводилась за пределами церкви. В силу отсутствия духовенства, имело место осуществление треб мирянским чином, что рождало условия для формирования местных устойчивых традиций, в том числе, в части музыкального сопровождения обряда. В волжско-камских селах, не имеющих своего храма, эта практика сохраняется и по сей день: обряд совершается не священником, а знающими религиозные каноны и традиции жителями села. Судя по полевым исследованиям последних десятилетий, в каждой деревне имеются одна-две женщины старшего поколения, знающие молитвы и порядок их применения, которых приглашают в дома для чтения священных текстов над покойником с момента смерти до похорон («читальщицы», «читающие»); они же своими силами совершают обряд отпевания. В большинстве случаев эти бабушки являются носителями одновременно и церковной, и фольклорной певческих традиций, что создает хорошие условия для проникновения элементов народно-песенного ладоинтонационного мышления в духовно-певческие тексты.

Согласно зафиксированным на территории Волго-Камья полевым материалам, на сегодняшний день наиболее стабильным интонируемым элементом православия в погребальной и поминальной практике

---

[586] К примеру, в традиции марийцев Новоторъяловского, Сернурского районов РМЭ, чувашей прибельской группы (*Ягафова Е. А.* Религиозные практики этноконфессиональных групп чувашей // Этнографическое обозрение. 2015. № 5. С. 3–18).

[587] По нашим экспедиционным наблюдениям, на сегодняшний день наиболее отчетливо среди христианизированных народов Волго-Камского региона эта тенденция проявлена у горных мари.

христианизированных народов региона является «Трисвятое». В отдаленных от церквей населенных пунктах обряд отпевания может ограничиваться чтением Псалтыри над телом почившего и пением «Святый Боже» во время шествия на кладбище[588]. И. М. Нуриевой у шошминской группы завятских

[588] «”Святый Боже” поют когда выносят гроб из дома, потом идут, провожают до конца деревни и поют». Записано Гумеровой А. Т. 26 мая 2025 г. в д. Мари Кужер Моркинского района РМЭ от Кушаевой Зинаиды Ивановны, 1951 г. р. (марийка).

«Покойника выносили вперед ногами, как всегда. Выносят, в Урюме, например, делают ножом крестики с четырех сторон вокруг гроба, на земле. … Потом с покойником идут и обязательно поют «Святый Боже». ФЭК КГК. 15, LS_50049, 00:16:09–00:17:00. Записано экспедиционной группой КГК (рук. – Камалова Э. Ф.) в июне 2013 г. в с. Кильдюшево Тетюшского района РТ от Кирилловой Людмилы Ивановны, 1971 г. р., Кудашевой Марины Павловны, 1973 г. р., Олешевой Галины Михайловны, 1968 г. р. (мордва) Расшифровка Гумеровой А. Т.

«Гробны кутәреп, [зиаратка] җырлап барабыз. Дин җырын җырлап барабыз: “Святый Алла, Святый Кодрәтле, Святый, Үлемсез, безне җарлыка”. Үлгәнне озата торган җыр» («Во время шествия с гробом [на кладбище] поем. Поем религиозную песню: “Святый Боже, Святый Крепкий, Святй Бессмертный, помилуй нас”. Это песня провожания покойника»). ФК КГК. 454, А–10. Записано в августе 2012 г. экспедиционной группой КГК (рук. – Сарварова Л. И.) в с. Урясьбаш Кукморского района РТ от Гавриловой Надежды Александровны, 1965 г. р., Андреевой Нины Андреевны, 1963 г. р., Гуревой Нины Николаевны, 1966 г. р., Богдановой Любови Николаевны, 1966 г. р., Владимировой Елизаветты Григорьевны, 1949 г. р., Кузьминой Татьяны Ивановны, 1929 г. р., Кузьминой Анны Александровны, 1936 г. р., Димитриевой Марии Николаевны, 1956 г. р., Никоноровой Феклы Федоровны, 1938 г. р., Мамаевой Зои Михайловны, 1936 г. р. (кряшены). РасшифровкаГумеровой А. Т.

«Күмгәндә иман китабы укыйбыз. … [Зиаратка] барган вакытта да җыры бар – “Святый Алла”. Улгән кещене күмгәндә шулай итеп әйтеп барабыз: “Святый Алла, Святый Кодрәтле, Святый Үлемсез, безне җарлыка”, – дип». («Во время похорон религиозную книгу читаем. <...> Во время шествия [на кладбище] тоже своя песня есть – “Святый Боже”. Во время похорон идем и так говорим: “Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, помилуй нас!”»). ФЭК КГК. ЦАФ 24. 712_0122, 00:35:20–00:35:50. Записано в июле 2014 г. экспедиционной группой КГК (рук. – Кузнецова А. П.) в д. Кибячи Пестречинского района РТ от Золиной Елены Федоровны, 1941 г. р., Золиной Елены Павловны, 1949 г. р., Топоровой Розы Ивановны, 1946 г. р., Шишкиной Елены Ивановны, 1961 г. р. (кряшены). Расшифровка Гумеровой А. Т.

«Менә шуны җул буе кабатлап барабыз.Ул улгән кешенең җазыкларын кичерә дип эйтң инде. Бутән сүзлңрен өйдә укыйбыз. Ә бу юлда әйтелә торган сүз» («Вот эту [молитву] всю дорогу повторяем. Говорят, что она прощает грехи покойника. Остальные слова дома читаем. А это слова, которые во время дороги говорят»). ФЭК КГК. ЦАФ 24. 712_0122. 00:36:18–00:36:40. Записано в июде 2014 г. экспедиционной группой КГК (рук. – Кузнецова А. П.) в д. Кибячи Пестречинского района РТ от Золиной Елены Федоровны, 1941 г. р., Золиной Елены Павловны, 1949 г. р., Топоровой Розы Ивановны, 1946 г. р., Шишкиной Елены Ивановны, 1961 г. р. (кряшены). Расшифровка Гумеровой А. Т.

«”Святый Алла”ны мәетне җирләгәндә, [өйдән] чыгып [зиаратка] киткән чагында җырлыйбыз. («”Святый Боже” поем на похоронах, когда [из дома] выходим и идем [на кладбище]»). ФЭК КГК. 73. А-06. Записано в июне 1997 г. экспедиционной группой КГК

удмуртов, к примеру, зафиксирован любопытный факт пения «Трисвятого» также во время обряда «провожания костей, что является ярким свидетельством языческо-православной синкретичности похоронного ритуала[589].

В деревнях, чье население имеет давние традиции церковно-приходской жизни, музыкальная часть обряда более расширена. Кроме «Трисвятого» над гробом и во время погребения звучат и другие православные молитвы, перечень которых в разных населенных пунктах может отличаться. К примеру, кряшены Тюлячинского района РТ во время шествия на кладбище поют достаточно большой перечень из восьми церковных песнопений: «Трисвятое», «Господи помилуй», «Отче наш», «Богородице Дево, радуйся», «Благословен еси, Господи», «Тропарь Кресту», «Достойно есть», «Верую», воспроизводимые в произвольном порядке. Удмурты Малопургинского района УР в погребальный обряд включают наряду с «Трисвятым», «Достойно есть», «Честнейшую Херувим»[590], в связи с мордвой упоминается исполнение песнопений «Отче наш», «Богородице Дево»[591]. Распространенным у представителей старшего поколения является также исполнение во время похорон и поминок духовных стихов – фольклорных произведений на христианскую тематику, основными мотивами которых являются темы прощания, горя, перехода усопшего в «Небесное Царство». В данном случае,

---

(рук. – Макаров Г. М.) в д. Алексеевка Заинского района от Калиновой Анастасии Егоровны, 1925 г. р., Рыжовой Марии Сергеевны, 1924 г. р. (кряшены). Расшифровка Гумеровой А. Т.

«Бу иманны гробны алып чыкканда җырлыйбыз». («Эту молитву поем когда гроб выносим»). Записано Гумеровой А. Т. в 29 июня 2016 г. в д. Нижнее Чершилы Сарамановского района РТ от Антоновой Татьяны Петровны, 1953 г. р. (кряшенка).

«На похоронах обязательно читали, и сейчас читают. Всю ночь Псалтырь читали. Когда выносят пели, сейчас редко поют, молодежь не знает, а раньше все время пели вот эту песню – “Святой Турă” [поет]. Вот это все время пели – на чувашском, на русском, на чувашском, на русском, чередовали». Записано Гумеровой А. Т. 17 июля 2025 г. в д. Коснары Чебоксарского района ЧР от Ишовой Альбины Валентиновны, 1955 г. р. (чувашка).

[589] И. М. Нуриева приводит комментарии исполнителей к песнопению «Трисвятое»: «Так провожаем до конца по улице, пока кости [жертвенного животного] относим. Провожая умершего, вот так и поем, испокон веков»» (*Нуриева И. М.* Песни завятских удмуртов. С. 312).

[590] См.: *Вершинина Е. Б., Владыкина Т. Г.* Песни южных удмуртов. С. 366.

[591] *Бояркина Л. Б.* Христианские хоровые традиции в быту мордовского народа.

народные исполнители расширяют поминальное моление, предписанное церковью, включением своих песнопений. В результате на уровне музыкальных текстов тоже идет совмещение церковных и фольклорных составляющих. Примечательно, что по своим звуковысотным характеристикам, духовные стихи близки к литургическому интонированию, таким образом, они являют собой пример взаимообратного влияния – влияния музыкального стиля церковного пения на народное творчество[592].

В целом, по составу песнопений, исполняемых в поминальном молении, можно обозначить две разные ситуации, сложившиеся в религиозной практике. В первом случае, наряду с предписанными церковным Уставом молитвами, исполняются другие – хорошо известные православные песнопения (к примеру, «Верую», «Отче наш») и духовные стихи, приуроченные к заупокойному обряду. Во втором – в силу незнания исполнителями других православных текстов, поется только «Трисвятое», за которым устойчиво в народе закрепилась функция обслуживания похоронного ритуала.

4.3.1.1 Письменные первоисточники «Трисвятого»

«Трисвятое» находится в ряду самых «употребительных» в церковной богослужебной практике песнопений: кроме похоронного ритуала, оно звучит во время большинства будничных и праздничных богослужений: включается в молебен, Вечерню, Утреню, Часы, также его используют в конце Великого славословия, на Литургии оглашенных перед чтением прокимна и Апостола. В чине отпевания пение «Трисвятого» сопровождает внесение гроба в храм,

[592] Эта область песнетворчества тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья на сегодняшний день остается практически не изученной.

вынос гроба из храма и шествие на кладбище[593]. Исключение составляют отпевания, совершаемые в пасхальный период, когда вместо «Трисвятого» поется тропарь Пасхи.

«Трисвятое» имеет множество напевов, используемых в богослужебной практике. Но в чине отпевания исполняется конкретный вариант, за которым закрепилось название «погребальный» или «надгробный»[594]. В дореволюционных цифирных сборниках, подготовленных переводчиками специально для крещеных народов Волго-Камья – татар, марийцев, чувашей, удмуртов на их родных языках, этот образец «Трисвятого» включен в раздел с песнопениями для Литургии, что свидетельствует о существовании практики его исполнения и на постоянных богослужениях.

«Трисвятое» в современной певческой практике народов Волго-Камья исполняется как на церковнославянском, так и на родных для носителей языках. В связи с чем предварительно обратимся к особенностями языковой адаптации вербальной части песнопения. В табличной форме приведем тексты «Трисвятого» из «национальных» дореволюционных изданий и современные переводы, имеющие признаки незначительного обновления (за исключением

---

[593] «Во время выноса тела мирянина поется “Святый Боже”, архангельская песнь в честь Святой Троицы, потому что он, по смерти своей, сопровождается в мир Ангелов, непрестанно поющих Трисвятую песнь. С этою песнию выносится тело умершего мирянина и из церкви к могиле» (*Никольский К. Т.* Пособие к изучению устава богослужения Православной Церкви. СПб.: Синодальная типография, 1907. С. 767).

[594] Следует, однако, отметить, что данный напев звучит не только во время похоронных церковных молений, но и на службах в определенные церковные даты и события: во время выноса, погребения и целования Плащаницы Спасителя на Успении на погребении Богородицы и на погребении Спасителя (вечерня Великой пятницы и утреня Великой субботы). Погребение Плащаницы представляет собой «шествие с Плащаницей и Евангелием вокруг храма, символизирующее погребальную процессию ко гробу Спасителя» (*Григорьева В. Ю.* «Надгробные» Трисвятое и стихера «Придете ублажим Иосифа» в русской богослужебной традиции // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 5: Вопросы истории и теории христианского искусства. 2020. № 40. С. 78), сопровождаемое пением «Трисвятого. Как отмечает В. Ю. Григорьева, «обряды выноса, погребения и целования Плащаницы в русской литургической традиции не вполне регламентированы вплоть до настоящего времени и в определенных пределах подвергаются варьированию» (Там же. С. 86). Но во всех описанных в литературе вариантах закреплено исполнение «Трисвятого».

«татарского» образца, бытующего с одним вариантом текста), и снабдим их построчным переводом на русский язык (таблица 14).

Таблица 14

Церковно-славянский текст	Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Безсмертный, помилуй нас.
Татарский текст	Тат., дорев., совр.: Святый Алла, Святый кодрятле, Святый ӳлемсез, безне жарлыка[595]. Рус.: Святой Боже, Святой могучий, Святой бессмертный, помилуй нас.
Удмуртский текст	Удм., дорев.: Святый Иӈмар, Святый Кужымо, Святый Кулонтэм, милемлы јжеч кары[596]. Рус.: Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бессмертный, сделай нам добро/хорошо.
	Удм., совр.: Святой Инмар, Святой Кужымо, Святой Кулонтэм, жаля милемыз[597]. Рус.: Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бессмертный, помилуй/пожалей нас.
Марийский текст	Мар., дорев.: Святой Юмо, Святой Куатло, Святой Колодымо, мемнан серлаге[598]. Мар., совр.: Святой Юмо, Святой Куатле, Святой Колыдымо, мемнан серлаге[599]. Рус.: Святой Боже, Святой могучий, Святой Бессмертный, помилуй нас.
Чувашский текст	Чув., дорев.: Святой Турă, Святой хватлă, Святой вилĕм-сĕр, çырлах пире[600]. Чув., совр.: Святой Турă, Святой Хăватлă, Святой вилĕмсĕр, çырлах пире. Рус.: Святой Боже, Святой Могущественный, Святой бессмертный, помилуй нас.

[595] Хоровые церковные песнопения на татарском языке. С. 237.
[596] Хоровые церковные песнопения на вотском языке. С. 4.
[597] Иоанн Златоустлэн чинэзъя литургиялэн удмурт кылын кырзанъёсыз. С. 46–57.
[598] Хоровые церковные песнопения на черемисском языке. С. 9.
[599] Последование Божественной Литургии иже во святых Отца нашего Иоанна Златоустаго: на марийском языке. С. 7.
[600] Хоровые церковные песнопения на чувашском языке. Вып. 1–3. С. 49.

Сравнение церковнославянского и переводных текстов выявляет, что порядок слов при языковой адаптации сохранился, но есть несколько нюансов, о которых следует сказать отдельно. На примере этой молитвы мы наглядно видим, что во всех текстах вместо слова «Боже» применяются имена традиционных для народов Волго-Камья богов – «Алла» в татарском тексте, «Юмо» в марийском, «Инмар» в удмуртском, «Турă» в чувашском. При переводе не всегда получалось подобрать слова, точно соответствующие по смыслу оригиналу. В песнопении «Трисвятое» вместо слова «крепкий» используются «кодрятле» (тат.), «кужымо» – (удм.), «коатле» (мар.), «х(а)ватлă» (чув.), которые имеют значение «мощный», «могущественный», «сильный», «могучий». Эти слова близкие по смыслу, но не в полной мере идентичны церковнославянскому. Обнаруживаем единство подхода и по отношению к слову «святой», для которого ни на одном из языков не был подобран лексический аналог, оно воспроизводится на церковнославянском (русском) языке без изменений («Святой») или с небольшим фонетическим обновлением: «Святой» → «Святый».

С музыкальной точки зрения «погребальное» «Трисвятое» отличается от остальных вариантов песнопения[601] простотой содержания: оформлен в три

[601] Всего в дореволюционных сборниках, за исключением описываемого «погребального» песнопения, мы обнаружили еще три варианта «Трисвятого», введенных миссионерами в богослужебную практику волжско-камских народов. Для сопровождения обряда погребения усопших в дореволюционных сборниках опубликован вариант «Трисвятого», который близок к «опекаловскому» распеву (См.: Хоровые церковные песнопения на черемисском языке. С. 139; Хоровые церковные песнопения на чувашском языке. Вып. 1–3. С. 40; Хоровые церковные песнопения на татарском языке. С. 172). Общность с ним особенно четко проявляется во второй и третьей строках песнопения; в первой, интонационно основанной на секундовом «колебании» между I и вводной VII ступенями, обращает на себя внимание субдоминантовая гармония (II65), помещенная между доминантами (см., например, чувашский вариант: Хоровые церковные песнопения на чувашском языке. Вып. 1–3. С. 40). С учетом отсутствия повторности строк и описанными гармоническими особенностями данный вариант с музыкальной точки зрения определяется как более сложный для исполнения. На сегодняшний день он не используется в современной богослужебной практике региона, как в русских церквях, так и в национальных приходах.

В состав Всенощного бдения, для исполнения после Великого Славословия в цифирных сборниках предлагается еще два варианта «Трисвятого»: интонационно простой,

текстомузыкальные строки, несложные интонационно, транслирующие принцип повторности, заложенный в тексте молитвословия («Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Безсмертный, помилуй нас»). Мелодическая линия строк основана на поступенном восходящем движении в объеме терции с последующим нисхождением, в заключительной строке дополненным интонацией опевания начального тона. В основе песнопения лежит так называемый «опекаловский» распев (*пример 67а*)[602]. В переводных образцах из цифирных сборников он предстает в несколько обновленном виде: звук, находящийся на большую секунду ниже от начального тона, сохранился только в последней строке и в новых ладовых условиях был переосмыслен в VII гармоническую ступень (см. *примеры 67б, 67в, 67г, 67д*). Отдельные партитурные голоса этого образца лежат в основе многочисленных вариантов «Трисвятого», фиксируемых в похоронно-поминальном обряде практически у всех православных народов Волго-Камья.

4.3.1.2 Народные версии «Трисвятого»

Нами было рассмотрено 33 образца «Трисвятого», бытующего в народно-песенной среде Волго-Камья. В частности, 17 образцов, принадлежащих кряшенской традиции, 8 – марийской, 5 – удмуртской, 3 – чувашской. Для выявления связей с церковно-певческим образцом, мы обратились к сравнительному анализу письменных и устных версий песнопения, который выявил разную степень обновления словесного и музыкального содержания.

основанный на «читке» и на «феофановский» напев (*пример 68*). Эти образцы в современной практике имеют такое же применение, в погребальный обряд не включаются.

[602] Название «опекаловский» указывает на место бытования распева – Опекалов Вознесенский мужской монастырь Старицкого уезда Тверской губернии.

Наибольшей стабильностью отмечено вербальное содержание: в большинстве рассмотренных образцов текст молитвы соответствует письменному источнику, краткость, повторность обеспечивают ей хорошую запоминаемость. В практике кряшен зафиксировано три примера сокращения и упрощения текста (таблица 15): в варианте алексеевских[603] кряшен слово «кодрятле» (в пер. «могучий») заменяется на «Алла», в результате первая и вторая фразы становятся идентичными друг другу; в третьей фразе опускается слово «Ӱлемсез» (в пер. «Бессмертный»); в сармановском варианте отсутствует вторая строка песнопения, что приводит к обновлению структуры текста.

В исполнительском варианте муслюмовских кряшен при повторе песнопения возникает новый текстовый вариант: в третьей фразе вместо слов «Святый Ӱлемсез, безне җарлыка» исполнительница поет «Святый ӱлеб торган, безне җарлыка» (дословно в переводе на русский язык – «Святой, воскресший из мертвых, помилуй нас»). Данный пример обновления, являющийся продуктом творчества исполнительницы, можно объяснить стремлением упростить текст песнопения, приблизить его к разговорной лексике.

Таблица 15

Канонический вариант	Алексеевский вариант	Муслюмовский вариант	Сармановский вариант
Святый Алла, Святый кодрятле, Святый, Ӱлемсез, безне жарлыка.	Святый Алла, *Святый Алла,* Святый, безне жарлыка.	Святый Алла, Святый кодрятле, Святый, *ӱлеб торган*, безне жарлыкай.	Святый Алла, [*пропуск*] Святый Ӱлемсез, безне жарлыка.

В удмуртских образцах фиксируется использование двух версий перевода третьей строки песнопения, отличающихся временем происхождения: «Святой Кулонтэм, милемлы ӟеч кары» и «Святой Кулонтэм,

[603] Для дифференциации разных вариантов православных песнопений, бытующих в фольклорных традициях народов Волго-Камья, мы используем определения «муслюмовский», «заинский», «тюлячинский» и т. д. Эти названия условные, указывающие на место (район или муниципальный округ) бытования песнопений.

жаля милемыз». Первый был сделан дореволюционными переводчиками, соответствует варианту, опубликованному в цифирном церковно-певческом сборнике для удмуртов[604], второй – перевод, используемый в современной богослужебной практике[605]. Атрибуция времени происхождения текстов позволяет установить примерный период «вхождения» песнопения в репертуар исполнителей. Образцы с дореволюционными текстами, очевидно, берут начало бытования с конца XIX – начала XX века, передаваясь изустно от поколения к поколению, они продолжают свое существование в народной среде до сегодняшнего дня. Образцы с современными текстами скорее всего были освоены уже в постсоветский период, когда началась работа по подготовке новых переводов богослужебной литературы на удмуртский язык. По смысловому наполнению эти два варианта тоже имеют различия: современный вариант более точно передает содержание канонического первоисточника (таблица 16).

Таблица 16

<table>
<tr><th>Церковнославянский текст</th><th>Дореволюционный вариант перевода</th><th>Современный вариант перевода</th></tr>
<tr><td rowspan="3">Святый Безсмертный, помилуй нас.</td><td>Святой Кулонтэм, <u>милемлы ӟеч кары</u>.

На рус.: Святый Бессмертный, сделай нам добро/хорошо.</td><td>Святой Кулонтэм, <u>жаля милемыз.</u>

На рус.: Святый Бессмертный, помилуй/пожалей нас.</td></tr>
<tr><td colspan="2">Места фиксации на современном этапе:</td></tr>
<tr><td>Балтасинский (д. Сизнер), Кукморский (д. Верхний Кузмесь) районы РТ, Мари-Турекский район РМЭ (с. Пахомово).</td><td>Кукморский район РТ (д. Старая Юмья), Малопургинский район УР (д. Вавилово).</td></tr>
</table>

Кроме собственно лексических модификаций в ряде «обрядовых» образцов «Трисвятого» имеют место фонетические изменения при произношении слов: «Святой» → «Святый» (удм.), «Святый» → «Святей», «кодрятле» → «кәдрәтле», «жарлыка» → «жарлыкай», «ярлыка» (кряш.).

[604] Хоровые церковные песнопения на вотском языке. С. 4.
[605] Иоанн Златоустлэн чинэзъя литургиялэн удмурт кылын кырӟанъесыз. С. 46–47.

Показательно, что в «Трисвятом» с церковнославянским текстом, варианты которого также записывались у информантов, словесное наполнение повсеместно сохранилось без изменений, фиксируемые обновления чаще связаны с фонетическими искажениями. К примеру, в исполнении жительницы д. Мари-Кужеры Моркинского района РМЭ «Трисвятое» звучит с текстом «Святы Божи, Святы Крепко, Святый, бессмертный, помилуй нас»[606]. В этом случае марийка, плохо владеющая русским (и тем более церковнославянским) языком и до конца не вникающая в содержание песнопения, в первых строках воспроизводит приблизительный «звуковой образ» текста, который сохранился в ее памяти в результате слухового восприятия.

Обратимся к особенностям музыкальных текстов песнопения «Трисвятое», бытующего в рамках похоронного обряда. Все зафиксированные образцы мы сгруппировали по принадлежности к той или иной этнической традиции. Такой подход в данном случае наиболее наглядно позволяет выявить общие для каждой группы степень и механизмы ассимиляции богослужебного песнопения.

Кряшенские образцы «Трисвятого» представлены 17 аудиозаписями, сделанными у представителей разных территориальных групп этнической общности. Остановимся на некоторых из них. Вариант песнопения, зафиксированный Н. Ю. Альмеевой у молькеевских кряшен[607], основан на верхнем голосе хоровой партитуры (*пример 67в*) эпизодически в мелодию включаются альтовые звуки, в следствие чего в напеве возникают скачки на кварту, отсутствующие в оригинале, а их сцепление с последующей терцией формирует трихордовую интонацию терции в кварте, характерную для песенной мелодики кряшен (*пример 69*). Звукорядную основу песнопения составляет последование звуков a_1-h_1-*c*-*d*-*e*, в котором единственный звук, образующий полутоновое сопряжение (h_1-*c*), возникает лишь в

[606] Записано и расшифровано Гумеровой А. Т. в мае 2025 г. от Кушаевой Зинаиды Ивановны, 1951 г. р., в д. Мари-Кужеры Моркинского района РМЭ.

[607] *Альмеева Н. Ю.* Песни татар-кряшен. Вып. 2. Молькеевская группа. С. 79.

заключительной интонации. Таким образом, доминирующая часть интонационного движения оказывается подчиненной ангемитонному ладовому мышлению.

В основе напева чистопольского варианта «Трисвятого» лежит также сопрановая линия четырехголосной партитуры письменного образца (*пример 70*). Интонационные модификации связаны с его мелодизацией за счет пения на распев большинства слогов текста (тогда как в каноническом образце распевается только один – начальный – слог каждой строки). Ожидаемо обновляется и ритмическое оформление: при сохранении логики первоисточника, рисунок становится более разнообразным, нерегулярным, в том числе, в результате применения пунктирного ритма. В третьей строке в слове «ӱлемсе́з» ударение оказывается сдвинутым с последнего слога на второй («ӱле́мсез»). Вероятно, в этом проявляется влияние слогоритмики церковнославянского варианта (также исполненного нам информантом), в котором используется слово «Бессме́ртный» с ударением на второй слог. Относительно ладового строя наблюдаются схожие с предыдущим образцом процессы: основу мелодии составляет трихорд *c-d-e*, лишь в конце появляется вводный к опорному звуку тон h_1, «проявляющий» диатоническую природу лада.

Вслед за чистопольским вариантом «Трисвятого» по степени соответствия письменному первоисточнику можно поместить два образца, записанные от кряшен Тюлячинского района РТ (*примеры 71, 72*). В их мелодиях четко узнается партия сопрано первоисточника, они заметно мелодизированы включением распевов, «вплетенных» в силлабическую структуру первоисточника. Мелодическое содержание песнопений определяется звукорядной структурой h_1-*c-d-e*, где функцию устоя выполняет тон *c*, а звук h_1, образующий гемитонную интонацию, появляется лишь в кадансовой зоне.

Наряду с примерами, основанными на партии сопрано дореволюционной хоровой партитуры, в фольклорной среде было

зафиксировано большое количество образцов, в которых мелодическую функцию начинают играть другие голоса, среди которых «лидирующую» позицию занимает басовая партия. В их числе – напевы песнопения, записанные у кряшен в д. Тямти Тюлячинского района и в д. Алексеевка Заинского района РТ. В тюлячинском образце бывший басовый голос подвергся мелодизации за счет поступенного заполнения нисходящих скачковых ходов (*пример 73*). В то же время в песнопении слышатся интонации альтовой партии, которой в четырехголосной партитуре поручен основной напев «Трисвятого». В заинском варианте ход на кварту, заимствованный из басовой партии, представлен и в восходящем, и нисходящем направлениях, интонируемых с элементами глиссандо (*пример 74*). В целом, по звуковысотному облику эти два примера достаточно схожи. Ладоинтонационное строение напевов основано на звукоряде *g-a-h-c*^{1}, функцию опоры выполняет тон *a.* В результате исключения из зоны интонирования кадансового вводного тона *gis*, определяющим становится модальный тип ладовой организации.

Примером сглаживания восходящих квартовых скачков является образец, зафиксированный у кряшен д. Ляки Сармановского района РТ (*пример 75*). В нем завуалированный в начале напева поступенным движением квартовый ход ярко проявляет себя в каденционнах зонах, в чем обнаруживает связи с басовой партией партитуры. В заключительной строке, в результате «захвата» звуков партии сопрано и альта, появляется ход на восходящую сексту, «очертивший» крайние ступени звукоряда *e-g-a-h-c*^{1}.

Вариант песнопения, записанный у кряшен д. Савалеево Заинского района РТ, представляет образец, в котором синтезированы интонации разных голосов, но ведущую роль играет также басовая партия (*пример 76*). Мелодия всех тексто-музыкальных строк опирается на начальный для нижнего голоса квартовый скачок (*a-g-c*^{1}), в третьей сроке обращает на себя внимание ход на сексту, возникший в результате соединения звуков тенорового и сопранового партий хоровой партитуры. В заключении исполнительница воспроизводит

интонации сопрано. Таким образом, в этом исполнении рождается оригинальная, монодийная версия песнопения, «сотканная» из интонаций, вычлененных слуховой и певческой памятью информантки из разных голосов хорового многоголосия. Интересны ладозвукорядные свойства напева: в его основе звуковысотная шкала *e-g-a-h-c*^{1}*-d*^{1}, с устоем на *a*. При присутствии полутоновой интонации в начальном и заключительном мелодических оборотах, базу для мелодического движения составляют характерные для пентатонных напевов попевки, строящиеся на основе трихорда в кварте. Таким образом, в рамках одного напева синтезируются мелообороты разной ладовой природы.

В заключительной фразе образца, записанного у кряшен в д. Кибячи Пестречинского района РТ (*пример 77*), на слова «безне жарлыка» («помилуй нас»), казалось бы, исполнителями интонируется типичный для гармонического мышления квартовой ход от доминантового тона к тоническому, окончательно закрепляющий функцию опоры. Но трихордовое (м.3+б.2.) его заполнение «вносит» свои коррективы: песнопение обретает интонацию, «отмеченную» местной этнорегиональной характерностью.

В многоголосном варианте песнопения «Трисвятое», записанном у кряшен д. Новые Усы Муслюмовского района РТ, в основе напева лежат басовый и альтовый голоса первоисточника (*пример 78а*). При этом нижняя линия, опирающаяся на басовую партию, мыслится исполнителями как основная, мелодическая. Ход на восходящую кварту приобретает функцию основной интонационной ячейки, на которой основано все мелодическое движение песнопения. Верхний же голос представлен интонацией малой терции с заполнением, что указывает на связь с альтовой партией первоисточника. Скачок на сексту в третьей фразе является результатом охвата басового и сопранового голосов канонического образца. В третьей строке обнаруживается смещение ритмического акцента в слове «ӱлéмсез» (вместо «ӱлемсéз») на безударный слог, по аналогии с церковнославянским «бессмéртный». Отдельного внимания заслуживает фактурный рисунок

песнопения. Мелодическая линия нижнего голоса постоянно «тяготеет» к звуку *g* – нижнему тону звукоряда, который как будто «заставляет» поющих включать его в зону интонирования. Примечательно, что схожий принцип организации многоголосия, определенный как «наличие прерывистого бурдона в нижнем слое фактуры»[608], отмечается как характерная стилевая черта песенного фольклора ряда групп татар-кряшен[609]. Его проникновение в область православного пения, в особенности в сочетании с гетерофонными «пятнами», точечно скрашивающими напев, рождает, на наш взгляд, явные слуховые ассоциации с традицией народного песенного интонирования.

Любопытно, что «Трисвятое» с церковнославянским текстом в исполнении этих же информантов звучит одноголосно (*пример 78в*). Очевидно, что в этом случае народные певцы православное пение на родном языке воспринимают как часть своей – кряшенской – традиции, что детерминирует во время исполнения «включение» многоголосного параметра, являющегося одним из маркеров самобытности фольклорного интонирования кряшен. При пении на церковнославянском языке происходит исполнительская «перестройка» на другую фактурную модель.

Образец «Трисвятого», зафиксированный в с. Старое Гришкино Менделеевского района РТ, демонстрирует схожие процессы в организации фактуры (*пример 79*). В основе двухголосия лежит «идея» верхней терцовой дублировки напева, но параллельное соотношение голосов периодически нарушается, во-первых, введением косвенного и противоположного голосоведения, во-вторых, в результате точечного нарушения ритмического единства голосов. Исполнительница нижнего голоса, выполняющего функцию мелодии, «склонна» к большему количеству распевов, что приводит к ритмическому отклонению голосов по отношению друг другу на уровне

---

[608] *Альмеева Н. Ю.* Песенная культура татар-кряшен: жанровая система и многоголосие. С. 95.

[609] В частности, Н. Ю. Альмевой данный тип фактуры определяется в фольклоре кряшен Западного и Восточного Закамья (Там же).

слогодолей. В результате преобладающими по вертикали становятся интервалы малой терции и чистой квинты. Такой тип фактуры, обнаруживаемый также в песнях татар-кряшен, Н. Альмеева предлагает называть «квинто-терцовый»[610]. Параллели с песенным интонированием в этом образце «Трисвятого» усиливаются и наличием нисходящих глиссандирующих ходов, и особой экспрессивностью тембра, вызывающей некоторые ассоциации с архаическим пением, связанным с магической обрядностью.

В двухголосном образце «Трисвятого», записанном в с. Лебедеры Алексеевского района РТ, способ организации фактуры ориентирован на принцип терцового дублирования напева (*пример 80*). Доминирование параллельного движения голосов (с эпизодическим нарушением терцового соотношения), их ритмическая синхронность и отсутствие каких-либо стилистических маркеров фольклорной традиции, приближает этот образец к характерному для церковного пения фактурному рисунку.

Мелодическая линия, на первый взгляд, кажется полностью обновленной, однако при детальном рассмотрении можно обнаружить интонационные связи с письменным образцом. Восходящий ход на кварту басовой партии первоисточника становится отправным интонационным зерном всего песнопения: именно с него начинаются все три фразы песнопения. Интонации с опеванием основного тона, завершающие фразы, можно определить как суммирование всех каденционных оборотов альтовой партии партитурного образца. Если в первоисточнике в заключение применяется VII↑ ступень (*gis*), то в «народном» варианте звучит натуральная VII ступень, что свидетельствует о ладовой переосмыслении напева. Несмотря на сокращение словесного текста, музыкальное содержание песнопения сохраняется, насыщаясь бóльшим количеством распевов.

---

[610] Альмеева Н. Ю. Песенная культура татар-кряшен: жанровая система и многоголосие. С. 94.

Наряду с параллелями с «погребальным» «Трисвятым», в алексеевском варианте «слышатся» интонации другого обиходного напева – «феофановского» (*пример 68*). Этот, достаточно известный и распространенный в церковно-певческой традиции, напев «Трисвятого», используемый в других – не похоронно-поминальных – богослужениях. Напев народной версии близок к верхнему голосу первоисточника, который наиболее четко прослушивается во второй половине песнопения. Первые две строки обнаруживают тенденцию исполнителей к мелодизации достаточно сдержанного богослужебного образца. Осуществляется это включением в мелодию звуков теноровой партии письменного первоисточника, в результате чего в начале строк появляется скачок на сексту, вносящий значительное оживление в музыкальное решение. Кроме того, на музыкальный текст переносится идея двухкратного повтора, заложенная в вербальном тексте («Святый Алла»): две первые строки напева становятся абсолютно идентичными, в то время как в письменном варианте в этих структурных сегментах реализуется логика секвенционного восхождения.

В традиции кряшен зафиксированы также варианты «Трисвятого», характеризующиеся полной трансформацией музыкального текста. В их числе – песнопение, бытующее у кряшен Кайбицкого района РТ. У одной и той же исполнительницы было записано два варианта – на церковнославянском и татарском языках, не совпадающих по музыкальным характеристикам. Первый достаточно близок к первоисточнику, фиксируются лишь незначительные интонационные отличия (*пример 81а*).

Вариант на родном языке связей с письменным вариантом «погребального» «Трисвятого» не обнаруживает: уходит повторность, интонационному наполнению свойственны мелодическое развертывание, сотканное из округленных интонаций, отсутствуют скачки, фиксируется каденционное опевание устоя с использованием VII натуральной ступени (*пример 81б*). Напев структурно оформлен не в три, а в две строки. При внимательном аналитическом взгляде во второй части напева угадываются

интонации феофановского «Трисвятого», видимо, проникшего в народный обряд погребения из богослужебной практики. Звукорядный параметр звуковысотности данного образца определяется структурой *a-h-c*^{1}*-d*^{1}*-e*^{1}*-f*^{1}*-g*^{1}. Ладовый «сюжет» напева выстраивается следующим образом: в первой строке в качестве опорного тона выделяется тон *c*^{1}, который занимает предцезурное положение; во второй – опора переходит на тон *h*, завершающий песнопение. Таким образом, шестиступенный звукоряд, лежащий в основе напева, включает две равнозначные опоры. Можно сказать, что, по ладофункциональному строю, данный вариант «Трисвятого» стоит несколько особняком на фоне всех остальных рассмотренных нами образцов, характеризующихся наличием единого стабильного центра, притягивающего к себе остальные элементы лада. Необходимо обратить внимание и на то, что достаточно интенсивное переинтонирование напева (или даже создание новой версии) происходит в данном случае в условиях гемитонного ладового мышления и по своим звуковысотным характеристикам народная версия «Трисвятого», в принципе, не выходит за рамки ладоинтонационного словаря, характерного для церковного пения.

Совершенно другие механизмы обновления обнаруживаются в варианте «Трисвятого», записанном у кряшен г. Нижнекамска РТ (*пример 82*). Данный образец звучит с полностью самостоятельной мелодией, с каноническим напевом его связывает лишь повторность строк и интонация кварты, которая получает совершенно иную реализацию: «заполняется» трихордом *a-h-d*^{1}, ставшим не только главным интонационным «зерном» всего песнопения, но и его ладовой структурой. Переменность устоев, потенциально содержащаяся в трихорде, «преодолевается» за счет доминирования нижнего звука шкалы: он берет на себя роль опоры, «стягивающей» к себе все мелодическое движение. Распевы с использованием пунктиров придают ритмике бóльшую прихотливость, непредсказуемость. Можно предположить, что данная мелодия сформировалась под влиянием кряшенской народно-песенной культуры, в которой интонационная модель трихорда в кварте имеет удельный вес, может

служить звуковысотным «маркером» этнического интонирования. Ангемитонность и узкообъемность звукоряда рождают прямые ассоциации с архаичными народными музыкальными традициями Волго-Камья.

Удмуртская традиция представлена пятью образцами, три из которых были нами обнаружены в опубликованных фольклорных сборниках[611]; два образца – из экспедиционных материалов автора.

В этой группе присутствует образец «Трисвятого» в точности совпадающий с партией сопрано нотного первоисточника (*пример 83*). Он был зафиксирован в д. Старая Юмья Кукморского района РТ от исполнительницы, которая имеет опыт посещения русского прихода в г. Арск. Скорее всего, напев был усвоен ей там, в условиях церковной службы на церковнославянском языке, чем объясняется полная сохранность его мелодического содержания.

В образце, записанном И. М. Нуриевой в д. Сизнер Балтасинского района РТ (*пример 84*)[612], сохранена интонационность сопрановой партии церковного песнопения: мелодическая линия развивается в диапазоне большой терции, с единожды встречающейся в каденционной зоне субсекундой, распевы минимальны, практически полностью соответствуют первоисточнику. Ладозвукорядную основу напева образует последование звуков h_1-*c*-*d*-*e* с устоем на *c*.

Следующие два образца, зафиксированные в д. Верхний Кузмесь Кукморского района РТ (*пример 85*) и д. Пахомово Мари-Турекского района РМЭ[613] (*пример 86*), схожи между собой. Во всех трех строках песнопений сохранена начальная поступенная интонация в объеме терции, характерная для сопрановой партии партитуры, что позволяет «обрядовым» вариантам безошибочно «синхронизироваться» с письменным первоисточником. Эти три звука составляют и звукорядную основу напева – трихорд в объеме большой

---

[611] *Вершинина Е. Б., Владыкина Т. Г.* Песни южных удмуртов. Вып. 3; *Нуриева И. М.* Песни завятских удмуртов.

[612] *Нуриева И. М.* Песни завятских удмуртов. С. 207.

[613] Там же. С. 208.

терции (*c-d-e*), совпадающий по составу с так называемым большетерцовым ладом, характерным для огромного, наиболее архаичного песенного пласта удмуртского фольклора. По результатам исследований И. М. Нуриевой, именно эта ладовая структура обнаруживается в большей части обрядовых песен завятских удмуртов, у которых были зафиксированы рассматриваемые образцы «Трисвятого»[614]. Сближению интонирования православных молитвословий с песенной традицией способствуют мелодизация напевов путем вставки распевов, бесполутоновая интонационность (за исключением однократно появляющегося в нижнем голосе двухголосного образца тона *h*, выполняющего функцию вспомогательного звука к ладовой опоре), элементы гетерофонии при «включении» второго голоса в образце, записанном И. М. Нуриевой у удмуртов Мари-Турекского района. Обращает также на себя внимание многократное утверждение опорного звука лада, представленного нижним звуком шкалы звукоряда: исполнительницы постоянно, настойчиво возвращаются к нему, что приводит количественному преобладанию этой ступени в общем мелодическом развертывании. Наблюдая подобные процессы в песенных напевах удмуртов, Нуриева пишет: «возможно, перед нами один из реликтовых образцов древнего пения: оторвавшись ненадолго от 1 ступени, голос вновь спешит к устою, словно к спасительной твердыне в пространстве звукового хаоса»[615].

В удмуртском обряде погребения зафиксирован также образец, основанный на «феофановском» распеве, не характерным для церковного чина отпевания. Нотировка песнопения, осуществленная Е. Б. Вершининой и Т. Г. Владыкиной (*пример 87*)[616], снабжена комментарием, подтверждающим обрядовый контекст его функционирования: «по сообщению исполнительницы, молитва исполнялась в погребальном обряде: ее пели над

---

[614] Завятские удмурты населяют территорию Мари-Турекского района Марий Эл, Балтасинского, Кукморского и Мамадышского районов Татарстана, Малмыжского района Кировской области.

[615] *Нуриева И. М.* Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов. С. 152.

[616] *Вершинина Е. Б., Владыкина Т. Г.* Песни южных удмуртов. Вып. 3. С. 349.

гробом, пока покойник был еще дома, во время прощания. Это была первая из молитв, сразу за ней звучала вторая, Богородице»[617]. Этот факт является подтверждением вариативности музыкально-православной части обряда в его народных интерпретациях. Скорее всего, в похоронно-поминальный обряд данной местной традиции (образец зафиксирован в д. Валион Малопургинского района), «феофановское» «Трисвятое» проникло из богослужебной практики, где оно звучит обычно в завершении Великого Славословия.

В малопургинском варианте прослеживается опора на верхний голос партитуры. Сохранена структура и логика мелодического развития песнопения, появление пунктира вносит «оживление» в ровную ритмику церковного напева. Выделяются три сегмента: первые два основаны на одном и том же опевающем опорный звук мотиве, воспроизводимом от разных ступеней звукоряда в восходящем направлении, третий – реализует идею мелодического нисхождения от самой высокой точки звукоряда к самой нижней. При втором и третьем проведениях у исполнительницы «включается» тенденция к варьированию (подобно варьированному развертыванию напева народных песен от куплета к куплету). Мелодия первой строки теперь начинается с квартового скачка, представляющего собой «рудимент» басовой партии хорового первоисточника. Напев при каждом повторении дополняется новыми ритмоинтонационными «вкраплениями» в заключительные зоны второй и третьей строк. Описанную особенность можно объяснить, вероятно, неосознанным стремлением исполнительницы к насыщению сдержанного литургического напева некоторым ритмоинтонационным динамизмом.

Большинство образцов «Трисвятого», зафиксированных у *марийцев*, проживающих на территории РМЭ, исполняется с церковнославянским текстом, с марийской версией песнопения местные носители не знакомы. Единственный образец на родном языке, записанный в д. Чодраял

---

[617] *Вершинина Е. Б., Владыкина Т. Г.* Песни южных удмуртов. Вып. 3. С. 366.

Моркинского района РМЭ, практически в точности повторяет партию верхнего голоса нотированного «первоисточника» (*пример 88*). В третьей тексто-музыкальной строке происходит некоторое расширение амбитуса напева и включается двухголосие, построенное по принципу терцовой вторы. Обращают на себя внимание особенности фактурной «драматургии»: первая строка поется сольно, во второй подключаются остальные исполнители, которые поют в унисон и в третьей строке происходит расщепление фактуры на два голоса. В этом можно усмотреть закономерности народно-песенного многоголосия с его «зачинно-подхватным типом вступления голосов»[618].

Среди вариантов церковнославянского «Трисвятого», бытующих в марийской традиции, можно выделить две основные группы. К первой относятся те, что достаточно точно воспроизводят мелодическую линию партии сопрано письменной версии, иногда лишь незначительно обновляя ее за счет распевов (*примеры 89–91*). Вторая группа демонстрирует более рельефное влияние исполнительской трактовки. В образце, записанном в с. Новые Параты Волжского района РМЭ, в организации многоголосия «проглядывают» связи с хоровой партитурой, из которой оказываются «вычлененными» два крайних голоса (сопрано и бас). Замена тона *gis* на *g* в заключительной каденции «гасит» доминантовую окраску опевающей интонации (*пример 92*). Образец, бытующий в д. Новый Карамас Волжского района РМЭ, отличается полным исключением из напева звука h_1, образующего полутон по отношению к устою *c* (*пример 93а*). В этом же населенном пункте был зафиксирован еще один вариант «Трисвятого» (*пример 93б*), мелодическая линия первых двух строк которого обнаруживает характер инверсионности по отношению к сопрановой партии обиходного образца. Интонационное строение начальных сегментов включает ряд звуков *c-d-e*, предцезурное положение тона *e* наделяет его функцией ладовой опоры. В третьей строке звуковысотная шкала расширяется (*c-d-e-f-g*), интонационная

[618] *Исмагилова Е. И.* Православные песнопения в фольклорных традициях сибирского бытования. С. 129.

связь с напевом богослужебного песнопения практически теряется: после восходящей квинты мелодия «осваивает» высоту *g*, после чего поступенное нисхождение приводит к новому ладовому устою (*d*). В целом, данный пример, даже при наличии отмеченных связей с обиходным напевом, характеризуется существенным проявлением творческого начала исполнителя.

Идея трехчастности, заложенная в каноническом тексте песнопения, сохраняется практически во всех зафиксированных нами у марийцев вариантах. Был записан единичный пример обновления музыкальной композиции «Трисвятого» путем присоединения к нему другого богослужебного текста. В д. Кулаково Горномарийского района РМЭ на похоронах поют расширенный вариант песнопения, в котором после его основного текста идет многократное повторение «Йымы, жäлäемä» («Господи, помилуй / букв. – пожалей»), напоминающее богослужебную ектению (*пример 94*). Интересно, что «Трисвятое» поется на церковнославянском языке (марийский вариант текста носители не знают), а его продолжение уже на марийском. В результате получается билингвальная двухчастная композиция, в которой части различны не только по вербальному и музыкальному содержанию, но и по языковым характеристикам.

Чувашская «группа» народных вариантов «Трисвятого» представлена тремя образцами. Вариант, бытующий в с. Аккиреево Черемшанского района РТ, демонстрирует тенденцию к насыщению силлабического напева внутрислоговыми распевами, характерную для всех локальных певческих традиций (*пример 95*). В образце, записанном в д. Коснары Чебоксарского МО ЧР, «творчество» исполнителей проявилось в ритмической организации напева: обращает на себя внимание подчеркнутая ямбичность в начале строк, распевы мелизматического характера на ударные слоги слов «Турă», «хватла» (*пример 96*). «Трисвятое», записанное в д. Лебедеры Чебоксарского МО, демонстрирует обновление структуры песнопения. Цезура после слова «вилĕмсĕр» членит третью строку вербального текста на две части, в результате общая композиция получается четырехчастной. Заключительная

строка мелодически также индивидуализирована и контрастна предыдущим строкам по интонационной подвижности и расширению диапазона (*пример 97*).

Анализ примеров фольклорного бытования «Трисвятого», зафиксированных у разных народов Волго-Камья, демонстрирует множество вариантов ладоинтонационных преобразований письменного первоисточника. В целом весь корпус рассмотренных песнопений можно разделить на две группы: варианты, близкие к богослужебному образцу, и значительно или полностью обновленные. Связи с письменно зафиксированными образцами в ряде примеров обнаруживаются лишь при внимательном аналитическом взгляде на нотировки и сопоставлении их с многоголосными партитурами.

Попытаемся изложить выявленные особенности в звуковысотном строе «обрядовых» образцов «Трисвятого» более системно.

Письменным «первоисточником» большинства народных вариантов «Трисвятого» (30 образцов) является песнопение на «погребальный» напев, закрепленный, согласно церковному Уставу, за похоронно-поминальным чином. Значительно меньшее количество образцов (всего три) обнаруживает связи с «Трисвятым» на «феофановский» напев. В качестве мелодической основы используются разные голоса письменной партитуры: в основе напева может быть партия какого-то одного голоса или же «народный» вариант может синтезировать в себе интонации из разных хоровых партий. В большинстве образцов исполнители воспроизводят партию сопрано, которая в оригинале является верхней терцовой второй для мелодии, изложенной в альтовом голосе (20 образцов). При этом, богослужебный напев, происходящий от старинного «опекаловского» распева, характеризующегося минорной окраской, не зафиксирован нами ни в одной народной версии (!). В памяти информантов закрепился мажорный вариант напева, который изложен в партии сопрано. Объяснить такой феномен можно, во-первых, особенностями слухового восприятия народных исполнителей: верхний голос партитуры, который

лучше прослушивается, воспринимается ими как мелодический и быстрее запоминается. Кроме того, могло сыграть роль ангемитонное ладовое мышление, характерное в целом для народно-песенной культуры региона, в рамках которого большетерцовый трихорд представляется привычной, «хорошо знакомой» интонационной структурой, в то время как поступенное движение в объеме малой терции может вызывать слуховой «протест» у воспитанных на бесполутоновой фольклорной интонационности исполнителей.

Факт опоры в ряде народных образцов «Трисвятого» на другие голоса партитуры является доказательством того, что в слуховой памяти носителей традиции имеется опыт пения или восприятия песнопения в его хоровом, гармонически-организованном варианте. В частности, немалое количество кряшенских версий песнопения (10 образцов) обнаруживает четкую связь с басовой партией письменного первоисточника. В вариантах «Трисвятого», в которых соединяются мелодические обороты нескольких голосов партитуры, образуется качественно новый монодический вариант песнопения, синтезирующий в себе интонации разных тесситурных составляющих хоровой партитуры.

Фактором, определяющим звуковысотные особенности бытующих в похоронном обряде образцов «Трисвятого», является их звукорядная основа. Все многообразие зафиксированных структур можно представить в виде следующей схемы, позволяющей сделать некоторые обобщения (таблица 17)[619].

---

[619] Для удобства аналитического рассмотрения все образцы «Трисвятого», бытующие в похоронном обряде, были транспонированы нами на высоту, идентичную письменно зафиксированным дореволюционным образцам. Так, «обрядовые» варианты, мелодическую основу которых составляет сопрановый голос партитуры, были нотированы с опорным тоном *с*, напевы, опирающиеся на басовую партию – с опорным тоном *а* (реальная высота звучания указана в начале нотных примеров, в скобках). Это позволило более наглядно сопоставить между собой все имеющиеся варианты.

В данную таблицу включены образцы «Трисвятого», основанные на «погребальном» варианте напева, и, в связи с значительным количественным преобладанием, являющиеся репрезентативными для похоронной обрядности православных народов Волго-Камья.

Таблица 17

Варианты, основанные на сопрановой партии		
Место записи (район / населенный пункт)	*язык*	*звукоряд*
Письменные первоисточники		h_1 – **c** – d – e
РМЭ, Волжский р-н, д. Новый Карамас	церковнослав.	**c** – d – e
РТ, Кукморский р-н, д. Верхний Кузмесь	удм.	**c** – d – e
РТ, Кайбицкий р-н, с. Хозесаново	церковнослав.	h_1 – **c** – d – e
РМЭ, Волжский, с. Сотнур	церковнослав.	h_1 – **c** – d – e
РМЭ, Звениговский р-н, д. Кокшамары	церковнослав.	h_1 – **c** – d – e
РМЭ, Моркинский р-н, д. Мари Кужеры	церковнослав.	h_1 – **c** – d – e
РМЭ, Горномарийский р-н, с Кулаково	церковнослав.	h_1 – **c** – d – e
РТ, Черемшанский р-н, с. Аккиреево	церковнослав.	h_1 – **c** – d – e
ЧР, Чебоксарский МО, д. Коснары	церковнослав.	h_1 – **c** – d – e
РМЭ, Волжский р-н, д. Новый Карамас	церковнослав.	c – **d** – **e** – f – g
РТ, Чистопольский р-н, с. Бахта	тат.	h_1 – **c** – d – e
РТ, Тюлячинский р-н, с. Субаш	тат.	h_1 – **c** – d – e
РТ, Тюлячинский р-н, пос. Петровский	тат.	h_1 – **c** – d – e
РТ, Кукморский р-н, д. Старая Юмья	удм.	h_1 – **c** – d – e
РТ, Балтасинский р-н, д. Сизнер	удм.	h_1 – **c** – d – e
РМЭ, Моркинский р-н, д. Чодраял	мар.	(h_1) – **c** – d – e – f
РТ, Кайбицкий р-н, с. Молькеево	тат.	a_1 – h_1– **c** – d – e
РМЭ, Мари-Турекский р-н, д Пахомово	удм.	a_1 – (h_1)– **c** – d – e
ЧР, Чебоксарский МО, д. Лебедеры	церковнослав.	h_1– **c** – d – e – f – g – a
Варианты, основанные на басовой партии		
Письменный первоисточник		e – g – **a** – h – **c^1**
РТ, Тюлячинский р-н, д. Тямти	тат.	g – **a** – h – c^1
РТ, Заинский р-н, д. Алексеевка	тат.	g – **a** – h – c^1
РТ, Муслюмовский р-н, с. Новые Усы	тат.	e – g – **a** – h – c^1
РТ, Сармановский р-н, с. Ляки	тат.	e – g – **a** – h – c^1
РТ, Муслюмовский р-н, с. Новые Усы	церковнослав.	e – g – a – h – c^1
РТ, Пестречинский р-н, с. Кибячи	тат.	e – g – **a** – h – c^1
РТ, Заинский р-н, с. Савалеево	тат.	e – g – **a** – h – c^1 – d^1
РТ, Алексеевский р-н, с. Лебедино	тат.	e – g – **a** – h – c^1 – d^1 – e^1
РТ, Менделеевский р-н, с. Ст. Гришкино	тат.	e – g – **a** – h – c^1 – d^1 – e^1
Двухголосный вариант, воспроизводящий сопрановую и басовую партии		
РМЭ, Волжский р-н, д. Новый Карамас	церковнослав.	Верхний голос: h_1– **c** – d – e

		Нижний голос: $g_1 – a_1 – h_1 – c – d – e$
Новые версии песнопения		
РТ, г. Нижнекамск	тат.	**a** – h – d^1
РТ, Кайбицкий р-н, с. Хозесаново	тат.	a – **h** – **c^1** – d^1 – e^1 – f^1 – g^1

Определяющими для ладовой организации образцов «Трисвятого», бытующих в народной среде, являются две звукорядные формы. В образцах, опирающихся на партию сопрано нотного источника, фиксируется звукоряд *c-d-e*, то есть большетерцовый трихорд и производные от него конструкции (h_1-*c-d-e,* a_1-h_1-*c-d-e* и др.). При этом тон h_1, образующий полутон к опорному *c*, берется лишь в каденционной зоне, на предпоследний слог текста или используется в распевах, то есть имеет достаточно ограниченную ладофункциональную нагрузку. Группа образцов, чья мелодическая линия обнаруживает связи с басовой партией партитуры, основана на шкале *g-a-h-*c^1 и образованных от него путем прибавления сверху и снизу звуков структур (*e-g-a-h-*c^1*, e-g-a-h-*c^1-d^1 и др.). Общим принципом, объединяющим обе формы, является их централизованность с точки зрения функционального устройства. Роль опорного тона выполняют первая (в звукоряде *c-d-e*) и вторая (в звукоряде *g-a-h-c*) ступени лада, значимость которых, как правило, усилена в исполнительском контексте: за счет начала и окончания на ней мелостроки, ритмической акцентированности, многократных повторов. Лишь два образца из рассмотренного корпуса песнопений демонстрируют ситуацию переменной опоры (*примеры 81б, 93б*).

Распространение выявленных двух ладовых форм имеет определенные закономерности. Если первая ладовая конструкция встречается в образцах, записанных у представителей разных народов, то вторая с устоем на *a* характерна исключительно для традиции кряшен. Разгадка такого распределения звуковых шкал кроется в их интонационной реализации, о чем подробнее будет сказано ниже.

Анализ интонационного содержания позволяет предположить, что информанты неосознанно «вычленяли» из многоголосной фактуры богослужебных образцов знакомые, генетически близкие для них интонационные модели. Наличие полутоновых ступеневых сопряжений в звукорядных шкалах не исключает преломления в интонационности ангемитонных звуковысотных моделей. Так, в большинстве рассмотренных образцов, в качестве главных мелодических оборотов песнопения применяются трихорды в объеме большой терции и трихорды в кварте, выкристаллизовавшиеся из церковного напева и, при этом, весьма, характерные для песенной культуры региона, отмеченной опорой на ангемитонику. Каждый из этих попевок обнаруживает устойчивую связь с одной из форм ладовых структур, описанных выше. Если большетерцовая трихордордовая интонация ожидаемо связана с одноименным звукорядом и его производными, то трихордовый мелооборот в кварте обнаруживается во второй ладовой структуре (с устоем на *а*), которая потенциально (по количеству ступеней) содержит возможности для выбора данной попевки в качестве формы интонационной реализации лада. Становясь центральным интонационным элементом религиозного напева, этот ангемитонный мелодический оборот существенно «вуалирует» церковно-певческое происхождение мелодии, приближая ее к народно-песенной интонационности. Особенно «предпочтительной» данная попевка оказывается в вариантах «Трисвятого», бытующих у кряшен, для песенной культуры которых сцепление большой секунды и малой терции является наиболее типичной интонационной формулой. (Напомним, что вариант «Трисвятого», зафиксированный у кряшен на совершенно новый напев, также построен именно на этой ладомелодической конструкции – *пример 82).* Значимость ангемитонных мелодических оборотов в процессе интонирования, даже при наличии гемитонной звукорядной основы, позволяет выделить кряшенские варианты «Трисвятого» как наиболее ощутимо испытавшие влияние народно-песенной культуры. В образцах, записанных у удмуртов, чувашей и марийцев

не было обнаружено ярко выраженных проявлений национальной специфики. Они достаточно близки к оригиналу, в них, даже при наличии элементов переинтонирования, безошибочно узнается богослужебный напев.

Сегментом, наименее подверженным проникновению песенной интонационности, оказалась каденционная зона, в которой часто присутствует утверждение опорного тона либо с привлечением нижнего вспомогательного звука, образующего полутоновую интонацию, либо опеванием конечного устоя.

Стабильностью отмечены и структурные характеристики песнопения: в подавляющем большинстве народных версий сохранено трехстрочное строение, диктуемое синтаксисом вербального текста «Трисвятого». Осталась неизменной и внутренняя логика формообразования, основанная на интонационной тождественности первых двух строк. Именно в них, путем двукратного повтора, репрезентирует себя главное интонационное ядро напева, которое в третьей строке мелодически разворачивается путем расширения звукового состава лада и «освоения» новых мелодических вершин, «раздвигающих» границы общего амбитуса песнопения.

Для анализа ритмической организации песнопения «Трисвятого» была составлена таблица, в которой представлены слоговые ритмические схемы церковных и «обрядовых» музыкальных образцов (см. Приложение III). Каждая слогонота в этих схемах обозначена числом, отражающим ее длительность. За единицу измерения брались четвертная или восьмая ноты, в зависимости от ритмической пульсации в конкретном образце. Сравнивалась ритмика письменных источников и «народных» вариантов на церковнославянском и национальных языках.

В целом, обобщая все изменения в ритмике песнопений, можно выделить общие механизмы ее обновления. Если рассматривать три структурных построения, образующих композицию «погребального» «Трисвятого», наибольшей вариативности подвержена ритмика последней – третьей – строки. В ней, после ровных по временной организации первых двух строк (2222), требуется от исполнителей новый подход в организации

слогоритма, что «провоцирует» на поиск своих исполнительских решений. В бóльшем числе образцов обнаруживается стремление к отходу от выраженной периодичности метрической сетки, заложенной в письменных вариантах.

Разнообразием временнóй организации отмечены песнопения, основанные на «феофановском» «Трисвятом», которое и в «книжном» варианте отличается более сложной ритмикой. Но в силу малого количества примеров (всего зафиксировано 3 образца) в этом случае не представляется возможным делать выводы о каких-то общих закономерностях.

В большинстве примеров слогоритмика мелодии оформлена в строгой зависимости от акцентности вербального текста, есть также образцы, отмеченные переносом слогоритмики церковнославянского текста на переводные варианты (например, см.: *примеры 70, 74, 75, 76).* Характерно увеличение длительности последних слогонот третьей строки, что вызвано, очевидно, желанием исполнителей придать значимости заключительным словам песнопения («помилуй нас»).

Большая часть зафиксированных образцов «Трисвятого», бытующего в похоронно-поминальном обряде, одноголосна (всего 27), в многолосных примерах (всего 5) обнаружены признаки как литургического, так и народно-песенного принципов организации музыкальной ткани. В первом случае имеется ввиду параллельное движение голосов в терцию, во втором – эпизодические гетерофонные расслоения фактуры, опора на «терцо-квинтовое» соотношение голосов.

4.3.1.3 «Трисвятое» в духовных стихах

В рамках похоронно-поминальной обрядности народов Волго-Камья существует еще одна форма взаимодействия церковного песнопения

«Трисвятое» с фольклорной традицией. Речь идет об особой группе погребальных духовных стихов, композиционное строение которых включает распевание «Трисвятого» в качество припева, звучащего после каждой строфы стихотворного текста. На современном этапе подобные образцы не имеют активного функционирования у народов Волго-Камья, единичные примеры были записаны у чувашей и горных марийцев.

Следует сказать, что духовные стихи с аналогичной композицией, включающей припев на «Святый Боже», имеют весьма широкое распространение в фольклорной традиции русских разных регионов России, в том числе, Поволжья[620]. Это дает основания предположить, что этот жанр был заимствован тюркскими и финно-угорскими народами у русского населения региона.

К моменту написания данной работы в нашем распоряжении было всего три образца духовных стихов, включающих припев на слова «Святый Боже» – один на чувашском и два на русском языках. «Чувашский» вариант был записан в с. Лащ-Таяба Яльчиковского МО ЧР (услышано исполнителем в д. Полевые Инели Комсомольского МО ЧР). В данном стихе припев полностью – и по тексту, и по напеву – соответствует погребальному «Трисвятому», звучащему в церковном чине отпевания. Интонационный контур стиха также обнаруживает близость к обиходному напеву: первая фраза строится на большетерцовом трихорде *d-e-fis*, образующем главное «интонационное ядро» припева, дальнейшее развертывание напева стиха основано на идее «ступенчатого» нисхождения к опорному первому тону звукоряда (*d-e-fis-g*) (*пример 98*). В целом, благодаря схожему интонационному строению создается

[620] К примеру, см.: *Сверлова Е. Л.* Погребальные духовные стихи Саратовского Поволжья как открытая полистилевая жанровая система; *Юровская О. Л.* Духовные стихи Челябинской области и Саратовского Поволжья: стилевые параллели (к вопросу о динамике фольклорной традиции) // Искусствознание: теория, история, практика. 2018. № 3 (23). С. 60–73; *Юровская О. Л.* Духовные стихи в песенной традиции калужских и пензенских переселенцев Челябинской области. Челябинск: Южно-Уральский государственный институт искусств имени П. И. Чайковского, 2022. 269 с.

весьма органичное соединение канонического богослужебного текста и произведения народного творчества.

Остальные два образца исполняются на русском языке, на широко распространенный в русской среде стих «На всех солнце светит»[621]. Первый был записан у чувашей Лениногорского района РТ, второй – у марийцев Горномарийского района РМЭ. В лениногорском варианте основу мелодии и в запеве, и в припеве составляет многократный повтор малотерцовой трихордовой попевки, что сообщает интонационности сдержанный или даже «монотонный» характер (*пример 99*). «Трисвятое» в данном примере звучит в обновленном виде: его слогоритмическая структура оказывается подчиненной метроритмической логике духовного стиха, в результате чего уменьшается количество распевов и общая временна́я протяженность первых двух строк (по общему количеству соответствующих строке элементарных счетных единиц) (таблица 18):

Таблица 18

«Трисвятое («Погребальное»)	Припев духовного стиха
Свя-тый Бо-же, 2 2 2 2	Свя-тый Бо-же, 1 1 2 2
Свя-тый Креп-кий, 2 2 2 2	Свя-тый Креп-кий, 1 1 2 2
Свя-тый, Без-смерт-ный, по-ми-луй нас. 2 3 1 2 1 1 2 2 2	Свя-тый Бес-смерт-ный, по-ми-луй нас. 2 1 1 2 1 1 2 2 4

Во втором образце, исполнительница-марийка смогла напеть только припев на «Святый Боже», который полностью идентичен сопрановой партии церковного песнопения (*пример 100*); остальной текст был ею просто прочитан (по причине утраты в памяти мелодии запева).

---

[621] О распространенности в русской традиции произведений духовной лирики с таким же текстом свидетельствуют Е. Исмагилова, Е. Сверлова (См.: *Исмагилова Е. И.* Православные песнопения в фольклорных традициях сибирского бытования; С. 81; *Сверлова Е. Л.* Погребальные духовные стихи Саратовского Поволжья как открытая полистилевая жанровая система. С. 10–11). Образцы этого стиха фиксировались также во время фольклорных экспедиций Казанской государственной консерватории в 2023–2024 гг. у русского населения Бугульминского, Лениногорского районов РТ (См.: *ФЭК КГК. LS_50629, WS650030*).

Очевидно, что варианты духовного стиха с чувашским и русским текстами имеют сходство по ряду параметров: содержание поэтического текста, композиционное строение, структура стиха запева (силлабический стих с формулой 6+5, см.: таблица 19), интонационность, источником которой явился напев «погребального» церковного песнопения.

Таблица 19

На всех солнце светит, но меня уж[е] нет	6+5
Я лежу во гробе и не вижу свет	6+5
Святый Боже,	4
Святый Крепкий,	4
Святый Бессмертный, помилуй нас.	5+4

Çута ăшă хĕвел, маншăн пăхас çук	6+5
Пĕр килсессĕн вилĕм, эп тек юлас çук.	6+5
Святой Турă,	4
Святой Хăватлă,	4
Святой Вилĕмсĕр çырлах пире.	5+4

Малое количество образцов и неполнота их музыкальных текстов не дают возможности сделать какие-то обобщающие выводы относительно происхождения этих произведений, их звуковысотных характеристик. Это тема, требующая дальнейших экспедиционных изысканий. Для нас эти примеры представляют интерес как еще одна из форм тесного соседства фольклорного и христианского начал в рамках похоронного обряда, как пример «гибридного» произведения, синтезирующего два типологически разных текста. В результате их соседства формируется многочастная циклическая структура, в которой песнопение «Трисвятое» становится частью формы более высокого порядка.

Описанные механизмы модифицирования богослужебного песнопения «Трисвятое» в фольклорной среде подтверждают факты взаимодействия музыкальных составляющих христианства и устной народной культуры у тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья. «Обрядовые» православные песнопения представляют собой одну из важных форм бытования религиозных молитвословий, в особенности в советский период

истории нашей страны. При отсутствии в деревнях церквей, нехватки духовенства, функционирование церковных напевов в традиционных обрядах для целого ряда сельских глубинок становится единственной практикой, позволяющей сохранить уникальную для региона Волго-Камья традицию православного пения на родных для населяющих его народов языках.

4.3.2 Пасхальный тропарь «Христос воскресе» в весеннем обрядовом цикле

Пасха – самый яркий и радостный праздник в жизни православных. Главным его торжественным песнопением является тропарь «Христос воскресе», содержащий концентрацию всех смыслов этого периода церковного календаря. На богослужениях тропарь исполняется во все дни Светлой седмицы и дальше, вплоть до самого Вознесения, празднуемого в сороковой день после Воскресения Христова.

Христианизированными народами Волго-Камья Пасха осознается как самый значительный, «великий» праздник. Его национальные названия являются подтверждением этого: к примеру, «Олы Көн» у кряшен, «Мăнкун» у чувашей, «Быдзым нунал» у удмуртов, «Кугече» у марийцев (дословный перевод на русский – Великий день). У всех этнических групп в проведении Пасхи присутствуют пережитки обрядов, оставшихся от язычества. Собирание детьми яиц, кудахтание первого вошедшего в дом ребенка или же особое внимание к нему со стороны хозяев, вербный день и другие ритуалы проводятся с заботой о плодородии земли, деторождении, материальном благополучии. Посещение праздничного церковного богослужения, поминовение покойных родственников, крашение яиц, обход домов, восклицания «Христос воскресе!» с ответом «Воистину воскрес!» и обряды

гостевания также являются обязательными у всех народов элементами празднования.

Пасхальные ритуалы открывали новый каледарный год, являясь частью весеннего обрядового цикла. Главным смыслом народного весеннего церемониала становилось «санкционирование нового состояния мира»[622]: после зимней стужи и состояния «оцепенения» приходило тепло и начиналось цветение природы, шла подготовка к посевным работам, совершался первый выгон скота и так далее.

Музыкальная часть праздничного комплекса также характеризовалась сочетанием дохристианских и христианских составляющих: наряду с традиционным календарно-приуроченным пением существовал народный обычай петь тропарь «Христос воскресе» во время домашних молебнов, обходов домов и других ритуалов. К примеру, в с. Арино Моркинского района РМЭ в пасхальный период и в настоящее время распространен обычай обхода домов прихожан настоятелем местной церкви совместно с певчими, распевающими праздничный тропарь[623]. Данный ритуал мог проходить несколько дней подряд или же в течение всей Светлой Седмицы. В целом, экспедиционная практика показывает, что народные варианты пасхального церковного песнопения получили меньшее распространение, нежели, к примеру, «Трисвятое», «обслуживающее» похоронно-поминальные ритуалы. Разные показатели бытования тропаря связаны с наличием или отсутствием опыта церковно-приходской жизни у местного населения, со степенью присутствия православия в их менталитете. Негативно на распространение традиции повлиял и советский образ жизни: при сохранении самих обрядовых действий Пасхи религиозный компонент зачастую был исключен или минимизирован. К примеру, нам не удалось зафиксировать бытование данного

---

[622] *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. С. 123.

[623] Экспедиционные материалы автора, записанные в с. Арино Моркинского района РМЭ в мае 2025 г.

песнопения во время экспедиционных поездок по удмуртским населенным пунктам Вавожского, Игринского районов УР, у чувашей Дрожжановского района РТ, у кряшен Мензелинского, Сармановского района РТ.

Несмотря на неравномерность распространения, факт фиксирования анализируемых примеров у разных этносов и в разных географических зонах Волго-Камья говорит о том, что это не частные случаи или определенные локальные традиции, а присущее в целом для этнокультурного пространства региона явление.

Пасхальный тропарь, органично «встроенный» в обрядово-песенный контекст, осознается самими исполнителями как главный музыкальный код праздника, строго закрепленный к определенному периоду. Он становится тем мнемоническим знаком (Ю. М. Лотман)[624], который актуализирует в коллективной памяти носителей традиции весь «ритуальный текст» весеннего периода[625]. В народных традициях тропарь «Христос воскресе» звучит не только в пасхальных ритуалах, он также включается в другие весенние обряды, исполняется во время похорон, поминок, перед принятием пищи, началом всех работ и разных случайных событий, происходящих в этот период[626]. Таким

---

[624] *Лотман Ю. М.* Несколько мыслей о типологии культуры // Языки культуры и проблемы переводимости. М.: 1987. С. 5–11.

[625] По теории Байбурина знаки, используемые в культуре ритуального типа, куда входят все элементы культурной и природной среды, образуют ритуальный текст. «Буквально из ничего, а точнее из всего, что доступно, конструируется грандиозный текст, отдельные части которого в соответствие с общим сценарием жизни регулярно повторяются, и тем самым текст предохраняется от забвения и искажений», – пишет автор. (*Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. С. 14). Схожие концепции определения обряда находим в следующих трудах: *Толстая С. М.* Образ мира в тексте и ритуале; *Толстой Н. И.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. Изд. 2-е, испр. М.: Издательство «Индрик», 1995. 512 с.

[626] Сведения о бытовании пасхального тропаря в весенних ритуалах собраны на основе анализа полевых записей автора с устными репортажами с информантами. В рамках данной работы приводим лишь малую часть свидетельств носителей традиции.

«От Пасхи до Вознесения поют, каждый день – когда по дороге идешь, утром, когда у тебя время есть – поешь». Записано Гумеровой А. Т. 20 мая 2024 г. в д. Сотнур Волжского района РМЭ от Григорьевой Татьяны Алексеевны,1952 г. р. (марийка).

«Поем, начиная с Пасхи до Вознесения, перед завтраком, обедом, ужином, на поминках. В Светлую Седмицу на похоронах поем». Записано Гумеровой А. Т. 30 мая 2025 г. в с. Аккиреево Черемшанского района РТ от Ивлеевой Раисы Ильиничны, 1957 г. р. (чувашка).

образом он становится важной составляющей всего «звукового поля» (Агапкина Т. А.) весеннего обрядового цикла[627].

Бытование тропаря в тесной близости с фольклорной культурой создает условия для активного воздействия местного народно-песенного мышления, и соответственно – для самых разных модификаций в тексте песнопения, рассмотрению которых будет посвящено последующее изложение.

Отдельного внимания заслуживает тембровая сторона интонирования пасхального тропаря. Осознавая всю торжественность песнопения и стараясь

«Первый раз если в пасхальную неделю выгоняли скот – тоже пели “Христов воскресе”. Пастухам обязательно гостинцы, яйца давали». Записано Гумеровой А. Т. 30 мая 2025 г. в с. Ульяновка Черемшанского района РТ от Игнатьевой Веры Николаевны, 1963 г. р. (чувашка).

«Я коров доить сяду – и “Христос воскресе” пою». Записано Гумеровой А. Т. 30 мая 2025 г. в с. Старое Ильмово Черемшанского района РТ от Шерматовой Татьяны Сергеевны 1969 г. р. (чувашка).

«Бөтен эш эшләгәндә дә “Христос терелеб торган”ны жырларга ярый бу вакытта» («Во время любой работы можно петь “Христос воскресе” в этот [пасхальный] период».) Записано Гумеровой А. Т. в 27 июня 2017 г. в с. Старый Карабаян Тюлячинского района РТ от Демидовой Марии Михайловны, 1939 г. р. (кряшенка).

«[“Христос воскресе”] дома тоже поем. И даже в огород выходишь, в свое хозяйство выходишь. Маме 90 лет было, она говорила: “Всегда пой!”». Записано Гумеровой А. Т. 21 мая 2024 г. в д. Бизюргуб Волжского района РМЭ от Желтукиной Любови Семеновны, 1958 г. р.

«По воскресеньям тропарь всегда пою. В любой момент можно петь, каждый день до Троицы можно. По воскресеньям ведь Малая Пасха считается. Поэтому не забывается, повторяется». Записано Гумеровой А. Т. 30 апреля 2025 г. в с. Аккиреево Черемшанского района РТ от Кузнецовой Александры Степановны, 1934 г. р. (чувашка).

«Если в Пасху в первый раз табун выгоняем тоже “Христос воскресе” пели». Записано Гумеровой А. Т. 30 апреля 2025 г. в с. Старое Ильмово Черемшанского района РТ от Шерматовой Татьяны Сергеевны, 1969 г. р. (чувашка).

«У нас бабушка все время пела “Христос воскресе”. Помню, прежде чем, яички давать, нас тоже просила петь. Перед иконостасом на колени вставали и пели. <…> Когда скот на стадо выпускают тоже пели и брызгали святой водой, чтобы домой возвращались. Мы детьми были, ягнят, овец держали, хрюшку, тоже так крестили, нам это тоже интересно было». Записано Гумеровой А. Т. 13 июля 2025 г. в д. Коснары Чебоксарского района ЧР от Ишовой Альбины Валентиновны, 1955 г. р. (чувашка).

“Когда раньше Пасха была, у нас по домам в гости ходили. И песни пасхальные пели [поет тропарь Пасхи на чувашском яхыке]. “Христос чӗрӗлнӗ! Чӑн чӗрӗлнӗ! Христос чӗрӗлнӗ! Чӑн чӗрӗлнӗ!” (“Христос воскрес! Воистину воскрес!”) Вот так говорили. Очень весело было». Записано Гумеровой А. Т. 13 июля 2025 г. в с. Табурданово Канашского МО ЧР от Федоровой Валентины Петровны, 1954 г. р. (чувашка).

[627] *Агапкина Т. А.* Звуковое поле традиционного календаря // Голос и ритуал: материалы научной конференции, Москва, май, 1995 г. М.: Государственный институт искусствознания, 1995. С. 9–11.

передать его глубокую смысловую направленность, народные певцы поют тропарь достаточно громким звуком, в ряде случаев – в высокой тесситуре (*примеры 103, 104, 107, 110, 113*)[628]. В этом аспекте исполнение пасхального тропаря обнаруживает общность с пением календарных песен, отмеченных у многих народов Поволжья особой «экспрессивностью тембра[629].

Влияние на исполнительские особенности тропаря мог оказать и обрядовый контекст: песнопение пелось в том числе на открытом воздухе, что «детерминировало» исполнителей к громкой подаче звука, стремлению заполнить им все пространство[630]. В этом усматривается наделение голоса особой магической силой, когда интонирование молитвы в народном обряде интерпретируется как ритуальный акт, направленный на «ограждение пространства голосом от вредоносной и нечистой силы»[631]. Информанты верят в то, что пение тропаря может благотворно повлиять на все, что находится в зоне охвата голосами поющих[632]. В пос. Октябрьский Моркинского района РМЭ нами была зафиксирована интересная практика исполнения «Христос воскресе» под звон небольшого колокола, установленного прямо в доме. По

---

[628] «О! Дома кричишь, поешь! А как же! Такая радость! Какую-нибудь работу начинаешь – его [пасхальный тропарь] всегда поешь. Когда дети заходят за яйцами в Пасху, я им пою “Христов воскресе” (поет)». Записано Гумеровой А. Т. 30 мая 2025 г. в с. Старое Ильмово Черемшанского района РТ от Шерматовой Татьяны Сергеевны,1969 г. р. (чувашка).

[629] Подробно вопросы тембрового своеобразия фольклорного интонирования освещены в работах Н. Ю. Альмеевой, посвященных песенной культуре татар-кряшен (См.: *Альмеева Н. Ю.* Песенная культура татар-кряшен: жанровая система и многоголосие).

[630] «После пасхальной службы в церкви шли домой и всю дорогу пели «Христос воскресе». Записано Гумеровой А. Т. 30 мая 2025 г. в с. Ульяновка Черемшанского района РТ от Игнатьевой Веры Николаевны, 1963 г. р. (чувашка).

[631] *Толстой Н. И.* Магическая сила голоса в охранительных ритуалах. С. 103.

[632] Молитвенные тексты, бытующие в народной культуре, часто обретают заклинательную функцию. На это обращают внимание в своих трудах Т. А. Бернштам, А. С. Лавров, А. Н. Розов (См.: *Бернштам Т. А.* Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии. СПб.: Петербургское востоковедение, 2005. 413 с.; *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России, 1700–1740 гг. М.: Древлехранилище, 2000. 572 с.; *Розов А. Н.* Священник в духовной жизни русской деревни. СПб.: Алетейя, 2003. 253 с). С. В. Подрезова пишет о том, что тропарь Пасхи в традиции, сложившейся в Смоленском Поднепровье, обладает «амбивалентной силой», «осознается не только как апотропеическое средство, но и как магическое» (*Подрезова С. В.* «Кричать Христа»: пасхальный тропарь в русской фольклорной традиции. С. 179).

утверждению информантки, марийки по происхождению, колокольный звон очищает, изгоняет нечисть, усиливая сакральную силу пасхального тропаря[633].

Таким образом, тропарь, который может звучать при самых разных обстоятельствах деревенской жизни, с точки зрения тембро-регистровых особенностей ощутимо отличается от рассмотренных ранее вариантов «Трисвятого», функционирующего в рамках похоронного обряда и исполняемого, как правило, в более низкой тесситуре и прикрытым звуком[634].

Другая художественная среда оказывает влияние и на организацию вербального и музыкального текстов тропаря. Остановимся на их рассмотрении более подробно.

Словесный компонент пасхального тропаря, бытующего в обрядовом контексте, в большинстве своем совпадает с богослужебным молитвенным текстом. Изменения обнаруживаются чаще в образцах на церковнославянском языке, содержащих не всегда понятную для исполнителей лексику. В качестве примера рассмотрим тропарь, записанный у удмуртов Малопургинского района УР (*пример 114*)[635]. В тексте этого образца мы обнаруживаем фонетические (Христос → Кристос, воскресе → воскреся) и морфологические («поправ», «даровав» → «попрал», «доровал») изменения ряда слов. В последнем случае обновление вызвано, скорее всего, желанием достичь созвучия в окончании слов, завершающих строки (попрал – доровал), тем самым приблизить молитвословие к рифмованной стихотворной речи. Текст третьей строки в данном образце предстает в искаженном варианте: «И сущи

---

[633] *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. 27 мая 2025 г. в пос. Октябрьский Моркинского района РМЭ от Кузнецовой Нины Яковлевны, 1958 г. р. (марийка).

[634] Если «обрядовые» образцы «Трисвятого» интонируются всегда в малой и первой октавах, то реальная высота звучания «Христос воскресе» охватывает, в том числе, первую, вторую октавы. Таким образом, православные песнопения, бытующие в рамках разных обрядов, имеют отличную друг от друга манеру исполнения.

Такое разделение рождает аналогии с обрядовым фольклором народов Волго-Камья, в котором тот или иной «звукоидеал» признается одним из важных критериев жанровой дифференциации напевов. Наиболее обстоятельно этот вопрос разработан в исследованиях Н. Ю. Альмеевой на примере песенной культуры кряшен (см., например: *Альмеева Н. Ю.* Песенная культура татар-кряшен: жанровая система и многоголосие. С. 53).

[635] *Вершинина Е. Б., Владыкина Т. Г.* Песни южных удмуртов. Вып. 3. С. 340.

во врове живот даровал» (вместо «И сущим во гробех живот даровав»). Смысловое наполнение в этом случае полностью теряет ясность, и, скорее всего, сами исполнители с трудом могут его четко сформулировать (таблица 19).

Приводим также единичный пример редукции текста, зафиксированный у чувашей д. Нижняя Кондрата Чистопольского района РТ (таблица 20): в этом образце в начальном возгласе «Христос воскресе из мертвых» оказывается опущенным важная в смысловом отношении лексическая составляющая «из мертвых» (*пример 108*).

Таблица 19

Строки	*Канонический текст*	*Текст «малопургинского» варианта*
I	Христос воскресе из мертвых,	Кристос воскреся из мертвых,
II	Смертию смерть поправ,	Смертью смерть попрал,
III	И сущим во гробех живот даровав.	И сущи во врове живот доровал.

Таблица 20

Строки	*Канонический текст*	*Текст «чистопольского» варианта*
I	Христос воскресе из мертвых,	Христос воскресе,
II	Смертию смерть поправ,	Смертию смерть поправ,
III	И сущим во гробех живот даровав.	И сущи во гробех живот даровав.

В целом, вербальная составляющая пасхального тропаря демонстрирует гораздо меньшую склонность к трансформациям, чем его музыкальный компонент.

Для анализа музыкально-стилистических особенностей тропаря, бытующего в народно-обрядовой среде, необходимо предварительно обратиться к письменным богослужебным образцам, служащих для «народных» устных версий песнопения.

В богослужебной практике получило распространение множество напевов пасхального тропаря – как авторских, так и обиходных. В дореволюционных церковно-певческих сборниках для народов Поволжья мы находим два обиходных напева «Христос воскресе», которые звучат в церковных ритуалах до сегодняшнего дня. Первый – основной, который в

Цветной Триоди фиксируется как напев 5-го гласа, но в современной церковно-певческой практике исполняется на внегласовый напев, в инородческих сборниках он также записан без обозначения какого-либо гласа. Второй – поется в заключениях каждой песни канона, в завершении ряда богослужений, таких, как часы, утреня, литургия. Он известен под названием «поскору» (в переводе с церковнославянского – «скоро, бегло»), очевидно, что данное название указывает на характер и темп исполнения песнопения.

Все записанные нами народные версии пасхального тропаря основаны на первом богослужебном образце. В церковнославянском варианте он характеризуется преобладанием речитативного интонирования. Мелодическая линия практически все время держится на одном высотном уровне: строится на поступенном движении в пределах терции (*пример 101а*)[636]. Более богат на «события» ладогармонический план песнопения: напев, изложенный в партии сопрано, включает две ладовые опоры секундового соотношения *h* и *c*, в многоголосии гармонически «поддержанных» трезвучиями *a-moll* и *G-dur*. Опорность каждого в условиях хорового четырехголосия утверждается, прежде всего, гармоническими средствами (через доминантовые аккорды с вводными тонами) и предцезурным положением. В результате, трехстрочная структура песнопения имеет следующий ладовый сюжет (таблица 21):

Таблица 21

Строки		*Опоры*
I	Христос воскрес из мертвых,	a → G
II	Смертию смерть поправ,	a
III	И сущим во гробех живот даровав.	G → a

Роль главной берет на себя *a-moll*, который обрамляет начало и конец напева и преобладает количественно, по времени звучания. В тропаре с татарским текстом, опубликованном в дореволюционном церковно-певческом

[636] Приводится пасхальный тропарь с церковнославянским текстом из «Курса хорового церковного пения» С. В. Смоленского, использованный в качестве оригинала при подготовке песнопений-переводов с текстами на родных языках христианизированных народов Волго-Камья.

сборнике для крещеных татар, а вслед за ним и в других языковых версиях песнопения, при сохранении общего ладового плана, происходит усиление позиций *G-dur*: вторая строка практически полностью гармонизуется трезвучием *G-dur*, лишь в заключительных звуках возвращается *a-moll* (*примеры 101б, 101в, 101г, 101д*). При сохранении в песнопениях-переводах мелодической линии, основанной на секундовых «колебаниях», в результате расширения зоны действия *G-dur*, в общей ладогармонической драматургии усиливается роль мажорного колорита. Это могло быть продиктовано жеданием С. В. Смоленского, который работал над татарскими «партитурами», подчеркнуть торжественный и радостный характер тропаря-гимна, заключающего в своем тексте всю квинтессенцию учения Христа.

В большинстве образцов пасхального тропаря, бытующих в фольклорной традиции, находит отражение басовая партия богослужебного песнопения, которая в условиях преимущественно монодического интонирования мыслится исполнителями как мелодия.

Ладовый строй «фольклоризованных» образцов «Христос воскресе» характеризуется двумя «конкурирующими» опорами большесекундового сопряжения. На роль центральной опоры «претендует» тон *a*, в рамках монодийного пения выделяющийся за счет структурно-композиционных условий применения. Ведущая позиция *a* дополнительно укрепляется «доминантовым» восходящим квартовым скачком (*e* – *a*), завершающим бóльшую часть народных версий напева.

Ярким интонационным элементом практически всех примеров является начальный скачок на кварту, заимствованный из басового голоса письменного источника. Являясь начальной интонацией первой строки, он сразу очерчивает основной диапазон разворачиваемых далее интонационных событий. Квартовая интонация басовой партии в народных версиях мелодически

«обогащается» трихордом из малой терции и большой секунды (*e – g – a*)[637]. Именно этот ряд звуков, «заявленный» в первой строке, или его производные (*e – g – a – h*), зачастую оказываются ладовой основой тропаря. К примеру, образцы, схожие по ладовому устройства, были зафиксированы у кряшен в д. Усы Муслюмовского района РТ (*пример 102*), в с. Субаш Тюлячинского района РТ (*пример 103*) и у чувашей в д. Аккиреево Черемшанского района РТ (*пример 104*), д. Коснары Чебоксарского МО ЧР (*пример 105*). В муслюмовском варианте, при удельном значении квартовой интонации, открывающей и замыкающей все три строки, представлены варианты мелодических попевок, реализующих данную звукорядную основу: *e – a – g*, *g – e – a*, *g – a – e* (*пример 102*). При анализе интервальной структуры попевок становится очевидным значимость скачка на кварту, в противовес его ангемитонному трихордовому заполнению, характерному для тюлячинского образца (*пример 103*).

В образцах, исполненных тюлячинскими и заинскими кряшенами (*примеры 103, 106*), квартовые ходы «вуалируются» проходящими тонами, лишь в начале и конце напева даются подчеркнуто. В первом примере также обращает на себя внимание трихорд в квинте, завершающий движение мелодии.

Характерным для ладоинтонационного строя «обрядовых» образцов тропаря является появление в каденционной части песнопения звука, «дополняющего» ангемитонную структуру звукоряда полутоном (*пример 107*). Этот звук может не вступать в интонационное сопряжение с тоном звукоряда, образующим полутон, в этом случае, даже при гемитонности звуковой шкалы, бесполутоновая интонационность сохраняется (*пример 108*, тоны *e* и *f*).

Отличительной особенностью варианта, записанного у заинских кряшен, является наличие вре́менных, терцовых расхождений голосов исполнителей на

[637] Для удобства сравнительного анализа все образцы пасхального тропаря были транспонированы на высотный уровень с опорой на звуке *a*. Реальная высота звучания указана в начале нотного примера, в скобках.

две линии, что приводит к расширению общего диапазона напева, крайними точками которого становятся звуки *d* и *h* (*пример 106*). Многоголосные «утолщения», эпизодически расслаивающие музыкальную ткань, сообщают звучанию подчеркнутый народно-песенный характер.

Зачастую нисходящие ходы на терцию и кварту сопровождаются глиссандированным «сползанием» интонации от верхнего к нижнему звуку, что, очевидно, является признаком фольклорного пения. Элементы экмелического интонирования присутствуют практически во всех образцах, наиболее концентрированно они представлены в тропаре, записанном у чувашей в Черемшанском районе РТ, в котором таким образом исполнительница «заполняет» абсолютно все нисходящие ходы (*пример 104а*).

Внутрислоговые распевы в меньшей степени характерны для тропаря Пасхи, нежели для «обрядовых» версий «Трисвятого». Решающую роль, возможно, сыграл особый торжественный характер праздничного песнопения, нередко – достаточно быстрый темп исполнения (значения метронома в рассмотренных нами образцах колеблются в пределах показателей ♩=68–126).

Народными исполнителями распеваются, как правило, единичные слоги, на которые в ритмической формуле строки приходятся наиболее длинные звуки (*примеры 103, 104а, 106*). В этом стремлении к ритмоинтонационному оживлению строго силлабического обиходного напева просматривается один из результатов «погружения» церковного песнопения в фольклорную песенную среду. Важной детерминантой в этом случае становится не только внехрамовый контекст исполнения православного песнопения, но и язык, на котором поют информанты. Использование родных языков автоматически активизирует процессы ладинтонационной ассимиляции. Подтверждением тому является абсолютная не характерность распевов для пасхальных тропарей с церковнославянскими текстами (*примеры 104б, 108, 109, 110, 112*). Особенно наглядно ситуация эта просматривается при сопоставлении двух языковых версий «Христос воскресе», записанных у одних и тех же

исполнителей. Более того, сами информанты, порой осознают отличие их музыкальных обликов. К примеру, жительница с. Аккиреево Черемшанского района РТ, после исполнения по нашей просьбе тропаря сначала на чувашском, затем на церковнославянским языках, отметила следующее: «Когда на славянском – чуть-чуть по-другому поем, по-русски»[638]. (*примеры 104а, 104б*). «Русский» вариант тропаря, при этом, отличался строгой силлабичностью слогоритмики, и, как следствие, большей схематичностью напева, то есть был максимально приближен к богослужебному типу интонирования.

В практике волжско-камских народов фиксируются и максимально сдержанные по интонационности напевы, воспроизводящие декламационную основу сопрановой партии богослужебного образца. В качестве примера приведем «Христос воскресе», записанные у марийцев в с. Новые Параты и д. Чодраял Волжского района РМЭ (*примеры 111, 112*). В этих вариантах, распеваемых на церковно-славянский текст, основу напева составляет малосекундовая интонация (*h – c*), ладовый звукоряд охватывает трихорд *a – h – c.* В варианте, зафиксированном у кряшен Рыбно-Слободского района РТ, на первый взгляд, схожим с предыдущими примерами, обнаруживается существенно бóльшее «присутствие» исполнительской трактовки (*пример 113*). Декламационная природа церковного песнопения в этом случае реализуется в условиях большесекундового дихорда *g – a*, в котором роль опоры «берет» на себя верхний звук. Эпизодически, в распевах в конце первой строки появляется тон *e*, «достраивающий» характерную для народных версий данного песнопения ангемитонную мелодическую модель – трихорд в кварте.

Опора в рассмотренных выше образцах на декламационность, в противовес более характерному для внецерковного православного пения народов Волго-Камья стремлению мелодически оживить богослужебные напевы, объясняется тем, что исполнители, по их словам, освоили

[638] Записано Гумеровой А. Т. в апреле 2024 г. в с. Аккиреево Черемшанского района РТ от Еферовой Елены Федоровны, 1947 г. р. (чувашка).

первоначально данное песнопение в рамках богослужения, и лишь затем «перенесли» его в домашнее использование.

Примером соединения в одноголосной мелодии элементов разных партитурных голосов письменного первоисточника является образец, записанный у удмуртов с. Бураново Малопургинского района УР[639]. При сохранении ведущей роли басовой партии, в мелодику вплетаются звуки верхних – сопранового и альтового – голосов. В интонационном строе этого примера еще более усилена роль «квартовости», ярко заявившей о себе в первой строке, мелодический контур которой основан на сцеплении двух восходящих кварт – *e – a* и *g – c*^{1} (*пример 114*). Начинаясь с квартовой интонации обиходного напева, мелодия дальше развивается в диапазоне сексты с использованием таких интонаций, как малая терция с поступенным заполнением, опевание опорного тона, которое занимает серединное положение в звукоряде. Обращает на себя внимание и подчеркнутая неровность ритмики, вызванная не только следованием за просодическими особенностями словесного текста, но и стремлением к ритмической динамичности музыкального движения.

Отдельного внимания заслуживают образцы, с музыкальной точки зрения далекие от богослужебного тропаря «Христос воскресе». В качестве примера рассмотрим напев, зафиксированный у марийцев с. Арино Моркинского района РМЭ (*пример 115).* Мелодия основана на пентатонике *d – e – g – a – h*; разворачивается таким образом, что функцию ладового устоя попеременно берут на себя верхние тона звукоряда – *g, a, h*, из них роль конечного устоя выполняет звук g. Срединное местоположение заключительного тона в ладовом звукоряде позволяет провести параллели с народно-песенным творчеством местной локальной традиции, где конечная опора, как правило, окружена супертонами (выше устоя) и субтонами (ниже устоя)[640].

---

[639] *Вершинина Е. Б., Владыкина Т. Г.* Песни южных удмуртов. Вып. 3. С. 340.

[640] *Маклыгин А. Л.* О модальных свойствах пентатоники в песнях луговых мари // Пентатоника в контексте мировой музыкальной культуры: материалы межреспубликанской

Попевочный фонд данного образца формируется из таких мелодических образований, как большетерцовый трихорд, трихорд в кварте, тетрахорд в квинте. Сцепление этих интонационных ячеек создает волнообразный, пластичный мелодический контур. Квартовая интонация, характерная для пасхального тропаря, сохранилась и в этом образце, но в окружении более мягких, закругленных интонаций, она звучит не так прямолинейно, хотя и используется без поступенного заполнения. Отдельно хочется отметить кадансовую попевочную формулу, которая также достаточно отчетливо показывает регион бытования данного напева (для сравнения см. пример народной песни луговых мари «Кукулан мураш» – «Чтоб кукушка пела»)[641].

Обращает на себя внимание структура марийского тропаря: наиболее протяженная третья строка богослужебного песнопения в народной версии делится на две части посредством ритмической цезуры после слова «ушалмаклар». В этом также можно усмотреть влияние песенного мышления исполнителей, ориентированных на парную композиционную структуру мелодии.

Слогоритмические формы народных версий пасхального тропаря, родственных церковному первоисточнику, близки по данному параметру богослужебному напеву. Схемы рассмотренных песнопений приведены в форме таблицы, где каждая строка «фольклоризованных» вариантов сопоставляется с соответствующим сегментом письменных образцов на тех же языках (см. Приложение III).

Данные таблицы наглядно показывают, что в основе временно́й организации устных образцов лежит ритмическая формула обиходного напева. Обнаруженные обновления связаны со стремлением исполнителей удлинить ударные и заключительные слоги, наиболее часто этот прием используется при

научной конференции; Казань, 1–2 ноября 1993 г. Казань: Казан. гос. консерватория, 1995. С. 57.

[641] Там же. С. 58.

интонировании начального «Христос» и на заключительных словах строк. В этом проявляется следование просодии молитвенного текста.

Ритм слогопроизнесения в слове «Христос», с которого начинается тропарь, провоцирует исполнителей на использование ямбической структуры. Ритмослоги соотносятся в различных пропорциях: 1:2, 1:3, 2:3, 1:4. На ударный слог приходится самая протяженная в первом сегменте, в некоторых случаях – во всем песнопении, длительность, что создает достаточно ощутимую ритмическую цезуру в начале первой строки, акцентирующую внимание на первом слове.

Наиболее стабильной с ритмической точки зрения является вторая строка, в которой доминирующим типом интонирования выступает псалмодирование, что инициирует равномерность ритмики, не исключающей при этом наличие некоторой корреляции, ориентированной на особенности произношения текста.

Долготная остановка в третьей строке после слов «и сущим во гробех» (тат.: «улгән кешеләргә дә»), появившаяся в ряде кряшенских образцов, вызвана стремлением переосмысления композиции песнопения из трехчастной в четырехчастную.

Ритмическая организация моркинского марийского тропаря, исполняемого на самостоятельную мелодию, подчиняется иным закономерностям (см. Приложение III). Прежде всего отмечается редукция гласных в словах (например, кол(ы)мекыже, ил(ы)машым), которая ведет к сокращению количества слогонот в строке. Вероятно, такая исполнительская трактовка обусловлена стремлением адаптировать слоговой состав текста под нормы музыкального ритма, приобретающего здесь черты метрической упорядоченности. Благодаря этому нотация образца позволяет использовать тактовую черту в соответствии с трехдольной метрической сеткой.

С другой стороны, обнаруживается намерение певцов музыкально упорядочить изначальную ритмическую асимметрию богослужебного образца, приблизив временну́ю организацию текста к версификационным

стандартам. Указанные особенности слогоритмики в сочетании с полным обновлением ладоинтонационного содержания позволяют отнести данный образец к произведениям, возникшим в результате творческой переработки церковного песнопения носителями.

В целом, в ходе анализа ритмической структуры народных интерпретаций пасхального тропаря выявляются две особенности. Первая заключается в сохранении слогоритмической основы, характерной для церковного напева. Вторая отражает адаптацию этой модели к принципам народной певческой традиции, что проявляется в большой роли протяженных акцентированных тонов, а также в стремлении к гибкости, в некоторых случаях периодичности ритмического рисунка мелодии (в противовес ровной речитативности церковного образца).

Сравнительный анализ различных вариантов пасхального тропаря показывает их родство и на уровне *ладоинтонационной* организации напевов. Общность просматривается в «выборе» опорных тонов и попевочном строении. Ладовую основу большинства образцов составляет трихорд в кварте с местоположением опорного тона на верхней ступени. В ряде напевов, за счет включения звуков других голосов партитуры, амбитус расширяется до квинты и сексты. Попевки, выявленные в напевах пасхального тропаря исследуемого региона, соотносятся с попевочным словарем песенных форм фольклора. Нередко устойчивые обороты закреплены за отдельными разделами формы, так, восходящий квартовый ход маркирует первую строку и кадансовую зону. Квартовая интонация, играющая наряду с триходами в кварте, весомую роль в мелообразовании «фольклоризованных» напевов, относится к области интонаций-«возгласов», являющихся «активным обращением к объекту», немыслимых «без “размаха” интонирования, без четкого, броского сопоставления контрастных по своему звуковысотному положению тонов»[642]. Интонация зова, открывающая тропарь, и народно-обрядовый контекст

[642] *Рубцов Ф. А.* Основы ладового строения русских народных песен // Рубцов Ф. А. Статьи по музыкальному фольклору. М.; Л.: Советский композитор, 1973. С. 21.

«провоцируют» исполнителей и на соответствующую подачу звука, контрастную по окраске литургическому интонированию.

Такие характеристики народных вариантов тропаря, как весомая роль квартовых интонаций, пение «открытым» звуком в достаточно высокой тесситуре формируют паралелли с календарными песнями народов Волго-Камья. В условиях практически полного забвения календарно-приуроченного слоя фольклорного исполнительства на современном этапе, пасхальный тропарь, сохраняющийся в памяти информантов и до настоящего времени включающийся в весеннюю обрядовость, начинает жить другой жизнью и в какой-то мере заменяет ушедшие из функционирования традиционные календарные песни[643], «исполнение которых было приурочено к точно определяемым по календарю однодневным или более длительным срокам»[644].

Предпринятое исследование бытования пасхального тропаря в традиционном обрядовом контексте и анализ его музыкально-стилистических особенностей показывает, что погружение богослужебного песнопения в инокультурную среду неизбежно активизирует механизмы обновления его вербального и музыкального текстов. Дополнительным «провокатором» ладоинтонационных модификаций становится пение на родных языках, глубинно связанное в сознание исполнителей с фольклорным интонированием.

---

[643] Особенно актуальными эти процессы оказываются именно для весенних обрядов, приуроченных после христианизации к Пасхе. К примеру, И. М. Нуриева, на основе экспедиционных материалов 1980–1990-х гг. свидетельствует, что во-многих удмуртских деревнях Мари-Турекского района РМЭ напевы Акашка – главного весеннего праздника удмуртов – «заменены молитвенными церковными песнопениями, исполняющимися на удмуртском языке, как и само название обряда – Паска (Пасха) вместо Акашка» (*Нуриева И. М.* Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов. С. 99).

[644] *Квитка К. В.* Об историческом значении календарных песен // Квитка К. В. Избранные труды в двух томах. Т. 1. М.: Советский композитор, 1971. С. 73.

Заключение

Формирование православной певческой культуры тюркских и финно-угорских народов Волго-Камья представляет собой сложный и многогранный процесс, детерминированный совокупностью самых разных – общественно-политических, религиозных, социокультурных – факторов. Главным историческим условием зарождения церковно-певческой практики на национальных языках в регионе стала целенаправленная миссионерская политика Российского государства и РПЦ, начавшаяся с XVI века и официально завершившаяся с началом революционных потрясений 1917 года. Неоднократный пересмотр методов и подходов к крещению инородцев, характерный для этой относительно длительной кампании, позволил выделить в ней периоды, в разной степени значимые для истории церковного пения христианизированных народов Волго-Камья и, в целом, отечественной православной культуры.

Подготовительные процессы относятся к первым столетиям реализации конфессиональной политики государства (XVI – XVIII века), когда церковное пение мыслилось исключительно как обязательная часть богослужения. В миссионерстве оно присутствовало фрагментарно, попытки перевода песнопений на родные языки были единичны и малоуспешны.

Активную фазу истории христианизации представляет собой XIX век, отмеченный переходом от стратегий чистой русификации и формального крещения к политике применения «аутентичных» форм религиозного просвещения с привлечением родных языков. При общности установок, результаты обращения «в лоно учения Христа» местного населения были неоднородными. Отличались они и во внутриэтнических разнодиалектных территориальных группах: к примеру, горные марийцы были подвержены сильному воздействию православия, в то время, как на луговой стороне

устойчивость имели дохристианские верования. Отражалось это и на степени принятия музыкальной составляющей «новой» веры.

Центральной фигурой миссионерской деятельности РПЦ второй половины XIX столетия явился Н. И. Ильминский. Именно он, основываясь на изучении опыта православной миссии в Казанском крае и глубоком понимании психологии и культуры «нерусских» народов, создал во многом уникальную (применительно к общественно-политической ситуации своего времени) концепцию православного просвещения инородцев. Системность его подхода проявилась в организации многосоставной инфраструктуры, охватывающей образовательно-просветительское, переводческое, издательское направления, вопросы селекции и подготовки необходимых кадров. Важным компонентов его «программы» было церковное пение на родном языке, мыслимое им как основной педагогический, миссионерский и психологический инструмент в деле укоренения православия в сознании новокрещеных народов.

Разработанная Ильминским методика перевода религиозных текстов и организованная в рамках конкретных структур масштабная работа по ее практической реализации позволили создать в относительно короткие сроки впечатляющий объем адаптированной на языки татар, марийцев, удмуртов, чувашей православной литературы. Именно деятельность Ильминского, превратившего разрозненные попытки перевода богослужения в целостную и эффективную систему, заложила практические, идеологические и организационные основы для возникновения такого культурно-религиозного феномена как церковное пение на родных для волжско-камских народов языках (кроме мусульманской части населения). Это позволило определить период второй половины XIX – начала XX века как ключевой в формировании церковно-певческих практик на национальных языках в исследуемом регионе.

Концептуальная основа теории и практики миссионерства Ильминского стала базой для появления новой формы музыкального православного просветительства, реализованной С. В. Смоленским. Его участие в деле подготовки переложений богослужебных песнопений на языки народов Волго-

Камья носило поистине эпохальный характер. Церковные обиходные напевы им были талантливо приспособлены к фонетическим и ритмическим условиям новых вербальных текстов, а партитуры приведены в соответствие с исполнительским потенциалом и певческим опытом хористов «из народа». Письменными памятниками, зафиксировавшими результаты этой музыкально-переводческой работы, стали национальные церковно-певческие сборники. Они демонстрируют первый этап этнорегиональной адаптации песнопений – переводческо-языковую и музыкальную редакцию, осуществленную Ильминским, Смоленским и их соратниками.

Главным каналом трансляции новой певческой практики стали сельские приходы и созданная Ильминским сеть «братских» школ, в которых происходило обучение «осознанному» православному пению на родных языках (в противовес механическому заучиванию церковнославянских текстов). Многочисленные выпускники Казанской учительской семинарии, Центральной крещено-татарской школы, Симбирской чувашской учительской школы и других учебных заведений, прошедшие «школу Ильминского и Смоленского», стали живыми носителями и проводниками певческих традиций среди инородческого населения.

Песнопения, попадая в реальную практическую среду, в которой преобладали устные формы освоения и передачи певческого опыта, неизбежно начинали испытывать влияние другого фактора, участвующего в процессе адаптации музыкальной практики, – аутентичного музыкального мышления тюркских и финно-угорских народов, характеризующегося отличным от церковного интонирования набором музыкально-стилистических свойств. В область храмового пения проникали ячейки песенного ладомелодического словаря, переносились представления о «звукоидеале», сформированные в народной исполнительской среде. Новая интонационность обиходных распевов с их диатоническим ладовым строем и элементами гармонической тональности неизбежно подвергалась исполнительскому обновлению, а в некоторых случаях и полностью пересматривалась. Определенная лояльность

духовенства к различного рода обновлениям певческой стороны богослужения в сельской среде рождала ситуацию «этномузыкальной» самобытности церковного пения на татарском, марийской, удмуртском, чувашском языках, отмеченную во многих дореволюционных источниках. Ситуации «ладового компромисса», типичные для формирования православно-певческих традиций в Волго-Камье, с самого начала запустили процессы исполнительской адаптации богослужебной музыки, создав условия для рождения уникальных стилистически гибридных форм распевания канонических текстов.

В целом, обобщая роль Ильминского и Смоленского, их можно назвать своего рода «архитекторами» нового сакрально-музыкального пространства в культуре народов Волго-Камья. Его появление стало одним из важнейших художественных итогов православного миссионерства второй половины XIX – начала XX века, характеризующегося в целом парадоксальностью своих результатов: с одной стороны, система Ильминского стала инструментом культурно-религиозной интеграции инородцев в «большое» имперское пространство, с другой – она объективно стала мощным катализатором развития национальных культур. Проникновение родных языков в храмовую сферу способствовало не только христианизации полиэтнического населения, но и сохраняло его языковую идентичность, развивало его литературу, письменность, образование, науку, и, в конечном счете, способствовало росту национального самосознания. В целом, можно сделать вывод, что христианизация не столько унифицировала регион, а в какой-то степени подчеркнула и закрепила его изначальное этнокультурное разнообразие, вписав его в новые и разнородные отношения с православной традицией.

В советский период во многом были анулированы достижения миссионеров. Богоборческие годы стали временем «вынужденного» угасания певческих практик, которые были вытеснены из уцелевших храмов, сохранялись преимущественно в сельской среде, в памяти исполнителей. Песнопения, функционируя в соседстве с народными песнями, испытывали

дальнейшее воздействие фольклора, осваивали новые пространства бытования (домашние богослужения, обрядовая культура).

С 90-х гг. XX столетия обозначился новый этап в траектории развития певческих традиций, детерминированный процессами возрождения и реновации всей религиозной жизни страны. В ряде вновь открывшихся приходов начала восстанавливаться утраченная в атеистические годы практика совершения литургий на родных языках, создавались певческие коллективы. Освоение церковных напевов происходило разными путями: посредством живой передачи традиции от старшего, воцерковленного поколения, не прерывавшего церковную жизнь, через изучение нотных материалов – как дореволюционных (цифирных нот из храмов и домашних архивов), так и современных печатных и электронных изданий на церковнославянском языке. Важную роль сыграло и привлечение новых цифровых технологий (изучение аудио- и видеозаписей богослужебной музыки). Разные формы передачи певческой информации на современном этапе создали ситуацию существования в национальных приходах двух стилей православного пения – «уставного», приближенного по своим музыкально-языковым характеристикам к звуковому облику русско-православной обиходной певческой практики, и «фольклоризованного», испытавшего существенное воздействие традиционного песенного мышления. Эти стилистические векторы являют собой результат двух диаметрально противоположных ситуаций, характерных для современной приходской певческой культуры региона: 1) приверженность к унифицированному музыкальному «образу» отечественного православного певческого пространства, в большей степени проявившая себя в чувашских, удмуртских, марийских приходах; 2) проявление этнорегиональной музыкальной самобытности, преимущественно фиксируемой в богослужебной практике кряшен. Локальная специфика обнаруживается и в области гласового пения региона, включающего как напевы, характерные для столичных школ обиходного пения, так и собственные приходские мелодии.

Актуальной осталась ситуация билингвизма, идущая от дореволюционной практики школьного и богослужебного пения, которая также в определенной степени служила регулятором интонационной вариативности песнопений. Результаты исследования показывают, что интонирование молитвенных текстов на родных языках (по сравнению с церковнославянским пением) в большей степени характеризуется проникновением атрибутов фольклорного пения. Объясняется это совокупностью самых разных факторов, главный из которых – восприятие носителями пения на своем языке как части национальной культуры, а не как элемента привитой извне «русской» веры.

Экспедиционно-полевые исследования, направленные на изучение форм бытования православного пения в XX – XXI столетиях, позволили выявить существование разноплановых связей церковно-певческой практики с традиционной культурой, предполагающих не только проникновение элементов фольклора в область богослужебного пения, но и обратный процесс: «встраивание» религиозных «текстов» в повседневную бытовую и обрядовую жизнь деревенского населения. В советские годы, при резком сокращении количества церквей, а, следовательно, соответствующем ограничении возможности участия в богослужениях, музыкальная часть православия, продолжила свое существование в адаптированных к новым историко-культурным условиям формах, сохраняя «тлеющий уголек» православного мироощущения. Песнопения, становясь частью музыкального кода традиционных обрядов, получали функционирование, близкое к фольклору. Проявляется это не только в этнографическом контексте их звучания, но и в само́м способе их существования, когда сохранившиеся образцы богослужебного пения имеют сугубо устную форму передачи и демонстрируют вариативность их вербального и музыкального содержания.

Современность порождает новые, актуальные контексты бытования религиозных текстов, выводящие их за пределы сакрального пространства. Яркий пример – использование православных песнопений в сугубо мирской,

даже прикладной ситуации. Так, во время экспедиций по Татарстану и Марий-Эл автор наблюдал, как волонтеры, плетущие маскировочные сети для участников СВО, сопровождали свою деятельность пением православных песнопений. Исполнители воспринимали это как способ сакрализации, освящения трудового процесса. Указанный пример может быть интерпретирован как результат социализации духовного пения – его проникновения в нецерковные сферы общественной жизни и обретения новых социальных функций.

Церковно-певческие традиции народов Волго-Камья нашли свое продолжение и в сфере национального профессионального музыкального творчества. Ярко проявилось это в две исторические фазы, демонстрирующие различные механизмы интеграции сакрального в светское искусство. В 1920-е годы становление профессиональной музыки чувашей и марийцев, опиравшееся на хоровые формы, было напрямую связано с религиозной практикой. Первые национальные композиторы, такие как И. С. Палантай, Ф. П. Павлов, С. М. Максимов, В. П. Воробьев, имевшие церковно-певческое образование и опыт регентского служения, инерционно переносили в свои светские сочинения слуховые стереотипы, сложившиеся в пространстве богослужебного пения. Выражалось это в использовании хоральной фактуры, диатонической интонационности и специфических гармонических решениях[645]. Благодаря этому ранние опусы основоположников марийской и чувашской музыки несли в себе отчетливую печать церковно-певческой «рефлексии».

Новый виток обращения к выразительному арсеналу церковной музыки обозначился на рубеже XX – XXI столетий, в контексте общего роста интереса к духовной тематике. Современными национальными композиторами Волго-

[645] Подробнее см. об этом: *Кондратьев М. Г.* «Гора золотая…». Федор Павлов и его время; *Кондратьев М. Г.* Композиторы Воробьевы; *Кондратьев М. Г.* Степан Максимов: Музыкант-просветитель; *Кондратьев М. Г.* Чувашская музыка: От мифологических времен до становления современного профессионализма; *Маклыгин А. Л.* Музыкальные культуры Среднего Поволжья: Становление профессионализма.

Камья создаются произведения, связанные с религиозными сюжетами и текстами. Среди примеров – духовный концерт «Икё пин çурта çутса ярар-и» (Две тысячи свечей зажжем) А. Г. Васильева, «Концерт для хора» и «Причастный стих» Л. Л. Быренковой (Чувашия), хоровые сочинения на канонические богослужебные тексты Ю. Л. Толкача (Удмуртия). Интересным опытом ретрансляции православного пения в композиторском творчестве является опера марийского автора Э. Архиповой «Алдияр», действие которой разворачивается на фоне христианизации марийского народа (XVI век). Показателен синтез разных музыкально-стилистических пластов в произведении, где православная хоровая молитва используется как драматургический элемент для характеристики оппозиционной силы (монахи против представителей марийского народа, борющихся за сохранение своих традиционных верований). Эти примеры показывают, что православная певческая культура, привитая тюркским и финно-угорским народам Волго-Камья, не оказалась локализованной только рамками церковно-приходской среды, она проникла и в область профессионального композиторского искусства, стала источником вдохновения и новым «интонационным ресурсом» для светского творчества[646].

Таким образом, в течение своей истории православное пение народов Волго-Камья осваивало разные пространства, принимало разные формы бытования, адаптируясь к историко-культурным условиям: начиная от школьного, приходского пения в дореволюционный период, через домашнее, языческо-обрядовое, фольклорно-обрядовое функционирование в советские годы, к возвращению в лоно церкви и расширению сфер использования на современном этапе. Будучи преемственным с русской церковно-певческой культурой, пройдя разные «извилистые» исторические маршруты,

[646] *Кондратьев М. Г.* Искусство музыкальной композиции и конфессиональные контексты // Музыкальная культура в исламо-христианском контексте: материалы Всероссийской научно-практической конференции, Казань, 17–18 ноября 2009 г. Казань: Казан. гос. консерватория, 2009. С. 83.

православное пение христианизированных народов региона сформировалось в неповторимое, обладающее значимостью и в рамках национального контекста, и в масштабе всего православного мира, явление.

Картина религиозной жизни народов Волго-Камья и ее музыкальной составляющей показательна с точки зрения осмысления разного рода историко-культурологических процессов, в частности, алгоритмов принятия, «переработки» или отторжения коллективным сознанием и памятью народа инокультурных «прививок». В результате проведенного исследования мы получаем представления о механизмах формирования этнорегиональных православных певческих практик, имеющих место в культуре и других христианизированных в разное время народов России. Ход и итоги религиозного просвещения, включая становление певческой практики на местных языках, существенно различались от региона к региону в зависимости от совокупности местных факторов. К примеру, духовная культура народов Кавказа, оказавшихся в лоне православия еще в начале X века, до настоящего времени включает пережитки древних форм религии, а церковное пение на национальном языке «демонстрирует использование средств выразительности музыкального фольклора»[647]. Среди примеров, хронологически близких к исследуемым нами процессам, вспомним христианизацию народов Сибири, которая также протекала в рамках религиозной политики Московского государства в XVII – XIX века, но имела совершенно другие результаты. Удаленность от миссионерских центров, большие территории и разбросанность населенных пунктов, низкая плотность населения существенно усложняли задачи миссии, в результате чего и практика православного пения на родных языках здесь не успела глубоко прижиться, а в советский период была полностью утеряна. В настоящее время в сибирских регионах ведется работа по внедрению родных языков в богослужение, но путь развития певческого компонента уже оказывается

[647] *Кулова И. И.* Ритуальные практики осетин как факторы развития национальной музыки: автореф. дис. … канд. иск. Ростов-на-Дону, 2024. С. 23.

совершенно другой: образцы современного церковного пения, к примеру, на якутском языке, в музыкально-стилевом отношении оказываются полностью вписанными в контекст русского православного пения. Они демонстрируют результат использования механического принципа перевода, не учитывающего новую фонетику словесного (в данном случае, тюркского) текста, которого стремились избегать при подготовке песнопений для волжско-камских народов Ильминский и Смоленский. В какой мере могут оказаться эффективными и глубокими по степени прилегания эти «современные переводы» покажет только время.

Положения данного исследования способствуют расширению представлений о богатейшей музыкальной культуре христианского мира, которая включает множество этнорегиональных певческих традиций, объединенных единой канонической основой и одновременно представляющих собой самостоятельные историко-культурные и музыкально-стилистические явления. Исследовательское «движение» в этом направлении будет содействовать формированию целостной картины отечественной православной культуры в совокупности всех составляющих ее процессов и компонентов, во всем ее богатстве и разнообразии.

Список сокращений и условных обозначений

Братство св. Гурия – Братство святителя Гурия при Казанском кафедральном соборе

г. р. – года рождения

ГАКО – Государственный архив Кировской области

ГАРТ – Государственный архив Республики Татарстан

ГАУР – Государственный архив Удмуртской Республики

д. – деревня

КГК – Казанская государственная консерватория имени Н. Г. Жиганова

ЛАА – личный архив автора

МарНИИЯЛИ – Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им В. М. Васильева

МО – муниципальный округ

НА ЧГИГН – Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук

ОР РНБ – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки

ОРРК КФУ – Отдел рукописей и редких книг научной библиотеки имени Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета

РГИА – Российский государственный исторический архив

РМЭ – Республика Марий Эл

РПЦ – Русская православная церковь

РТ – Республика Татарстан

с. – село

Св. Синод – Святейший правительствующий Синод

УдмФИЦ УрО РАН – Удмуртский федеральный исследовательский центр Уральского отделения Российской академии наук

УР – Удмуртская Республика

ФЭК КГК – Фольклорно-этнографический кабинет Казанской государственной консерватории имени Н. Г. Жиганова

ЧГИГН – Чувашский государственный институт гуманитарных наук

ЧР – Чувашская Республика

Список литературы и источников

Литература

1. Абдуллин Я. Г. Марджани и его место в истории общественной мысли // Марджани: ученый, мыслитель, просветитель: сб. статей. Казань: Татарское книжное издательство, 1990. С. 5–23.

2. Абукаева Л. А. Тексты марийских молитв как объект лингвокульторологического анализа // Финно-угроведение. 2023. № 61. С. 158–166.

3. Агапкина Т. А. Звуковое поле традиционного календаря // Голос и ритуал: материалы научной конференции, Москва, май 1995 г. М.: Государственный институт искусствознания, 1995. С. 9–11.

4. Азбука знаменного пения (извещение о согласнейших пометах) старца Александра Мезенца: (1668 года) / Изд. с объясн. и примеч. Ст. Смоленский. Казань: Типография императорского университета, 1888. 132 с.

5. Александров Н. А. Черемисы и чуваши: Лесная окраина. М.: Издание и собственность книжной торговли, специально для иногородних А. Я. Панафидина, 1899. 40 с.

6. Александров Г. А. Чувашские интеллигенты. Биографии и судьбы. Чебоксары: [б. и.], 2002. 216 с.

7. Алексеев И. Е. Православная миссия в Казанской епархии в конце XIX – начале XX вв. Вып. 1: Статьи и документы по истории православного миссионерства, храмов и монастырей. Казань: [б. и.], 2010. 312 с.

8. Алексеев Э. Е. Раннефольклорное интонирование. Звуковысотный аспект. М.: Советский композитор, 1986. 238 с.

9. Алжейкина Г. В. Музыкальное просвещение чувашского народа в его историческом развитии: дис. ... канд. пед. наук. Чебоксары, 2004. 225 с.

10. Альмеева Н. Ю. «Культурные слои» традиционного музыкального сознания (исламо-христианское пограничье в Среднем Поволжье и татарский песенный фольклор) // Записки Восточного отделения Российского археологического общества. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 2002. С. 25–34.

11. Альмеева Н. Ю. Архаические культы и православие в праздновании Троицы у кряшен: обряд и пение (по записям 2013–2015 гг.) // Праздники и обряды в Урало-Поволжье: традиции и новации в современной культуре: сборник статей, посвященный 30-летию кафедры философии, истории и теории мировой культуры СГСПУ и 15-летию ГУСО «Дом дружбы народов», Самара, 23–25 июня 2016 года. Самара: Самарский государственный социально-педагогический университет, 2016. С. 53–57.

12. Альмеева Н. Ю. Вопросы этнической специфики в фольклоре тюрков и финно-угров Волго-Камья (о мелодических аргументах в изучении истории) // Финно-угорская музыкальная культура и современный мир: материалы Международной научной конференции, Казань, 07–09 ноября 2012 г. / Сост. и отв. ред. Л. А. Федотова. Казань: Казанская государственная консерватория, 2013. С. 106–114.

13. Альмеева Н. Ю. К определению жанровой системы и стилевых пластов в песенной традиции кряшен // Традиционная музыка народов Поволжья и Приуралья: Вопросы теории и истории. Казань: Институт языка, литературы и истории, 1989. С. 5–20.

14. Альмеева Н. Ю. Об изучении песенных традиций кряшен: прошлое, настоящее, будущее // Кряшенское историческое обозрение. 2015. № 1. С. 131–145.

15. Альмеева Н. Ю. Песенная культура татар-кряшен: жанровая система и многоголосие: дис. ... канд. иск. Ленинград, 1986. 228 с.

16. Альмеева Н. Ю. Финно-угры, тюрки: вопросы этнической идентичности фольклорных мелодий в Волго-Камском регионе // Ежегодник финно-угорских исследований. 2017. Т. 11, № 2. С. 161–168.

17. Амелина Е. М. Русская теократия: мечты и реальность (об общественном идеале в русской религиозной философии конца XIX – начала XX века) // Социально-гуманитарные знания. 2004. №2. С. 261–276.

18. Асафьев Б. Происхождение русского народного песенного творчества, его история, социальная база, связь с бытом // Асафьев Б. О народной музыке / Сост. И. Земцовский., А. Кунанбаева. Л.: Музыка, 1987. С. 90 – 100.

19. Атаманов М. Г. Библия и ее путь к удмуртскому народу // Инвожо. 2014. № 9. С. 22–31.

20. Ашмарин Н. И. Словарь чувашского языка: В 17 т.: Т. 11. Чебоксары: Чувашское государственное издательство, 1936. 343 с.

21. Багин С. А. Об отпадении в магометанство крещеных инородцев Казанской епархии и о причинах этого печального явления. Казань: Центральная типография, 1910. 35 с.

22. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 237 с.

23. Баркова П. А. Музыкальная традиция старообрядцев в современной культуре Тувы / П. А. Баркова, Е. К. Карелина // Культура Тувы: прошлое и настоящее: Сб. ст. Вып. 1 / Ред.-сост. И. В. Подик. Кемерово, 2006. С. 101–105.

24. Баязитова Ф. С. Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении / Отв. ред. Ф. С. Хакимзянов; АН СССР, Казан. фил., Ин-т яз., лит. и истории им. Г. Ибрагимова. М.: Наука, 1986. 247 с.

25. Беляев В. О «церковности» духовной музыки // Хоровое и регентское дело. 1910. № 7–8. С. 171–185.

26. Бердяев Н. А. Русская идея / Сост., вступ. ст. и примеч. М. А. Блюменкранца. М.: АСТ, 2002. 615 с.

27. Берестова Е. М. Православная церковь в Удмуртии (вторая половина XIX – начало XX века: Социально-культурная деятельность:

монография. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2005. 232 с.

28. Бернштам Т. А. Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии. СПб.: Петербургское востоковедение, 2005. 413 с.

29. Бершадская Т. С. Гармония как элемент музыкальной системы. СПб.: «Ut», 1997. 192 с.

30. Бершадская Т. С. Лекции по гармонии. Л., Музыка, Ленингр. отделение, 1985. 238 с.

31. Блинов Н. Н. Языческий культ вотяков. Вятка: Губернская типография, 1898. 103 с.

32. Бобровников Н. А. Инородческое духовенство и богослужение на инородческих языках в Казанской епархии // Православный собеседник. 1905. Ч. 2. С. 177–181

33. Бобровников Н. А. Инородческое население Казанской губернии: Вып. 1. Татары, вотяки, мордва. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1899. 68 с.

34. Богословский Г. К. Краткий исторический очерк Казанской епархии с приложением биографических сведений о Казанских архипастырях. Казань: Типо-литография М. А. Чирковой, 1892. 155 с.

35. Богослужение 17 апреля в церкви учительской семинарии в Казани // Вятские епархиальные ведомости. 1875. № 14. С. 466–468.

36. Большой толковый словарь русского языка / Сост. и гл. ред. С. А. Кузнецов. СПб.: «Норинт», 2000. 1536 с.

37. Бояркин Н. И. Феномен традиционного инструментального многоголосия (на материале мордовской музыки): автореф. дис. … д-ра иск. СПб., 1995. 38 с.

38. Бояркина Л. Б. Христианские хоровые традиции в быту мордовского народа // Бояркина Л. Б. Мордовская музыкальная энциклопедия / Общ. ред. Н. И. Бояркина. Саранск: Мордовское книжное издательство, 2011. С. 365–368.

39. Бражник Л. В. Ангемитоника в модальных и тональных системах: На примере музыки тюркских и финно-угорских народов Поволжья и Приуралья. Казань: Казанская государственная консерватория, 2002. 283 с.

40. Бражников М. В. Статьи о древнерусской музыке. Л.: Музыка, 1975. 120 с.

41. Брандобовская Л. В. Деятельность Вятского музыкального и церковно-певческого Обществ на рубеже XIX–XX веков: автореферат дис. ... канд. иск. Магнитогорск, 2004. 24 с.

42. Брандобовская Л. В. Предисловие // Осмогласие вятской певческой традиции [Ноты]: учебное пособие и хрестоматия: для смешанного хора [без сопровождения]: для преподавателей и студентов регентских отделений духовных учебных заведений / Ред.-сост. Е. А. Тартышев. Вятка: О-Краткое, 2017. С. 8–10.

43. Брандобовская Л. В. Человек, регент, учитель… // Вятский епархиальный вестник. 2017. № 6. С. 8–9.

44. Булгаков В. Д. Общественно-педагогическая деятельность и научно-педагогические взгляды С. В. Смоленского (1848–1909): автореф. дис. … канд. пед. наук. Казань, 1990. 17 с.

45. Булгаков В. Д. Развитие хорового образования в России второй половины XIX–XX веков: автореферат дис. ... д-ра пед. наук. Казань, 2002. 35 с.

46. Булгаков В. Д. Хоровое пение в начальных и средних учебных заведениях Казани в конце XIX – начале XX столетия // Из истории музыкальной культуры и образования в Казани: сборник научных трудов. Казань: Казанская государственная консерватория, 1993. С. 29–34.

47. Бурьяк М. К. Певческие традиции региона как фактор оптимизации художественного развития личности (На примере этнокультурных традиций новгородской земли): дис. ... канд. пед. наук. СПб., 1999. 272 с.

48. Бушуева Л. И. Композиторское и исполнительское творчество в музыкальной культуре Чувашии на рубеже XX–XXI веков // Чувашское

искусство: вопросы теории и истории: сборник статей / Сост. А. И. Мордвинова. Чебоксары: Чувашский государственный институт гуманитарных наук, 2016. С. 172–193.

49. Бушуева Л. И. Феномен обработки чувашской народной песни в творчестве композиторов: к проблеме композиторского фольклоризма: автореф. дис. … канд. иск. Казань, 2008. 23 с.

50. Вальченко А. В. Хоровое пение в музыкальной культуре Дона (XVIII –начало XX века): автореф. дис. … канд. иск. Ростов-на-Дону, 2004. 32 с.

51. Васильев И. В. Обозрение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1906. 88 с.

52. Васильев М. Г. Распространение христианства в Казанском крае. Казань: Типография Казанского императорского университета, 1904. 18 с.

53. Васин К. К. Просветительство и реализм: К проблеме генезиса социального реализма в марийской литературе: Историко-литературоведческие очерки. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1975. 246 с.

54. Вениамин (Благонравов Василий Антонович). О христианском просвещении инородцев. Переписка архиеп. Вениамина Иркутского с Н. И. Ильминским / [Сост.] К. Харлампович. Казань: Типо-литография Университета, 1904. 40 с.

55. Витевский В. Н. Н. И. Ильминский, директор Казанской учительской семинарии. Казань: Типография Императорского университета, 1892. 64 с.

56. Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. 383 с.

57. Владышевская Т. Ф. К вопросу о связи народного и профессионального древнерусского певческого искусства // Музыкальная фольклористика. Вып. 2. М.: Советский композитор, 1978. С. 315–336.

58. Владышевская Т. Ф. Музыкальная культура Древней Руси. М.: Знак, 2006. 472 с.

59. Волков Г. Н. Этнопедагогика чувашского народа (в связи с проблемой общности народных педагогических культур). Чебоксары: Чувашкнигоиздат, 1966. 341 с.

60. Волкова Л. А. Похоронно-поминальная обрядность северных удмуртов: современные эскизы / Л. А. Волкова, И. А. Ельцова // Материальная и духовная культура народов Урала И Поволжья: история и современность: материалы Всероссийской научно-практической конференции, Глазов, 13 декабря 2012 г. Глазов: Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук, 2013. С. 177–181.

61. Воробьев Н. И. Кряшены и татары. Некоторые данные по сравнительной характеристике быта. Казань: [б. и.], 1929. 12 с.

62. Воронцова Е. В. Современное бытование духовных стихов в среде старообрядцев: по материалам полевых исследований на Вятке: автореф. дис. ... канд. фил. наук. М., 2015. 25 с.

63. Всенощное бдение и Литургия: Разъяснение церковного богослужения. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2006. 288 с.

64. Всероссийское православное миссионерское общество в 1893 году [отчет]. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1894. 53 с.

65. Всероссийское православное миссионерское общество в 1898 году [отчет]. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1899. 76 с.

66. Гаврилов Б. Погребальные обычаи и поверья старокрещёных татар деревни Никифоровой Казанской губернии Мамадышского уезда // Известия Казанской епархии. 1874. № 9. С. 250–260.

67. Гарднер И. А. Богослужебное пение Русской Православной Церкви. Т. 1: Сущность. Система. История. Нью-Йорк: Тип. прав. Иова Почаевского, 1978. 567 с.

68. Гарднер И. А. Богослужебное пение Русской Православной Церкви. Т. 2: История. М.: Православный Свято-Тихоновский православный богословский институт, 2004. 526 с.

69. Герасимов О. М. К постановке вопроса об этномузыкальных связях елабужских мари и кряшен // Финно-угорский музыкальный фольклор и взаимосвязи с соседними культурами. Таллин: ЭЭСТИ РААМАТ, 1980. С. 267–275.

70. Герасимов О. М. Марийский музыкальный фольклор в системе культуры финно-угорского сообщества // Ежегодник финно-угорских исследований. 2017. Т. 11, № 4. С. 184–188.

71. Гиливеря В. Е. Гласовое пение Русской Православной Церкви на современном этапе: к постановке проблемы // Музыка и ритуал: структура, семантика, специфика: материалы международной научной конференции, Новосибирск, 3–6 октября 2002 г. Новосибирск: Новосибирская государственная консерватория (академия) им. М. И. Глинки, 2004. С. 471–479.

72. Гиливеря В. Е. Осмогласие как интонационная система современного православного богослужения: дис. ... канд. иск. Новосибирск, 2007. 322 с.

73. Гирфанова М. Е. Мензуральная система как исторический тип западноевропейского музыкального метра: дис. ... д-ра иск. Казань, 2015. 502 с.

74. Глезденев П. Летняя миссионерская экскурсия // Вятские епархиальные ведомости. 1908. № 46. С. 1211–1227.

75. Глезденев П. Миссионерская экскурсия слушателей Вятских Инородческих Миссионерских курсов в июне 1910 года // Вятские епархиальные ведомости. 1911. № 8/9. С. 163–178.

76. Глезденев П. Миссионерская экскурсия слушателей Вятских Инородческих Миссионерских курсов летом 1909 года // Вятские епархиальные ведомости. 1910. № 2. С. 35–51.

77. Голубкова А. Н. Музыкальная культура Советской Удмуртии (1917–1967): [монография]. Ижевск: Удмуртия, 1978.156 с.

78. Голубкова А. Н., Чуракова Р. А. Музыкальная культура Удмуртии: учеб. пособие. Ижевск: Удмуртский университет, 2004. 348 с.

79. Горбачук Г. Н. Современный приход Русской Православной Церкви и тенденции его функционирования // Теория и практика общественного развития. 2015. № 19. С. 152–156.

80. Горянина Н. Ю. «Христоскать можно…» (пасхальный тропарь в предпасхальный период) // Экспедиционные открытия последних лет: Статьи и материалы. Вып. 2. Народная музыка, словесность, обряды в записях 1982–2006 гг. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2009. С. 92–97.

81. Грачев С. В. Геополитика и просвещение народов Поволжья (60-е годы XIX – начало XX вв.). Саранск: Мордовский государственный педагогический институт им. М. Е. Евсевьева, 2000. 177 с.

82. Григорьев А. Н. Христианизация нерусских народностей, как один из методов национально-колониальной политики царизма в Татарии (с половины XVI века до февраля 1917 года) // Материалы по истории Татарии. Вып. 1. Казань: Татгосиздат, 1948. С. 226–286.

83. Григорьева В. Ю. «Надгробные» Трисвятое и стихера «Придете ублажим Иосифа» в русской богослужебной традиции // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 5: Вопросы истории и теории христианского искусства. 2020. № 40. С. 77–99.

84. Гуляницкая Н. С. Поэтика музыкальной композиции: Теоретические аспекты русской духовной музыки XX века. М.: Языки славянской культуры, 2002. 430 с.

85. Гуляницкая Н. С. Русское «гармоническое пение» (XIX век) М.: 1995. 212 с.

86. Гумерова А Т. Певческая культура кряшен // Известия по Казанской епархии. 2025. № 1 (34). С. 38–41.

87. Гумерова А. Т. «Благослови, душе моя, Господа» (Пс. 102:1) // Известия по Казанской епархии. 2025. № 1 (34). С. 28–37.

88. Гумерова А. Т. «Вятские епархиальные ведомости» как источник по истории православного пения нерусских народов Вятской губернии // Музыка. Искусство, наука, практика. 2022. № 3(39). С. 37–46.

89. Гумерова А. Т. «Хоровые церковные песнопения на вотском языке»: о музыкально-переводческих приемах // Музыковедение. 2020. № 12. С. 12–20.

90. Гумерова А. Т. Возрождение практики православного пения на удмуртском языке в постсоветский период: ижевский опыт // Музыка. Искусство, наука, практика. 2025. № 1(49). С. 71–80.

91. Гумерова А. Т. Духовная музыка кряшен и чувашей в контексте межкультурных коммуникаций // Музыка как национальный мир искусства: материалы Международной научной конференции, Казань, 23–25 апреля 2015 г. / Сост. и отв. ред. Е. В. Порфирьева. Казань: Казанская государственная консерватория, 2015. С. 254–261.

92. Гумерова А. Т. Духовно-певческая практика кряшен. Казань: Казанская государственная консерватория; 2015. 260 с.

93. Гумерова А. Т. Из истории православного пения крещеных татар Мензелинского уезда Уфимской губернии // Музыка. Искусство, наука, практика. 2018. № 3 (23). С. 35–42.

94. Гумерова А. Т. О бытовании православных песнопений в фольклорной среде кряшен: к постановке вопроса // Традиционная музыкальная культура Поволжья и Приуралья: теория и практика: материалы Международной научно-практической конференции, Казань, 17–18 октября 2017 г. Казань: Казанская государственная консерватория, 2018. С. 78–83.

95. Гумерова А. Т. О двуязычии в церковно-певческой практике татар-кряшен // Актуальные проблемы музыкально-исполнительского искусства. История и современность. Вып. 3: материалы научно-практической конференции, Казань, 7 апреля 2010 г. / Сост. В. И. Яковлев. Казань: Казанская государственная консерватория, 2011. С. 263 –272.

96. Гумерова А. Т. О дореволюционных церковно-певческих переводах для удмуртов // Музыка. Искусство, наука, практика. 2020. № 4. С. 50–57.

97. Гумерова А. Т. О ладоинтонационных метаморфозах в церковном пении молькеевских кряшен // Кряшенское историческое обозрение. 2015. № 1. С. 162–173.

98. Гумерова А. Т. О модификации вербальных текстов православных песнопений в традиции кряшен // Музыка. Искусство, наука, практика. 2016. № 4 (16). С. 11–19.

99. Гумерова А. Т. О православном пении кряшен Тюлячинского района Республики Татарстан (по материалам музыкально-этнографической конференции) // Музыковедение. 2021. № 6. С. 12–19.

100. Гумерова А. Т. О православном пении удмуртов // Известия по Казанской епархии. 2025. № 1 (34). С. 42–47.

101. Гумерова А. Т. О роли музыки в педагогике В. Ислентьева — автора учебно-методических трудов для нерусских народов Среднего Поволжья / А. Т. Гумерова, Е. М. Смирнова // Вестник Саратовской консерватории. Вопросы искусствознания. 2024. № 1 (23). С. 77–83.

102. Гумерова А. Т. О роли церковного пения в миссионерских учебных заведениях Среднего Поволжья (вторая половина XIX – начало XX века) // Музыковедение. 2017. № 6. С. 28–35.

103. Гумерова А. Т. О церковном пении восточно-закамских кряшен // Кряшенское историческое обозрение 2018. № 1. С. 114–126.

104. Гумерова А. Т. Об ангемитонике в церковном пении татар-кряшен // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2019. № 33. С. 145–150.

105. Гумерова А. Т. Песнопение «Отче наш»: из истории переводов на удмуртский язык / А. Т. Гумерова, А. В. Камитова // Музыковедение. 2023. № 6. С. 14–25.

106. Гумерова А. Т. Песнопение «Трисвятое» в народно-исполнительской среде татар-кряшен // Музыковедение. 2017. № 2. С. 43–50.

107. Гумерова А. Т. Православные песнопения в похоронных обрядах народов Волго-Камья // Музыка в диалоге культур. Традиционные музыкальные культуры и современность: изучение, сохранение, претворение, интерпретация: Сборник тезисов Международной научно-практической конференции, Казань, 11 декабря 2025 г. / Сост. Л. И. Сарварова. Казань: Казанская государственная консерватория, 2025. С. 8–9.

108. Гумерова А. Т. Православные песнопения в традиции кукморских кряшен: ладомелодические особенности // Музыковедение. 2017. № 12. С. 34–42.

109. Гумерова А. Т. Православные песнопения в фольклорной среде народов Среднего Поволжья (на примере пасхального тропаря «Христос воскресе») // Музыка. Искусство, наука, практика. 2025. № 2 (50). С. 63–76.

110. Гумерова А. Т. Православный ритуал в мусульманском окружении: к вопросу о церковном пении татар-кряшен // Музыка в тюрко-мусульманском мире: светское и религиозное: материалы Международной научной конференции, Казань, 14–16 ноября 2018 г. Казань: Казанская государственная консерватория, 2022. С. 254–262.

111. Гумерова А. Т. Распространение практики православного пения среди чувашского населения Казанской и Симбирской губерний (вторая половина XIX–начало XX века) // Искусство и образование. 2025. № 2 (154). С. 209–217.

112. Гумерова А. Т. С. В. Смоленский и три практики церковно-певческих переводов // II Чтения памяти С. В. Смоленского: Хоровое искусство и современность: материалы Международной научной конференции, Казань, 8–10 октября 2014 г. Казань: Казанская государственная консерватория, 2014. С. 8–13.

113. Гумерова А. Т. Традиция православного пения крещеных татар Лаишевского и Мамадышского уездов Казанской губернии: из истории

возникновения // PHILHARMONICA. International Music Journal. 2021. № 3. С. 82–22.

114. Гумерова А. Т. Традиция православного пения удмуртского населения Вятской губернии: из истории возникновения // Музыковедение. 2020. № 2. С. 3–9.

115. Гумерова А. Т. Церковное пение в Крещено-татарской школе // Актуальные проблемы музыкально-исполнительского искусства. История и современность. Вып. 2: материалы научно-практической конференции, Казань, 8 апреля 2009 г. Казань: Казанская государственная консерватория, 2010. С. 174–178.

116. Гумерова А. Т. Церковно-певческое многоголосие крещеных татар // Русская музыка в полиэтническом контексте: материалы Международной научной конференции, Казань, 27–28 октября 2012 г. Казань: Казанская государственная консерватория, 2012. С. 276–285.

117. Гумерова А. Т. Церковные песнопения татар-кряшен в этнокультурном контексте Среднего Поволжья // Казанская государственная консерватория: 65 лет творческого пути: материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, Казань, 1–3 октября 2010 г. Казань: Казанская государственная консерватория, 2011. С. 263 – 272.

118. Гурьева Н. В. Система осмогласия в русской литургии конца XVII – начала XVIII веков: автореф. дис. ... канд. иск. М., 2000. 26 с.

119. Гусаров Ю. В. Казанские переводческие комиссии второй половины XIX – начала XX века // Н. И. Ильминский и этнокультурное развитие народов Поволжья: материалы Всероссийской научно-практической конференции, Чебоксары, 16 сентября 2022 г. / Сост. и отв. ред. Ю. В. Гусаров, А. П. Долгов. Чебоксары: ЧГИГН, 2022. С. 12–34.

120. Гусаров Ю. В. Переводная чувашская книга второй половины XIX – начала XX века: к истории переводческой и издательской деятельности / Науч. ред. Г. А. Николаев. Чебоксары, 2016. 60 с. (Научные доклады ЧГИГН; вып. 23).

121. Дабаева И. П. Духовные концерты в творчестве русских композиторов XIX – начала XX века. Ростов-на-Дону: «Антей», 2016. 200 с.

122. Дабаева И. П. Церковно-певческая традиция в контексте концертной деятельности русских хоров // Богослужебные практики и культовые искусства в современном мире: сборник материалов международной научной конференции, Майкоп, 27–29 сентября 2017 г. / Ред.-сост. С. И. Хватова. Майкоп: Издательство «Магарин Олег Григорьевич», 2017. С. 377–387.

123. Давыдова Е. Г. Тамбовская церковно-певческая традиция конца XIX – начала XX вв.: дис. ... канд. иск. М., 2005. 269 с.

124. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: И – О. Т. 4. СПб., М.: М. О. Вольф, 1881. 807 с.

125. Данилушкин М. Б. История Русской Православной Церкви. От Восстановления Патриаршества до наших дней. Т. 1: 1917–1970. СПб.: Воскресение, 1997. 1026 с.

126. Дебольский Г. С. Православная церковь в ее таинствах, богослужении, обрядах и требах. М.: Отчий дом, 1994. 536 с.

127. Денисов Н. Г. Стрельниковский хор Костромской земли: Традиции старообрядческого церковного пения. М.: Прогресс–Традиция, 2005. 478 с.

128. Денисов Н. Г. Устные традиции пения у старообрядцев: пение по «напевке», вопросы интерпретации: Автореф. дис. … канд. иск. М., 1996. 24 с.

129. Денисов П. В. Религиозные верования чуваш: Историко-этнографические очерки. Чебоксары: Чувашское Государственное издательство, 1959. 408 с.

130. Диакон С-в. Воспоминания учителя инородческой школы // Сотрудник Братства святителя Гурия. 1911. № 11. С. 168.

131. Димитриев В. Д. Н. Я. Бичурин и Чувашия [Электронный ресурс]. URL: https://chgign.ru/a/public/155-%20БИЧУРИН%20И%20ЧУВАШИЯ.html (дата обращения 14.01.2025).

132. Дмитриев И. В. Воспоминания об отце // В. Д. Дмитриев (Эльмек). Записки репрессированного священника / Сост., автор пред. Г. Г. Исаев. Чебоксары: «Калем», 2002. С. 96–108.

133. Достойно есть. Молитва [Электронный ресурс] // Правмир. 2014. 21 февраля. URL: https://www.pravmir.ru/dostoyno-est-molitva (дата обращения: 23.09.2024).

134. Дулат-Алеев В. Р. Текст национальной культуры: Новоевропейская традиция в татарской музыке. Казань: Казанская государственная консерватория, 1999. 243 с.

135. Енговатова М. А. Пасхальный тропарь «Христос воскресе» в народной песенной традиции западных русских территорий // Экспедиционные открытия последних лет: Народная музыка, словесность, обряды в записях 1970-х – 1990-х годов: статьи и материалы. СПб.: Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, 1996. С. 72–87.

136. Ерошкин Ю. В. Ефремов Тихон Ефремович / Ю. В. Ерошкин, Н. А. Федосеева // История марийского края в лицах. XIV– начало XX веков. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2012. С. 332–334.

137. Есть такой народ – кряшены: Проблемы этноконфессиональной идентификации кряшен: сборник материалов / Сост., науч. ред., автор поясн. ст. и коммент. А. В. Фокин. Казань: ООО «Астория и К», 2011. 297 с.

138. Ефремов Т. Е. О преимущественной пользе церковного пения в деле просвещения черемис // Инородческое обозрение. Приложение к журналу «Православный собеседник» за сентябрь 1913 г. Кн. 4. Казань: Издание Миссионерского отделения Казанской духовной академии, 1913. С. 269–273.

139. Ефремов Т. Е. Черемисы-язычники. Роль песен у черемис в их племенной языческой жизни // Инородческое обозрение. Приложение к журналу «Православный собеседник» за сентябрь. 1913. Кн. 4. С. 261–266.

140. Жимулева Е. И. Православная и фольклорная певческие традиции: проблемы взаимодействия: автореф. дис. … канд. иск. Новосибирск, 2008. 26 с.

141. Загидуллин И. К. К вопросу отпадения крещеных татар Казанской губернии в мусульманство 1866 года // Национальный вопрос в Татарии дооктябрьского периода. Казань: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова КНЦ АН СССР, 1990. С. 66–78.

142. Зайцев А. В. Христианизация нерусских народов Среднего Поволжья в отечественной историографии: вторая половина XIX – начало XX вв.: автореф. дис. … канд. ист. наук. Чебоксары, 2008. 29 с.

143. Зеленин Д. К. Н. И. Ильминский и просвещение инородцев (К 10-тилетию со дня смерти Н.И. Ильминского 27 дек. 1901 г.) // Русская школа. 1902. № 3. С. 175–194.

144. Земцовский И. И. Апология слуха // Музыкальная академия. 2002. № 1. С. 1–12.

145. Земцовский И. И. Музыка и этногенез (исследовательские предпосылки, задачи, пути) // Советская этнография. 1988. № 2. С. 15–24.

146. Земцовский И. И. Проблема варианта в свете музыкальной типологии. (Опыт этномузыкологической постановки вопроса) // Актуальные проблемы современной фольклористики. Л.: Музыка, 1980. С. 36–50.

147. Знаменский П. В. История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870): В 3-х вып. Вып. 1. Казань: Типография императорского университета, 1891. 381 с.

148. Знаменский П. В. История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870): В 3-х вып. Вып. 2. Казань: Типография императорского университета, 1892. 593 с.

149. Знаменский П. В. История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870): В 3-х вып. Вып. 3. Казань: Типография императорского университета, 1892. 467 с.

150. Знаменский П. В. На память о Н. И. Ильминском. Казань: Типография Н. А. Ильяшенко, 1892. 403 с.

151. Знаменский П. В. О татарских переводах христианских книг // Русский Архив. 1894. № 10. С. 243–249.

152. Знаменский П. В. Религиозное состояние черемис Козьмодемьянского края // Православное обозрение. 1866. № 10. С. 61–63; № 12. С. 149–168.

153. Знаменский П. В. Участие в деле инородческого образования в Туркестанском крае // Православный собеседник. 1900. Ч. 1. С. 69.

154. Золотницкий Н. И. Доклад Совету Братства св. Гурия братчика Н. Золотницкого: [об обследовании чувашских школ Чебоксарского уезда]. Казань: Губернская типография, 1869. 19 с.

155. Золотницкий Н. И. Доклады Совету Братства св. Гурия // Приложения к сборнику документов и статей по вопросу об образовании инородцев. СПб.: Печатня В. Головина, 1869. С. 25–54.

156. Золотницкий Н. И. По вопросу о способах образования чуваш. Казань: Губернская типография, 1866. 24 с.

157. И. Я. Яковлев и проблемы яковлевоведения. Чебоксары: Чувашский государственный институт гуманитарных наук, 2001. 144 с.

158. Иванов В. П. Реализация системы Н. И. Ильминского и проблема этнической идентичности чувашей // Н. И. Ильминский и этнокультурное развитие народов Поволжья: материалы Всероссийской научно-практической конференции, Чебоксары, 16 сентября 2022 г. / Сост. и отв. ред. Ю. В. Гусаров, А. П. Долгов. Чебоксары: ЧГИГН, 2022. С. 197–212.

159. Иванов-Ехвет А. И. Музы ищут приют: к истории дореволюционных русско-чувашских культурных взаимосвязей. Музыка. Театр. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 1987. 351 с.

160. Ившин Л. М. О некоторых фонетических, морфологических и лексических особенностях Евангелия от Луки на удмуртском языке // Вестник

Воронежского государственного университета. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2016. № 1. С. 69–72.

161. Из отчета Вятского комитета Православного миссионерского общества за 1900 год // Вятские епархиальные ведомости. 1901. № 8. С. 277–298.

162. Извлечение из отчета Высокопреосвященнейшего Антония, архиепископа Казанского и Свияжского, о состоянии Казанской епархии за 1875 год // Известия по Казанской епархии. 1876. № 16. С. 487–495.

163. Извлечения из писем Н. И. Ильминского к Н. П. Остроумову. Казань: [б.и.], 1900. 84 с.

164. Износков И. А. Миссионерская деятельность сельского духовенства Казанской епархии. Казань: Типография т-ва Печенкина и К°, 1892. 24 с.

165. Ильминский Н. И. Беседы о народной школе. Казань: Типография Императорского Университета, 1888. 21 с.

166. Ильминский Н. И. Записка Н. И. Ильминского о Переводческой комиссии // Отчёт о деятельности Братства святителя Гурия от 4 октября 1874 года по 4 октября 1875 года. Казань: Типография Императорского Университета, 1876. С. 61–72.

167. Ильминский Н. И. Из переписки о применении русского алфавита к инородческим языкам. Казань: Типография Императорского Университета 1883. 47 с.

168. Ильминский Н. И. Из переписки об удостоении инородцев священнослужительских должностей. Казань: Типография В. М. Ключникова, 1885. 20 с.

169. Ильминский Н. И. О закладке дома Казанской учительской семинарии // Известия по Казанской епархии. 1872. № 13. С. 408–415.

170. Ильминский Н. И. О переводе православных христианских книг на инородческие языки. Практические замечания. Казань: Типография Императорского Университета, 1875. 47 с.

171. Ильминский Н. И. О переводе православных христианских книг на татарский язык при христианско-татарской школе в Казани // О переводе православных христианских книг на инородческие языки. Практические замечания Н. Ильминского. Казань: Типография Университета, 1875. С. 27–45.

172. Ильминский Н. И. О системе просвещения инородцев и о Казанской центральной крещено-татарской школе. Казань: Типография П. В. Щетинкина, 1913. 135 с.

173. Ильминский Н. И. О церковном богослужении на инородческих языках. Казань: Типография Университета 1883. 23 с.

174. Ильминский Н. И. Об образовании инородцев посредством книг, переведенных на их родной язык // Казанская центральная крещено-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань: Типография В. М. Ключникова, 1887. С. 3–8.

175. Ильминский Н. И. Переписка о трёх школах Уфимской губернии: К характеристике инородческих миссионерских школ. Казань: Типография В. М. Ключникова, 1885. 116 с.

176. Ильминский Н. И. Практические замечания о переводах и сочинениях на инородческих языках // К вопросу о просвещении инородцев. Вятка: Тип. и хромолит. Шкляевой, бывшая Маишеева, Куклина и Красовского, 1904. С. 7–26.

177. Ильминский Н. И. Система народного и в частности инородческого образования в Казанском крае. Казань: Типо-литография И. С. Перова, 1910. 15 с.

178. Ильминский Н. И. Школа для первоначального обучения детей крещеных татар в Казани // Казанская центральная крещено-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань: Типография В. М. Ключникова, 1887. С. 75–83.

179. Ильясова А. Т. Пение в духовном просвещении татар-кряшен во второй половине XIX века // Искусство и образование. 2014. № 2 (88). С. 72–78.

180. Ильясова А. Т. Церковно-певческая практика татар-кряшен: дис. ... канд. иск. Казань, 2008. 267 с.

181. Илюхин Ю. А. Музыкальное воспитание и обучение в Симбирской чувашской школе // Ученые записки ЧНИИ. Вып. 42. Чебоксары: Чувашское издательство, 1969. С. 104–115.

182. Инструкция должностным лицам монастырей Казанской епархии // Известия по Казанской епархии. 1867. № 5. С. 138–139.

183. Ислаев Ф. Г. Православные миссионеры в Поволжье. Казань: Татарское книжное издательство, 1999. 128 с.

184. Исламов Ф. Ф. Роль Казани в просвещении народов Поволжья (на примере марийского народа) // Из истории развития народного образования и просветительства в Среднем Поволжье. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1993. С. 88–95.

185. Исмагилова Е. И. Песнопение «Трисвятое» в похоронных обрядах тюркских народов Сибири (шорцев, хакасов, чувашей) // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2014. № 29–2. С. 127–136.

186. Исмагилова Е. И. Православные песнопения в фольклорных традициях сибирского бытования. Новосибирск: Наука, 2021. 240 с.

187. История и культура татар-кряшен (XVI – XX вв.): [коллективная монография] / Альмеева Н. Ю., Аминов Р. Р., Атнагулов И. Р. и др.; отв. ред. Р. Р. Исхаков. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. 959 с.

188. История Татарии в материалах и документах. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1937. 503 с.

189. Исхаков Р. Р. Православная переводная литература и формирование письменных традиций народов Среднего Поволжья (XIX – начало XX вв.). Казань: АН РТ, 2021. 275 с.

190. Исхаков Д. М. Становление татарской нации в XVIII – начале XX века (этнический аспект) // Татары. М.: Наука, 2001. С. 141–152.

191. Исхаков Р. Р. Миссионерство и мусульмане Волго-Камья (последняя треть XVIII – начало XX в.). Казань: Татарское книжное изд-во, 2011. 221 с.

192. Исхаков Р. Р. Становление системы кряшенского образования во второй половине XIX – начале XX века // Школьное и религиозное просвещение народов Среднего Поволжья и Приуралья в XIX – XX вв.: материалы Межрегиональной научно-практической конференции, посвященной 150-летию открытия Казанской центральной крещено-татарской школы, Казань, 11 октября 2013 г. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; Издательство «Яз», 2014. С. 30–58.

193. Исхаков Р. Р. Христианское просвещение и формирование культурно-религиозных институтов татар-кряшен Волго-Уральского региона: последняя треть XVIII – начало XX вв.: дис. ... д-ра ист. наук. Казань, 2018. 567 с.

194. Исхакова Р. Р. Педагогическое образование в Казанской губернии в середине XIX – начале XX веков. Казань: Новое знание, 2001. 279 с.

195. К вопросу об устройстве училищ для инородческих детей Казанского учебного округа // Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев. СПб.: Типография товарищества «Общественная польза», 1869. С. 1–20.

196. Казанская центральная крещено-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань: Типография В. М. Ключникова 1887. 484 с.

197. Казанцева М. Г. Духовные стихи в рукописной традиции Вятского края (сводный инципитарий по материалам БАН и УрГУ) / М. Г. Казанцева, Л. А. Петрова // К истории книжной культуры Вятки. Л.: [б. и.], 1991. С. 78–91.

198. Калинина Е. А. Литургический текст и его прочтение в народной традиции) // Экспедиционные открытия последних лет: статьи и материалы. Вып. 2. Народная музыка, словесность, обряды в записях 1982–2006 гг. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2009. С. 98–111.

199. Камалова Э. Ф. Песенная традиция закамских татар-кряшен: вопросы звуковысотной организации: дис. ... канд. иск. Казань, 2017. 641 с.

200. Камитова А. В. Переводная литература христианского просвещения на удмуртском языке XIX – начала XX в.: история развития, жанровое своеобразие и переводческие стратегии. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2017. 216 с.

201. Камитова А. В. Учебно-методические пособия В. А. Ислентьева в контексте просветительских проектов XIX в. // Языковые контакты народов Поволжья и Урала: Проблемы регионального литературоведения и фольклористики: материалы XI Международного симпозиума, Чебоксары, 21–24 мая 2018 г. Чебоксары: Чувашский государственный университет имени И. Н. Ульянова, 2018. С. 74–84.

202. Карелина Е. К. Историческое развитие хорового искусства в Туве // IV Чтения памяти С. В. Смоленского: материалы Международной научной конференции. К 170-летию со дня рождения, Казань, 24–26 октября 2018 г. Казань: Казанская государственная консерватория имени Н. Г. Жиганова, 2019. С. 201–209.

203. Карпов Ю. С. Современная регентская практика: хормейстерский аспект: дис. ... канд. иск. Казань, 2006. 196 с.

204. Карпов Ю. С. Эклектизм клиросного репертуара: история и современность // Регентское дело. 2005. № 9. С. 15–20.

205. Квитка К. В. Избранные труды: В 2 т. Т. 2. М.: Советский композитор, 1973. 422 с.

206. Квитка К. В. Об историческом значении календарных песен // Квитка К. В. Избранные труды в двух томах. Т. 1. М.: Советский композитор, 1971. С. 73–99.

207. Кельмаков В. К. Переводные тексты В. А. Ислентьева и истоки удмуртской художественной литературы // Вестник Чувашского государственного педагогического университета им. И. Я. Яковлева. 2015. № 3 (87). С. 45–57.

208. Киласония Э. Н. Певческая культура мордвы // Известия по Казанской епархии. 2025. № 1 (34). С. 48–53.

209. Кобзев А. В. Смена вероисповедания татарами-мусульманами Симбирской губернии во второй половине XIX – начале XX веков // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 88–96.

210. Коблов Я. Д. О состоянии миссионерского дела в Казанской епархии за 1903 год. // Известия по Казанской епархии. 1904. № 46. С. 1545–1554.

211. Козлов В. И. Храм села Акулево и его приход: очерки на фоне советской эпохи (1920–1940-е гг.). Чебоксары: Новое время, 2024. 176 с.

212. Козлов Ф. Н. Православие в Чувашском крае: внутрицерковная ситуация в конце 1910-х – 1920-е годы. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 2014. 238 с.

213. Коломоец А. История храма Успения пресвятой Богородицы Заречной волости Ижевска [Электронный ресурс] // Газета «Православная Удмуртия». 2002. 25 января. URL: https://pravosludm.narod.ru/oldv/Nomer4_29/str5.html (дата обращения: 13.01.2025).

214. Колчерин А. С. Христианизация народов Поволжья. Н. И. Ильминский и православная миссия. М.: РИСИ, 2014. 717 с.

215. Колчерин А. С. Миссионерско-просветительская система Н. И. Ильминского (вторая половина XIX – начало XX в.) в христианизации малых народов Казанского края: автореф. дис. … д-ра церк. ист. М., 2014. 40 с.

216. Колчерин А. С. Православная миссия через просвещение: школы Н. И. Ильминского во второй половине XIX – начале XX века // Христианское чтение. 2013. № 1. С. 114–135.

217. Кондратьев М. Г. «Гора золотая…». Федор Павлов и его время. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 2016. 398 с.

218. Кондратьев М. Г. «Чувашские преобразования» И. Я. Яковлева и начало новой истории чувашской музыки // И. Я. Яковлев и проблемы

яковлевоведения. Чебоксары: Чувашский государственный институт гуманитарных наук, 2001. С. 63–100.

219. Кондратьев М. Г. Два просветителя: С. В. Смоленский и И. Я. Яковлев // IV Чтения памяти С В. Смоленского: материалы Международной научной конференции. К 170-летию со дня рождения, Казань, 24–26 октября 2018 г. Казань: Казанская государственная консерватория имени Н.Г. Жиганова, 2019. С. 14–24.

220. Кондратьев М. Г. Искусство музыкальной композиции и конфессиональные контексты // Музыкальная культура в исламо-христианском контексте: материалы Всероссийской научно-практической конференции, Казань, 17–18 ноября 2009 г. Казань: Казанская государственная консерватория (академия) имени Н. Г. Жиганова, 2009. С. 77–83.

221. Кондратьев М. Г. Композиторы Воробьевы. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 2006. 336 с.

222. Кондратьев М. Г. Музыкальная составляющая системы Н. И. Ильминского // Н. И. Ильминский и этнокультурное развитие народов Поволжья: материалы Всероссийской научно-практической конференции, Чебоксары, 16 сентября 2022 г. / Сост. и отв. ред. Ю. В. Гусаров, А. П. Долгова. Чебоксары: Чувашский государственный институт гуманитарных наук, 2022. С. 192–196.

223. Кондратьев М. Г. Николай Александрович Александров // Чувашский гуманитарный вестник. 2006. № 1. С. 164–170.

224. Кондратьев М. Г. Степан Максимов: Музыкант-просветитель. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 2010. 319 с.

225. Кондратьев М. Г. Чувашская музыка в зеркале параллелей: к проблеме Волго-Уральской музыкальной цивилизации. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 2018. 446 с.

226. Кондратьев М. Г. Чувашская музыка: От мифологических времен до становления современного профессионализма. М.: Per Se, 2007. 287 с.

227. Конев А. Ю. «Инородцы» Российской империи: к истории возникновения понятия // Теория и практика общественного развития. 2014. № 13. С. 117–120.

228. Кормина Ж. В. О соотношении мифа и ритуала в свете народной веры // Anthropology. Web-кафедра философской антропологии [Электронный ресурс]. URL: http://anthropology.ru/ru/text/kormina-zhv/o-sootnoshenii-mifa-i-rituala-v-svete-narodnoy-very (дата обращения: 26.12.2025).

229. Корнишина Г. А. Традиционно-обрядовая культура в системе мордовского этноса: Структура, субъекты, основные компоненты: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 2001. 34 с.

230. Коробов С. А. Прошлое марийского народа. Йошкар-Ола: Маркнигоиздат, 1957. 159 с.

231. Космовская М. Л. История музыкальной культуры в наследии Н. Ф. Финдейзена. Курск: Издательство Курского государственного университета, 2006. 308 с.

232. Космовская Н. Л. Религия и вера в осмыслении Н. Ф. Финдейзена (по «Заметкам, планам, наброскам») // Проблемы музыкальной науки / Music Scholarship. 2024. № 1. С. 28–47.

233. Крайсман Н. В. Этноконфессиональные аспекты политики Российской империи в первой четверти XVIII в. // Вестник Казанского технологического университета. 2014. Т. 17, № 16. С. 283–287.

234. Краткое описание Михайло-Архангельского Черемисского мужского монастыря Казанской губернии, Козьмодемьянского уезда. СПб.: Типография и литография А. Траншеля, 1874. 33 с.

235. Крещение татар: сборник документов. Казань: Издательство «Иман», 2002. 102 с.

236. Куглеев Н. Миссионерская экскурсия в крещено-татарские селения Елабужского уезда // Вятские епархиальные ведомости. 1911. № 49. С. 1039–1050.

237. Кудряшов Г. Е. Динамика полисинкретической религиозности. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 1974. 355 с.

238. Кудряшов Г. Е. Православное миссионерство в Среднем Поволжье // История христианизации народов Среднего Поволжья. Чебоксары: ЧГУ, 1988. С. 48–59.

239. Кудряшов Г. Е. Проникновение христианства к народам Волжско-Камского края / Г. Е. Кудряшов, Л. Л. Шатунова // История христианизации народов Среднего Поволжья. Чебоксары: ЧГУ, 1988. С. 4–13.

240. Кузеев Р. Г. Народы Среднего Поволжья и Южного Урала: этногенетический взгляд на историю. М.: Наука, 1992. 346 с.

241. Кулова И. И. Ритуальные практики осетин как факторы развития национальной музыки: автореф. дис. … канд. иск. Ростов-на-Дону, 2024. 32 с.

242. Лавров А. С. Колдовство и религия в России, 1700–1740 гг. М.: Древлехранилище, 2000. 572 с.

243. Лебедева-Емелина А. В. Русское хоровое искусство второй половины XVIII – начала XIX века как целостное художественное явление: автореф. дис. ... д-ра иск. М., 2018. 50 с.

244. Левштанова Н. С. Церковно-певческие коллективы Мордовии Зубово-Полянского района, на рубеже XX – XXI вв. // Международный научный журнал «Символ науки». 2024. № 7. С. 56–64.

245. Леонова Н. В. Похоронный фольклорно-этнографический комплекс как обрядовый текст (на примере локальной эрзя-мордовской традиции сибирского бытования) / Н. В. Леонова, П. С. Шахов // Критика и семиотика. 2020. № 2. С. 191–219.

246. Липаков Е. В. Архипастыри Казанские. 1555–2007. Казань: ООО «Центр инновационных технологий», 2007. 476 с.

247. Липаков Е. В. Борьба вокруг системы Ильминского в конце XIX – начала XX веков // Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность: материалы научно-практической конференции, Казань, 2000 г. Казань: Кряшенский приход г. Казани, 2001. С. 71–79.

248. Лотман Ю. М. Несколько мыслей о типологии культуры // Языки культуры и проблемы переводимости. М.: Наука, 1987. С. 5–11.

249. Лука Канашевич // Православный собеседник. 1858. Ч. III. С. 232–254.

250. Луппов П. Н. В духовном училище. СПб.: Синодальная типография, 1913. 70 с.

251. Луппов П. Н. Материалы к истории христианства у вотяков в первой половине XIX в. Вятка: Губернская типография, 1911. 318 с.

252. Луппов П. Н. Христианство у вотяков в первой половине XIX в. Вятка: Губернская типография, 1911. 642 с.

253. Луппов П. Н. Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX в. СПб.: Типо-литография М. П. Фроловой, 1899. 333 с.

254. Макаров Г. М. Духовные стихи кряшен // Известия по Казанской епархии. 2025. № 1 (34). С. 92–98.

255. Макаров Г. М. Судьба культуры кряшен и татарское национальное сообщество // Единство татарской нации / Редкол.: Р. Т. Хасанов (гл. ред.) и др. Казань: Фэн, 2002. С. 173–189.

256. Маклыгин А. Л. Духовное пение мари и чувашей: возвращение к древнерусскому опыту // Русская музыка в полиэтническом контексте: материалы Международной научной конференции, Казань, 27–28 октября 2011 г. Казань: Казанская государственная консерватория, 2012. С. 256–270.

257. Маклыгин А. Л. О модальных свойствах пентатоники в песнях луговых мари // Пентатоника в контексте мировой музыкальной культуры: материалы Межреспубликанской научной конференции; Казань, 1–2 ноября 1993 г. Казань: Казанская государственная консерватория, 1995. С. 49–60.

258. Маклыгин А. Л. С. В. Смоленский – музыкальный миссионер // Вестник Санкт-Петербургского университета. Искусствоведение. 2012. № 1. С. 249–254.

259. Маклыгин А. Л. С. В. Смоленский и «чувашские партитуры» // Ренессанс Поволжья: конец XIX – начало XX вв. – период духовного возрождения народов: Проблемы художественной культуры Чувашии. Выпуск IV. Чебоксары: Чувашский государственный институт гуманитарных наук, 2008. С. 39–52.

260. Маклыгин А. Л. Смоленский как музыкальный просветитель народов Среднего Поволжья // Смоленский и отечественная музыкальная культура: материалы Всероссийской научно-практической конференции, Казань, 16 апреля 2008 г. Казань: Казанская государственная консерватория, 2009. С. 16–25.

261. Маклыгин А. Л. Музыкальные культуры Среднего Поволжья: Становление профессионализма. Казань: Казанская государственная консерватория, 2000. 309 с.

262. Малацай Л. В. Александр Никольский: творческая биография: монография. Москва: Дека-ВС, 2010. 545 с.

263. Малацай Л. В. Творческое наследие А. В. Никольского в контексте русской хоровой культуры первой половины XX века: автореф. дис. ... д-ра иск. М., 2011. 46 с.

264. Малов Е. А. Миссионерство среди мухаммедан и крещеных татар. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1892. 462 с.

265. Малов Е. А. О Новокрещенской конторе. Казань: Типография Императорского Университета, 1878. 208 с.

266. Малов Е. А. Приходы старокрещеных и новокрещеных татар Казанской епархии // Православное обозрение.1865. VIII. С. 449.

267. Марийцы. Историко-этнографические очерки: коллективная монография. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2005. 336 с.

268. Мартынов В. И. Игра, пение и молитва в истории русской богослужебно-певческой системы. М.: «Филология», 1997. 208 с.

269. Матвеев Н. В. Хоровое пение: учебное пособие по хороведению. М.: Издательство Братства во имя св. князя Александра Невского, 1998. 288 с.

270. Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н. И. Ильминского: сборник документов и материалов / Авт.-сост.: Р. Р. Исхаков, Х. З. Багаутдинова. Казань: Издательство «ЯЗ», 2015. 619 с.

271. Материалы по истории церкви. Кн. 24: Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве: (государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 г.) / М. В. Шкаровский. М.: Крутицкое патриаршее подворье: Общество любителей церковной истории, 1999. 399 с.

272. Материалы по статистике Вятской губернии. Т. 6. Ч. 2: Елабужский уезд. Подворная опись. Вятка: Вятское губернское земство, 1889. 298 с.

273. Маторин Н. М. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. Язычество – Ислам – Православие – Сектантство. М.: Безбожник: книжная фабрика Центриздата народов СССР, 1929. 174 с.

274. Машанов М. А. Заметка о религиозно-нравственном состоянии крещёных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. Казань: Университетская типография, 1875. 70 с.

275. Машанов М. А. Обзор деятельности Братства Св. Гурия за двадцать пять лет его существования (1867–1892 гг.). Казань: Типография Императорского Университета, 1892. 257 с.

276. Металлов В. М. Очерк истории православного церковного пения в России. Саратов: Типография Губернского земства, 1893. 101 с.

277. Миссионерская деятельность духовенства 3 благочинического округа Елабужского уезда среди инородцев // Вятские епархиальные ведомости. 1912. № 11. С. 295-299.

278. Миссионерская экскурсия среди вотяков (Лето 1911 года) // Вятские епархиальные ведомости. 1912. № 20. С. 541–550.

279. Миссионерские инородческие курсы в городе Вятке // Вятские епархиальные ведомости. 1904. № 22. С. 1254–1268.

280. Митрополит Вениамин Пуцек-Григорович – первый создатель письменности поволжских народов: сборник статей. Ижевск: Ижевская республиканская типография, 2014. 216 с.

281. Митрохина Н. А. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 650 с.

282. Можаровский А. Ф. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 гг. М.: Общество истории и древностей российских при Московском университете, 1880. 262 с.

283. Можаровский А. Ф. Покорение Казани русской державе и христианству. Казань: Типография и литография М. А. Гладышевой, 1871. 52 с.

284. Мокшин Н. Ф. Религиозные верования мордвы. Историко-этнографические очерки. 2-изд. Саранск: Мордовское книжное издательство, 1998. 245 с.

285. Мокшина Е. Н. Религиозная жизнь мордвы во второй половине XIX – начале XXI века. Саранск: Мордовское книжное издательство, 2003. 244 с.

286. Мокшина Е. Н. Христианизация морды // Социально-политические науки. 2014. № 3. С. 5–8.

287. Мухамадеева Л. А. Конфессиональная политика государства в 1917–1930-х годах на примере кряшенских религиозных учреждений // Православный собеседник. 2020. № 1–2 (25–26). С. 54–59.

288. Мухаметшин Ю. Г. Татары-кряшены: Историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 1977. 184 с.

289. Мясоедов А. Н. Гармония: учебник для регентов. 2-е изд., доп. и перераб. М.: Издательство ПСТГУ, 2009. 240 с.

290. На память о сорокалетии Симбирской чувашской школы. (28 октября 1868–1908 г.): [Сб. материалов]. Симбирск: Типо-литография А. Т. Токарева, 1910. 123 с.

291. Нафигов Р. И. Н. И. Ильминский – кто он на самом деле? // Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения: сборник статей. Казань: ИЯЛИ, 1994. С. 124–131.

292. Неаполитанский А. Церковный Устав в таблицах, показывающий весь порядок церковных служб рядовых и все особенности праздничных служб в течение времени года. М.: Международный издательский центр православной литературы, 1994. 140 с.

293. Неизданное письмо Н. Ильминского о способах обучения инородцев // Петров М. П. Николай Иванович Ильминский. Сборник статей, по поводу 25-летия со дня кончины его († 27 дек. 1891 г.). Казань: Центральная типография, 1916. С. 48.

294. Никитина Г. А. Сельская община бускель в пореформенный период (1861–1900 гг.). Ижевск: УИИЯЛ, 1993. 160 с.

295. Николаев Б. Знаменный распев и крюковая нотация как основа русского православного церковного пения. Опыт исследования мелодики и нотации русского православного церковного пения со стороны церковно-богослужебной. М.: Научная книга, 1995. 305 с.

296. Никольский А. В. Православное миссионерское общество. Историческая записка о деятельности общества за истекшее двадцатипятилетие. (1870–1895 гг.). М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1895. 145 с.

297. Никольский А. В. Формы русского церковного пения. М.: Научно-издат. центр «Московская консерватория», 2010. 92 с.

298. Никольский К. Т. Пособие к изучению устава богослужения Православной Церкви. СПб.: Синодальная типография, 1907. 902 с.

299. Никольский Н. В. Конспект по истории народной музыки у народностей Поволжья. Казань: 1-я государственная типография, 1920. 72 с.

300. Никольский Н. В. Конспект по истории народностей Поволжья. Казань: [Б. и.], 1919. 88 с.

301. Никольский Н. В. Конспект по истории христианского просвещения чуваш. Казань: Центральная типография, 1909. 36 с.

302. Никольский Н. В. Народное образование у чуваш. Исторический очерк // Н. В. Никольский. Собрание сочинений в четырех томах. Том. II. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 2007. С. 43–90.

303. Никольский Н. В. Сборник исторических материалов о народностях Поволжья. Казань: Типо-литография Казанского университета, 1919. 479 с.

304. Никольский Н. В. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI–XVIII веках. Исторический очерк. Казань: Типо-литография императорского университета, 1912. 416 с.

305. Никольский Н. В. Этнографические заметки о чувашах Козьмодемьянского уезда Казанской губернии. Казань: Типо-литография Императорского Казанского университета, 1911. 26 с.

306. Никулин В. Г. К изучению русской церковной музыки Восточной Сибири конца XIX – начала XX веков // Музыка и время. 2008. № 4. С. 20–23.

307. Нуриева И. М. Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов: Проблемы культурного контекста и традиционного мышления. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 1999. 272 с.

308. Нуриева И. М. Музыка в удмуртских молениях // Богослужебные практики и культовые искусства в современном мире: материалы III Международной научной конференции, Майкоп, 17–21 сентября 2018 г. Майкоп: Издательство «Магарин Олег Григорьевич», 2018. С. 843–859.

309. Нуриева И. М. Музыкальный код удмуртских языческих молений // Восточно-Европейский научный вестник. 2018. № 2(14). С. 59–65.

310. Нуриева И. М. Удмуртская музыкально-песенная традиция: специфика жанрообразования и функционирования: дис. ... д-ра иск. М., 2015. 415 с.

311. Нуриева И. М. Удмуртская свадьба: структура, терминология, музыкальный код // Финно-угорский мир. 2016. № 2. С. 101–105.

312. О выписке в церковные библиотеки издания «Церковные песнопения» Александрова // Самарские епархиальные ведомости. 1893. № 1–2. С. 4.

313. О миссионерских инородческих курсах в г. Вятке // Вятские епархиальные ведомости. 1905. № 11. С. 607–615.

314. Об открытии в Казани богослужения на татарском языке // Казанская центральная крещено-татарская школа: материалы для истории христианского просвещения крещеных татар / [Сост. Н. Ильминский]. Казань: Типография В. М. Ключникова. С. 344–352.

315. Образование и христианское просвещение чувашей Волго-Уралья во второй половине XIX – начале XX века: документы и материалы из фондов Н.И. Ильминского и Казанской учительской семинарии / Сост., авторы вступ. статьи, археогр. предисл., примеч. Г. А. Николаев, Р. Р. Исхаков. Чебоксары: ЧГИГН; Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2023. 496 с.

316. Овчинников О. Н. Приветственное слово // Осмогласие вятской певческой традиции [Ноты]: учебное пособие и хрестоматия: для смешанного хора [без сопровождения]: для преподавателей и студентов регентских отделений духовных учебных заведений / Ред.-сост. Е. А. Тартышев. Вятка: О-Краткое, 2017. С. 6–7.

317. Одигитриевский Н. Н. Крещёные татары Казанской губернии. Этнографический очерк. 2-е изд. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1895. 66 с.

318. Отчет Вятского комитета Православного миссионерского общества за 1889 год // Вятские епархиальные ведомости. 1890. № 7. С. 163–183.

319. Отчет о деятельности Совета Братства св. Гурия за 18-й братский г., (4 окт. 1884 г. – 4 окт. 1885 г.).: С прил. к отчету. Казань: Типография Императорского университета, 1885. 187 с.

320. Отчет о деятельности Совета Братства св. Гурия за 1914-й (47-й братский) год. Казань: Центральная типография, 1915. 64 с.

321. Отчет о деятельности Совета Братства св. Гурия за 20-й братский год, с 4 октября 1886 г. по 4 октября 1887 года. Казань: Типография Императорского университета, 1887. 60 с.

322. Отчет о деятельности Совета Братства св. Гурия за 32-й братский г. с 4-го окт. 1898 г. по 4-е окт. 1899 г. Казань: Типография В. М. Ключникова, 1900. 159 с.

323. Отчет о деятельности Совета Братства св. Гурия от 4 окт. 1873 г. по 4-е окт. 1874 г. Казань: Типография Императорского университета, 1874. 35 с.

324. Отчет о деятельности Совета Братства св. Гурия с 4 октября 1870 г. по 4 октября 1871 года // Известия по Казанской епархии. 1872. №№ 5–6, 9–10. С. 136–144, 170–179, 270–278, 299–309.

325. Отчет о Покровской просветительной крещено-татарской общине. Казань: Центральная типография, 1910. 37 с.

326. Отчет Переводческой комиссии Православного миссионерского общества, учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани: 1892 г. Казань: Типография Императорского университета, 1893. 72 с.

327. Отчет Переводческой комиссии Православного Миссионерского Общества, учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани. С 1 октября 1897 годя по 4 октября 1898 года. Казань: Типография Императорского университета, 1898. 25 с.

328. Отчет Переводческой комиссии Православного миссионерского общества, учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани. Казань: Типография Императорского университета, 1895. 87 с.

329. Павлова А. Н. Система Н. И. Ильминского и её реализация в школьном образовании нерусских народов Востока России: автореф. дис. … канд. ист. наук. Чебоксары, 2002. 27 с.

330. Павлова П. А. «Пою Богу моему, дондеже есмь…» (Пс. 145:2) // Известия по Казанской епархии. 2025. № (34). С. 78–91.

331. Павлова П. А. Богородичные ирмосы в певческой практике Казанского Богородицкого храма РПСЦ. К вопросу о преемственности

традиции // Чудотворный Казанский образ Богородицы в судьбах России и мировой цивилизации: материалы Международной научно-практической конференции, Казань, 19–21 июля 2016 г. Казань: ООО «Центр инновационных технологий», 2016. С. 136–138.

332. Павлова П. А. Ритмические особенности малого знаменного роспева в певческой практике старообрядцев: на материале казанской традиции: дис. ... канд. иск. Казань, 2009. 346 с.

333. Пенчук А. Очерк истории русского церковного пения // О церковном пении: Сб. ст. / Сост. О. Лада. М.: Лодья, 2001. С. 62–81.

334. Первухин Н. Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз III. Следы языческой древности в образцах произведений устной народной поэзии вотяков (лирических и дидактических) Вятка: Издание Губернского статистического комитета, 1888. 82 с.

335. Перелешина В. Ю. Древнерусские песнопения книги Обиход в литургическом контексте: типология и структура: на материале рукописей Антониево-Сийского монастыря: автореферат дис. ... канд. иск. М., 2008. 28 с.

336. Переписка о трех школах Уфимской губернии. К характеристике инородческих миссионерских школ. Казань: Типография В. М. Ключникова, 1885. 116 с.

337. Петров М. Положение инородцев в Волжско-Камском крае и просветительная система Н. И. Ильминского // Николай Иванович Ильминский. Сборник статей. Казань: Центральная типография, 1916. С. 89–104.

338. Петрова Т. Н. Школа и просвещение Чувашии в XVII веке: Учебное пособие. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 1994. 84 с.

339. Печенкин Г. В. Слово в защиту народности церковного пения [Электронный ресурс] // Вечерняя песнь. Сайт о древне-церковной певческой культуре. URL: http://canto.ru/txt.php?menu=public&id=article.pechenkin2 (дата обращения: 14.10.2025).

340. Письма кряшен Н. И. Ильминскому: письма народных учителей и православных священнослужителей Н. И. Ильминскому и священнику В. Т. Тимофееву / Ред.-сост.: свящ. Димитрий Сизов. Казань: Логос, 2014. 459 с.

341. Письма Н. И. Ильминского к крещёным татарам. Казань: Редакция Православного собеседника, 1896. 212 с.

342. Письма Н. И. Ильминского к обер-прокурору Святейшего Синода К. П. Победоносцеву. Казань: Редакция Православного собеседника, 1895. 414 с.

343. Плотникова Н. Ю. Русская духовная музыка XIX – начала XX века: страницы истории. М.: Типография Россельхозакадемии, 2007. 308 с.

344. Победоносцев К. П. Николай Иванович Ильминский: [Некролог]. СПб.: Типография товарищества «Обществ. Польза», 1892. 16 с.

345. Подрезова С. В. «Кричать Христа»: Пасхальный тропарь в русской фольклорной традиции / Науч. ред. Г. А. Левинтон, И. С. Попова. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2021. 510 с.

346. Поездка главного миссионера Вятской епархии в инородческие приходы в конце 1871 г. // Вятские епархиальные ведомости. 1872. № 16. С. 356–367.

347. Положение о начальных народных училищах // Вятские епархиальные ведомости. 1868. № 3. С. 66–74.

348. Полозова И. В. Певческие традиции старообрядцев Саратовского Поволжья: история и современное состояние на примере с. Самодуровка / И. В. Полозова, С. П. Полозов // Philharmonica. International Music Journal. 2019. № 4. С. 68–80.

349. Полозова И. В. Старообрядческая культура как объект междисциплинарного изучения // Искусство как феномен культуры: традиции и перспективы: сборник статей по материалам Международной научной конференции, Москва, 18–20 ноября 2020 г. / Под общ. науч. ред. Я. И. Сушковой-Ириной, ред.-сост. М. Л. Зайцева, Р. Р. Будагян. М.:

Российский государственный университет имени А. Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство), 2021. С. 165–177.

350. Полозова И. В. Церковно-певческая культура саратовских старообрядцев в историческом аспекте: автореферат дис. ... д-ра иск. Саратов, 2009. 49 с.

351. Помелов В. Б. Выдающийся просветитель марийского народа П. П. Глезденёв и его миссионерская деятельность в Вятской губернии // Вестник Марийского государственного университета. Серия «Исторические науки. Юридические науки». 2016. Т. 2. № 2 (6). С. 21–28.

352. Попов Н. С. Жизнь и деятельность марийского просветителя Т. Е. Ефремова // «Кынелза, шогалза: кайышаш корно кужу вет…». Памяти выдающегося просветителя народа мари Тихона Ефремовича Ефремова: сборник трудов / Сост. и отв. ред. Л. Я. Григорьева. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2020. С. 18–44.

353. Попов Н. С. Православие в Марийском крае. Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 1987. 111 с.

354. Порфирьева Е. В. Музыкальное образование в Казани (конец XVIII–начало XX века). Казань: Казанская гос. консерватория, 2014. 246 с.

355. Порфирьева Е. В. С. В. Смоленский и музыкальное любительство в Казани в 70-80-е годы XIX века // С. В. Смоленский и отечественная музыкальная культура: материалы Всероссийской научно-практической конференции, Казань, 16 апреля 2008 г. Казань: Казанская государственная консерватория, 2009. С. 51–60.

356. Потемкина Н. А. Проблемы изучения полного круга песнопений современного церковного обихода (на примере московской традиции): дис. … канд. иск. М., 1999. 216 с.

357. Преображенский А. В. Культовая музыка в России. Ленинград: Academia, 1924. 123 с.

358. Программа школы для крещеных инородцев Н. И. Ильминского // Труды Особого совещания по вопросам образования восточных инородцев. СПб.: Типография Э. Л. Пороховщиковой, 1905. С. 354–361.

359. Прокопьев К. П. Переводы христианских книг на инородческие языки в первой половине XIX в.: Исторический очерк. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1904. 40 с.

360. Прокопьев К. П. Школьное просвещение инородцев Казанского края в XIX веке до введения просветительской системы Н. И. Ильминского. Казань: Центральная типография, 1905. 30 с.

361. Протодиакон Михаил Атаманов: Если бы в НИИ узнали о Библии – меня бы прогнали [Электронный ресурс] URL: https://www.pravmir.ru/protodiakon-mixail-atamanov-esli-by-v-nii-uznali-o-biblii-menya-by-prognali/ (дата обращения: 06.09.2025).

362. Протоиерей Павел Павлов: «Я никогда не был одинок» [Электронный ресурс] URL: https://tatmitropolia.ru/all_publications/publication/?id=66343 (дата обращения: 27.07.2024).

363. Пяртлас Ж. В. Гетерофонное многоголосие русской народной песни: определение феномена, закономерности образования и строения (на материале традиции русско-белорусского пограничья): автореф. дис. … канд. иск. СПб., 1992. 16 с.

364. Распоряжение епархиального начальства. О том, чтобы вольнонаемные певчие при богослужениях не дозволяли себе отступлений от церковного устава // Известия по Казанской епархии. 1875. № 23. С. 688–690.

365. Рахманова М. П. Русская духовная музыка в XX веке // Русская музыка и XX век: Русское музыкальное искусство в контексте художественной культуры XX века / Ред.-сост. М. Г. Арановский. М.: ГИИ, 1997. С. 371–405.

366. Религиозное положение крещеных татар. Дневник старокрещеного татарина В. Тимофеева // Православное обозрение. 1864. Т. XV, № 10. С. 183–206.

367. Религиозное положение крещеных татар. Дневник старокрещеного татарина В. Тимофеева // Православное обозрение. 1865. Т. XVIII, № 9. С. 286–313.

368. Религиозное положение крещеных татар. Дневник старокрещеного татарина В. Тимофеева // Православное обозрение. 1866. Т. XIX, №3–4. С. 413–438.

369. Религиозный синкретизм и традиционная обрядность татар-кряшен Волго-Уралья (XIX – начало XX в.). Сборник материалов и документов / Сост. Х. З. Багаутдинова, Р. Р. Исхаков. Казань: Издательство «ЯЗ», Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2015. 324 с.

370. Риттих А. Ф. Материалы для этнографии России. Казанская губерния. Ч. 1. Казань: Типография Императорского Казанского университета, 1870. 109 с.

371. Рождествин А. С. Н. И. Ильминский и его система инородческого образования в Казанском крае. Казань: Типо-литография Университета, 1900. 85 с.

372. Розов А. Н. Священник в духовной жизни русской деревни. СПб.: Алетейя, 2003. 253 с.

373. Рощектаев А. В. Монастыри Казанской епархии в XIX–начале XX в.: хозяйственная деятельность: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2001. 23 с.

374. Рощектаев А. В. Монастыри Свияжска. Казань: Свияжский Богородице-Успенский мужской монастырь, 2013. 192 с.

375. Рощектаев А. В. Путеводитель по святыням Казанской епархии. Казань: [б. и.], 2006. 92 с.

376. Рубцов Ф. А. Основы ладового строения русских народных песен // Рубцов Ф. А. Статьи по музыкальному фольклору. М.; Л.: Советский композитор, 1973. С. 8–81.

377. Руднева А. В. Русское народное музыкальное творчество: Очерки по теории фольклора / Предисл. Н. Н. Гиляровой, Л. Ф. Костюковец. М.: Композитор, 1994. 222 с.

378. Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. IV. Смоленский С. Воспоминания: Казань, Москва, Петербург / Подгот. текста, вступ. ст. и коммент.: Н. И. Кабанова, науч. ред.: М. П. Рахманова М.: Языки русской культуры, 2002. 688 с.

379. Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. VI, кн. 1. С. В. Смоленский и его корреспонденты. Переписка с С. Д. Шереметевым и К. П. Победоносцевым / Подгот. текста, вступ. ст., коммент. М. П. Рахманова; науч. конс. А. А. Наумов. М.: Языки русской культуры 2008. 824 с.

380. Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. VIII. А. В. Никольский и хоровое движение в России в начале XX века. Кн. 1: Литературно-музыкальное наследие А. В. Никольского / Научн. ред. С. Г. Зверева, подгот. текста, вступ. ст. и комментарии С. Г. Зверевой, А. В. Лебедевой-Емелиной и Н. А. Потемкиной. М.: Изд. дом ЯСК, 2017. 958 с.

381. Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. VIII. А. В. Никольский и хоровое движение в России в начале XX века. Кн. 2: Хоровые съезды, общества, курсы / Гос. ин-т искусствознания; науч. ред. С. Г. Зверева; подгот. текстов, вступит. ст. и коммент. С. Г. Зверевой, А. В. Лебедевой-Емелиной; науч. консультант А. А. Наумов; лит. ред. А. В. Наумов. М.: Издательский Дом ЯСК, 2022. 1136 с.

382. Рыбаков С. Г. Ислам и просвещение инородцев в Уфимской губернии. СПб.: Синодальная типография, 1900. 28 с.

383. С. А. А. Случай из практики приходского священника у чуваш // Известия по Казанской епархии. 1868. № 7. С. 183–187.

384. Садиков Р. Р. Молитвы-куриськон закамских удмуртов: история изучения, традиционные формы, современное бытование / Р. Р. Садиков, Е. Тулуз // Ежегодник финно-угорских исследований. 2019. Т. 13, № 1. С. 85–100.

385. Салмин А. К. Система фольк-религии чувашей. СПб.: Наука, 2007. 605 с.

386. Самойлова Л. В. Песенная традиция татар-кряшен Альметьевского района Республики Татарстан: выпускная квалификационная работа / Науч. рук. Е. М. Смирнова. Казань, 2024. 302 с.

387. Сарварова Л. И. Этнический компонент песенной культуры татар-мишарей: вопросы звуковысотной и фактурной организации: дис. … канд. иск. Казань, 2006. 245 с.

388. Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев. СПб.: Типография товарищества «Обществ. Польза», 1869. 522 с.

389. Сверлова Е. Л. Погребальные духовные стихи Саратовского Поволжья как открытая полистилевая жанровая система: автореф. дис. … канд. иск. Саратов, 2006. 26 с.

390. Свод главнейших законоположений и распоряжений о начальных народных училищах и учительских семинариях / Сост. П. Аннин. Ч. 1: Законоположения и распоряжения о начальных народных училищах, действующия в губерниях, в коих введены земские учреждения. СПб.: Типография М. И. Попова, 1882. 436 с.

391. Село Куприан-Сола, Уржумского уезда // Вятские епархиальные ведомости. 1908. № 6. С. 198–199.

392. Семакин И. Несколько слов о миссионерском съезде в селе Селты Малмыжского уезда // Вятские епархиальные ведомости. 1870. № 18. С. 329–335.

393. Сизиков А. Христианские переводы Священного Писания – Кряшенский перевод. [Электронный ресурс]. URL: https://www.missiakryashen.ru/uslugi/sovremennye-perevody-i-perevodchiki/a-sizikov-khristianskie-perevody-svyashchennogo-pisaniya-kryashenskiy-perevod/ (дата обращения: 18.11.2025).

394. Симакова А. Р. Церковно-певческое искусство Марийского края в конце XIX – начале XX века // Вестник ПСТГУ. Серия V: Вопросы истории и теории христианского искусства. 2023. Вып. 52. С. 88–97.

395. Словарь русских народных говоров. Вып. 17. Леснокаменный – Масленичать. Ленинград: Наука, 1981. 383 с.

396. Смирнов А. К. Из биографии собирателя вятских народных песен Н. И. Суворова // Вятский родник: сборник материалов научно-практической конференции. Вып. 7. Киров: Кировский областной Дом народного творчества, 2004. С. 47–49.

397. Смирнов Е. К. Очерки исторического развития и современного состояния русской Православной миссии. СПб.: Синодальная типография, 1904. 91 с.

398. Смирнов И. Н. Вотяки: Историко-этнографический очерк. Казань: Типография Императорского университета, 1890. 358 с.

399. Смирнов И. Н. Черемисы: историко-этнографический очерк. Казань: Типография Императорского университета, 1889. 265 с.

400. Смирнова Е. М. Песенная культура кряшен Предкамья: Тюлячинский район Республики Татарстан // Музыка. Искусство, наука, практика. 2021. № 2 (34). С. 64–80.

401. Смирнова Е. М. Ритмический строй музыкально-поэтического фольклора татар-мусульман Волго-Уралья. Казань: Казанская государственная консерватория, 2008. 576 с.

402. Смирнова Е. М. Формульные напевы в традиции елабужских кряшен // Музыка. Искусство, наука, практика. 2018. № 3 (23). С. 43–52.

403. Смоленский С. В. В защиту просвещения восточно-русских инородцев по системе Николая Ивановича Ильминского. СПб.: Типография Н. И. Скороходова, 1905. 58 с.

404. Смоленский С. В. Заметка об обучении в учительских семинариях и народных школах // Семья и школа. II. Учебно-воспитательный отдел для родителей и воспитателей. 1881. № 8/9. С. 182–197.

405. Смоленский С. В. К вопросу о программе преподавания хорового пения в городских училищах (отдельное мнение преподавателя казанской учительской семинарии Ст. В. Смоленского) // Приложение к Циркуляру по Казанскому учебному округу. 1885. № 10. С. 1–34.

406. Смоленский С. В. Краткое описание древнего (XII – XIII века) знаменного ирмолога, принадлежащего Воскресенскому, «Новый Иерусалим» именуемому, монастырю. Казань: Типография Императорского университета, 1887. 19 с.

407. Смоленский С. В. Курс хорового церковного пения, составленный для преподавания в Казанской учительской семинарии С. В. Смоленским: [Ч. 1–2]. Казань: Литография А. Тимофеева, 1885. 142, 291 с.

408. Смоленский С. В. О ближайших практических задачах и научных разысканиях в области русской церковно-певческой археологии // Памятники древней письменности и искусства. [СПб.], 1904. С. 13–50.

409. Смоленский С. В. О древнерусских певческих нотациях: Историко-палеографический очерк. [Б. м.]: ОЛДП [Общество любителей древней письменности], 1901. 120 с.

410. Смоленский С. В. По поводу предполагаемого преобразования программы преподавания церковного пения в духовных училищах и семинариях. // Церковный вестник. 1886. № 5. С. 84–85., № 6. С. 104–107.

411. Со святыми упокой // Портал «Азбука веры» [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/so_svyatymi_upokoj#ch_0_4 (дата обращения: 24.08.2025).

412. Современное кряшеноведение: состояние, перспективы: материалы научной конференции, Казань, 23 апреля 2005 г. Казань: Кряшенский приход г. Казани, 2005. 156 с.

413. Сорокина У. В. Церковно-певческая культура провинциального города в XX столетии (на примере г. Ростова-на-Дону): автореф. дис. ... канд. иск. Ростов-на-Дону, 2017. 28 с.

414. Спасский Н. А. Просветитель инородцев Казанского края Н. И. Ильминский. Самара: Типография Самар. духов. консистории (Н. А. Жданова), 1900. 376 с.

415. Старостина Т. А. Архимандрит Матфей (Мормыль) и его место в музыкальной культуре Русской Православной Церкви второй половины XX века: дис. ... д-ра иск. М., 2020. 578 с.

416. Старостина Т. А. Музыкально-теоретические проблемы изучения русского обиходного многоголосия // Вестник Санкт-Петербургского университета. Искусствоведение. 2019. Т. 9. Вып. 1. С. 46–78.

417. Старостина Т. А. О модальной организации гласовых напевов Русской Православной Церкви // Ученые записки Российской академии музыки им. Гнесиных. 2018. № 4(27). С. 4–15.

418. Старостина Т. А. Об особенностях обиходной гармонии (на примере стихирных напевов московской традиции) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 5: Вопросы истории и теории христианского искусства. 2016. № 4(24). С. 135–165.

419. Студенцов О. Р. Инновации в лексике церковно-богослужебной литературы на чувашском языке в переводах И.Я. Яковлева и его школы (1871–1917 гг.): автореферат дис. … канд. фил. наук. Чебоксары, 2007. 23 с.

420. Студенцов О. Р. Конфессиональные православные переводы на чувашский и марийский языки: жанровый аспект // Мари и чуваши: этнокультурный диалог в исторической ретроспективе: материалы Межрегиональной научно-практической конференции, с. Красный Яр, 22 сентября 2023 г. Йошкар-Ола: Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В. М. Васильева, 2023. С. 231–241.

421. Сусметов А. В. Первый ученик патриарха (Жизнь и деятельность А. В. Рекеева). Чебоксары: ЧИЭМ СПбГПУ, 2007. 76 с.

422. Суходеев И. Памяти учителя (Из воспоминания о Ст. В. Смоленском) // Хоровое регентское дело. 1910. № 7–8. С. 161–170.

423. Таймасов Л. А. Православная церковь и христианское просвещение народов Среднего Поволжья во второй половине XIX – начале XX века. Чебоксары: [изд-во Чуваш. ун-та], 2004. 523 с.

424. Таймасов Л. А. Христианское просвещение нерусских народов и этно-конфессиональные процессы в Среднем Поволжье в последней четверти XVIII – начале XX в. Чебоксары: Издательство Чувашского государственного университета, 2004. 502 с.

425. Теплова И. Б. Народный распев пасхального тропаря «Христос Воскресе!» в традиции северо-западных областей России // Традиции и современность. 2003. № 2. С. 103–106.

426. Тимофеев В. Т. Дневник старокрещёного татарина // Казанская центральная крещёно-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещёных татар. Казань: Типография В. М. Ключникова, 1887. С. 34–76, 111–128.

427. Тимофеев В. Т. Миссионерско-педагогический дневник старокрещеного татарина // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1868. Ч. 140, № 11. С. 209–240.

428. Тимофеев В. Т. Поездка в приходы крещеных татар по поводу последних отпадений в магометанство // Православное обозрение. Известия и заметки. 1872. Сентябрь. С. 475–489.

429. Тойдыбекова Л. С. Марийская языческая вера и этническое самосознание народа. Joensuu, Joensuun yliopistopaino, 1997. 397 с.

430. Толстая С. М. Образ мира в тексте и ритуале. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2015. 528 с.

431. Толстой Н. И. Магическая сила голоса в охранительных ритуалах // Голос и ритуал: материалы научной конференции, Москва, май 1995 г. М.: Государственный институт искусствознания, 1995. С. 103–106.

432. Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. Изд. 2-е, испр. М.: Издательство «Индрик», 1995. 512 с.

433. Труды Особого совещания по вопросам образования восточных инородцев / Под ред. А. С. Будиловича. СПб.: Типография Э. Л. Пороховщиковой, 1905. 366 с.

434. Тюрякова Ю. В. Церковно-певческая традиция Сызранской епархии Русской Православной Церкви в историко-культурном контексте: автореф. дис. ... канд. иск. Саратов, 2022. 27 с.

435. Укурчинов А. А. Взаимодействие устной и письменной традиций в практике обиходного пения Русской православной церкви XIX–XX веков (На примере певческой практики храмов г. Казани) // Русская музыка XVIII–XX веков: Культура и традиции: Межвузовский сборник научных трудов. Казань: Казанская государственная консерватория, 2003. С. 151–170.

436. Укурчинов А. А. Методы изучения гласового обихода XIX – XX вв.: историография или этномузыкология? // Гимнология. Вып. 3: Церковное пение в историко-литургическом контексте: Восток-Русь-Запад (к 2000-летию от Рождества Христова): материалы Международной научной конференции, Москва, 15–19 мая 2000 г. / Сост. и отв. ред. И. Лозовая. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 345–357.

437. Успенский Н. Д. Древнерусское певческое искусство / [вступ. статья Ю. Келдыша]. 2-е изд., доп. М.: Сов. композитор, 1971. 623 с.

438. Устав Общества мелких народностей Поволжья. Казань: Центральная типография, 1917. 10 с.

439. Устно-поэтическое творчество мордовского народа: в 8 т. Т. 7. Ч. 1: Календарно-обрядовые песни и заговоры / Подгот. и систематизация текстов, подстроч.-смысловой пер. на рус. яз., примеч. и указ. В. Л. Имайкиной, К. Т. Самородова; сост. нот. прил. и статья Л. Б. Бояркиной. Саранск: Мордовское книжное издательство, 1981. 303 с.

440. Файзрахманова Л. Т. Становление и развитие музыкально-педагогического образования в Татарстане: XIX – XX вв.: автореферат дис. ... д-ра пед. наук. Казань, 2013. 38 с.

441. Фаттахова Л. Р. Традиции духовного пения старообрядцев Кузбасса: автореф. дис. ... канд. иск. Новосибирск, 2002. 20 с.

442. Федоренко Т. Г. Забайкальское старообрядчество: книжные традиции и современная певческая практика: автореф. дис. ... канд. иск. Новосибирск, 1995. 20 с.

443. Федосеева Н. А. Истоки формирования художественной словесности народа мари: монография. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2017. 229 с.

444. Федосеева Н. А. Письма марийского священника Г. Я. Яковлева директору Казанской учительской семинарии Н. И. Ильминскому // Марийский археографический вестник. 2023. № 33. С. 96–151.

445. Филатова В. Е. Гласовые песнопения Православной Церкви на современном этапе // Сохранение и развитие традиций отечественной хоровой культуры: материалы IV Всероссийской научно-практической конференции, Чебоксары, 22 марта 2019 г. Чебоксары: Плакат, 2019. С. 94–100.

446. Филатова В. Е. Особенности гласового пения в Сибири (на примере певческой традиции г. Новосибирска) // Сохранение и развитие традиций отечественной музыкальной культуры. Чебоксары: Чувашский государственный институт культуры и искусств, 2022. С. 127–131.

447. Финдейзен Н. Курс хорового церковного пения, составленный для преподавания в Казанской учительской семинарии С. В. Смоленским // Русская музыкальная газета. 1897. № 9. Стб. 1241.

448. Финдейзен Н. Ф. Очерки по истории музыки в России с древнейших времен до конца XVIII века. Т. 1. Вып. 1–3. М.; Л.: Гос. изд-во, Музсектор, 1928. 364 с.

449. Финдейзен Н. Ф. Степан Васильевич Смоленский. Биографический очерк // Музыкальная старина: сборник статей и материалов для истории музыки в России, издаваемый Николай Финдейзен. Вып. V и VI. СПб.: Типография Главного Управления Уделов, 1911. С. 1–40.

450. Фирсов Н. А. Инородческое население прежнего Казанского царства и новой России до 1762 года и колонизация Закамских земель. Казань: Типография Императорского университета, 1863. 445 с.

451. Фролова Г. Д. Из истории удмуртской школы. Ижевск: Удмуртия, 1971. 156 с.

452. Хадеева А. С. Песенная традиция кряшен Мамадышского района Республики Татарстан: дипломная работа / Науч. рук. Е. М. Смирнова. Казань, 2015. 302 с.

453. Халиков А. Х. Происхождение татар Поволжья и Приуралья. Казань: Татарское книжное издательство, 1978. 160 с.

454. Харлампович К. В. Казанские новокрещёнские школы. (К истории христианизации инородцев Казанской епархии в XVIII веке). Казань: Типо-литография Императорского университета, 1905. 91 с.

455. Хватова С. И. Исполнительская интерпретация православных песнопений: монография / С. И. Хватова, Л. А. Густова-Рунцо. Краснодар: Издательство «Магарин О. Г.», 2023. 300 с.

456. Хватова С. И. К проблеме соотношения принципа концерта и роспева: динамика в богослужебных песнопениях // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. 2009. Вып. 3 (48). С. 190–195.

457. Хватова С. И. Православная певческая традиция на рубеже XX–XXI столетий: автореф. дис. ... д-ра иск. Ростов-на-Дону, 2011. 46 с.

458. Хватова С. И. Расширение арсенала вокальных выразительных средств песнопений на канонические православные тексты / С. И. Хватова, П. А. Сергеева // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. 2015. Вып. 1 (152). С. 241–247.

459. Хватова С. И. Современный богослужебный репертуар // Чтения памяти С. В. Смоленского: хоровое искусство в XIX – XXI вв.: тенденции и перспективы: материалы Международной научной конференции, Казань, 23–

25 октября 2012 г. / Сост. и науч. ред. Е. В. Порфирьева. Казань: Казанская государственная консерватория, 2013. С. 66–76.

460. Хватова С. И. Традиция пения на глас в русской православной церкви новейшего периода // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. 2011. № 2. С. 170–175.

461. Холопов Ю. Н. Гармония: Теоретический курс. СПб.; М.; Краснодар: Лань, 2003. 540 с.

462. Холопова В. Н. Музыкальный ритм: очерк. М.: Музыка, 1980. 71 с.

463. Христианское просвещение чувашского народа в оценке духовных лиц: документы и материалы последней трети XIX – первых десятилетий XX вв. / Сост. Ф. Н. Козлов. Чебоксары: Новое время, 2017. 416 с.

464. Христианство в истории и культуре Удмуртии: материалы республиканской научно-теоретической конференции, Ижевск, 17 мая 2000 г. / Отв. ред. Ю. А. Щипакин, С. И. Ильинский. Ижевск: Удмуртский университет, 2000. 80 с.

465. Хрусталёв А. Очерк распространения христианства между инородцами Казанского края // Миссионерский противомусульманский сборник: труды студентов миссионерского противомусульманского отделения при Казанской духовной академии. Вып. V. Казань: Типография Коковиной, 1897. С. 2–16.

466. Хрущева М. Г. Удмуртские молитвы – куриськоны // Хрущева М. Г. Удмуртская обрядовая песенность. М.: Композитор, 2001. С. 21–37.

467. Цыкина Ю. Ю. Традиции церковного пения и становление музыкального образования в Марийском крае в дореволюционный период // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 37 (175). С. 133–136.

468. Чекменева Т. М. Казанская «инородческая» учительская семинария и ее роль в просвещении нерусских народов Поволжья: дис. … канд. ист. наук. Казань, 1985. 238 с.

469. Чернова Е. А. Песнопения православного богослужения в их этнофонических версиях // Фольклорная традиция: фиксация и интерпретация. / Отв. ред.-сост. Н. Н. Глазунов. СПб: Российский институт истории искусств, 2013. С. 251–257.

470. Чичерина С. В. У приволжских инородцев: Путевые заметки. СПб.: Типография В. Я. Мильштейна, 1905. 633 с.

471. Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX веков (Очерки по истории нар. верований). М.: Издательство Академии наук СССР, 1957. 236 с.

472. Чузаев М. Плоды деятельности переводческой комиссии // Миссионерский отдел Йошкар-Олинской и Марийской епархии [Электронный ресурс]. URL: https://missia-mari.ru/history/?id=209 (дата обращения: 07.07.2025).

473. Чуракова Р. А. Удмуртские свадебные песни / Под ред. Е. В. Гиппиуса. Устинов: «Удмуртия», 1986. 147 с.

474. Шелудякова О. Е. Отечественная православная духовная музыка рубежа XX–XXI веков: традиция и обновление // Музыка в системе культуры: Научный вестник Уральской консерватории. 2023. № 34. С. 16–23.

475. Шеховцова И. П. Литургическое музыкальное чтение: хирономия – диакритика – экфонетика // Аудиальное пространство. Жест. Традиция: Коллективный научно-исследовательский проект, Санкт-Петербург, 18–19 декабря 2024 года. СПб.: Российский институт истории искусств, 2024. С. 62.

476. Шиманский Г. И. О молитвословиях и молебных пениях на разные случаи. Отходная. Погребение умерших // Шиманский Г. И. Литургика: Таинства и обряды СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2017. 304 с. [Электронный ресурс] URL: https://pravoslavie.ru/2305.html (дата обращения: 23.08.2025).

477. Штенникова Е. Г. Истоки церковно-певческих традиций Удмуртии // Научный форум: филология, искусствоведение и культурология. 2022. № 5 (59). С. 4–8.

478. Шумилов Е. Ф. Православная Удмуртия: история Ижевской и Удмуртской епархии. XX век. Ижевск: Издательство Удмуртского университета, 1996. 177 с.

479. Шумилов Е. Ф. Христианство в Удмуртии: Цивилизационные процессы и христианское искусство. XVI – нач. XX в. Ижевск: Удмурт. ун-т, 2001. 430 с.

480. Шушакова Г. Н. Некоторые христианские аспекты современной удмуртской культуры / Г. Н. Шушакова, Е. А. Булычева // Современная удмуртская культура. Таллинн: Издательство Таллинского университета, 2021. С. 304–341.

481. Эпистолярное наследие С. В. Смоленского. Переписка с С. А. Рачинским, 1883–1902 / Сост., вступ. ст., комм. Н. Кабанова, М. Рахманова; науч. конс. А. Наумов. М.: Издательский дом ЯСК, 2018. 844 с.

482. Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья: монография / Е. А. Ягафова и др.; под ред. Е. А. Ягафовой. Самара: ПГСГА, 2010. 263 с.

483. Юровская О. Л. Духовные стихи в песенной традиции калужских и пензенских переселенцев Челябинской области. Челябинск: Южно-Уральский государственный институт искусств имени П. И. Чайковского, 2022. 269 с.

484. Юровская О. Л. Духовные стихи Челябинской области и Саратовского Поволжья: стилевые параллели (к вопросу о динамике фольклорной традиции) // Искусствознание: теория, история, практика. 2018. № 3 (23). С. 60–73.

485. Юрченкова Н. Г. Мифология мордовского этноса: генезис и трансформация. Саранск: Науч.-исслед. ин-т гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, 2009. 419 с.

486. Явгильдина З. М. История музыкального образования в Казанской губернии (вторая половина XVIII – начало XX вв.). Казань: Издательство Казанского университета, 2012. 230 с.

487. Ягафова Е. А. Религиозные практики этноконфессиональных групп чувашей // Этнографическое обозрение. 2015. № 5. С. 3–18.

488. Яковлев В. И. Н. В. Никольский – исследователь традиционной музыкальной культуры народов Волго-Уралья. Историографический контекст // Актуальные вопросы археологии, этнографии и истории: Сборник материалов III Всероссийской научной конференции с международным участием, Чебоксары, 29 сентября 2023 г. Чебоксары: Общество с ограниченной ответственностью «Издательский дом «Среда», 2023. С. 37–43.

489. Яковлев В. И. Традиционные музыкальные инструменты Волго-Уралья: Историко-этнографическое исследование. Казань: Казанская государственная консерватория имени Н. Г. Жиганова, 2001. 320 с.

490. Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань: Православное миссионерское общество, 1887. 87 с.

491. Яковлев И. Я. Воспоминания. Изд. 2-е, доп. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 1983. 288 с.

492. Яковлев И. Я. Временные педагогические курсы, устроенные при Симбирской чувашской учительской школе в 1891 году для учителей чувашских начальных училищ (С кратким очерком таких же курсов 1884 г.). Симбирск: Типография И. С. Фанкова, 1899. 52 с.

493. Яковлев И. Я. Из переписки. Ч. 1. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 1989. 320 с.

494. Яковлев И. Я. Из переписки. Ч. 2: С думой о народном просвещении. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 1998. 437 с.

495. Яковлев И. Я. Краткий очерк Симбирской чувашской учительской школы (По случаю сорокалетия, 1868–1908 гг.). Симбирск: Губернская типография, 1908. 13 с.

496. Яковлев И. Я. Моя жизнь. Воспоминания. М.: Республика, 1997. 696 с.

497. Яковлев И. Я. Письма / Авт. предисл. Г. Н. Плечова, Н. Г. Краснова. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 1985. 363 с.

Нотные источники

498. Азбука осмогласия. Вып. 1: Стихиры / Сост. Л. П. Заманская, О. А. Тартаковская. М.: ПСТГУ, 2008. 38 с.

499. Азбука осмогласия. Вып. 2: Тропари. Ирмосы: учебное пособие / Сост. О. А. Тартаковская; науч. ред. Л. П. Заманская. М.: ПСТГУ, 2025. 38 с.

500. Акрет муро =Песни предков / Suomalais-Ugrilainen Seura. Helsinki: Finno-Ugric Ushem, 2006. 92 p.

501. Александров Н. Церковные песнопения. Переложения на четыре женских голоса. Казань: [б. и.], 1890. 170 с.

502. Альмеева Н. Ю. Песни татар-кряшен. Вып. 1. Пестречинская (примешинская) группа / Под общ. ред. И. И. Земцовского; сост. Н. Ю. Альмеева. СПб: Казань: РИИИ, 2007. 310 с.

503. Альмеева Н. Ю. Песни татар-кряшен. Вып. 2. Молькеевская группа / Под общ. ред. И. И. Земцовского. СПб., Казань: РИИИ, 2012. 472 с.

504. Беневский В. Д. Духовно-музыкальные сочинения. М.: Юргенсон, 1896. 70 с.

505. Бойкова Е. Б. Песни южных удмуртов = Лымшор пал удмуртъёслэн кырӟан гуръёссы / Е. Б. Бойкова, Т. Г. Владыкина. Вып. 1. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы, 1992. 192 с.

506. Вершинина Е. Б. Песни южных удмуртов = Лымшор пал удмуртъёслэн кырӟан гуръёссы / Е. Б. Вершинина, Т. Г. Владыкина. Вып. 3. Ижевск: Удмуртский институт языка и литературы УрО РАН, 2014. 381 с.

507. Иоанн Златоустлэн чинэзъя литургиялэн удмурт кылын кырӟанъёсыз: нотаосын бичет = Песнопения Литургии Иоанна Зоатоуста на удмуртском языке: нотный сборник / Сост. А. В. Назаров. Ижевск: Типография «Маршак», 2017. 146 с.

508. Нуриева И. М. Песни завятских удмуртов = Ватка кам тупалась удмуртъёслэн крезьгуръёссы / Науч. ред. Т. Г. Владыкина. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. 331 с. (Удмуртский фольклор = Удмурт фольклор; вып. 2).

509. Обиход нотного церковного пения при высочайшем дворе употребляемый / Пересмотр. испр. и доп. под руководством Н. Бахметева. Ч. 1. СПб.: Литография Г. Шмидт, 1869. 213 с.

510. Октоих, сиречь Осмогласник: [в 2-х томах]. М.: Московская Патриархия, 1981. Т. 3: Приложение. 1981. 208 с.

511. Осмогласие вятской певческой традиции [Ноты]: учебное пособие и хрестоматия: для смешанного хора [без сопровождения]: для преподавателей и студентов регентских отделений духовных учебных заведений / Ред.-сост. Е. А. Тартышев. Вятка: О-Краткое, 2017. 159 с.

512. Последование Божественной Литургии иже во святых Отца нашего Иоанна Златоустаго: на марийском языке: для клироса. Йошкар-Ола: [б. и.], 2014. 55 с.

513. Пособие по изучению Осмогласия современной московской традиции / Авт.-сост. Е. Кустовский, Н. Потемкина. Изд. 3-е испр. и доп. М.: Московские Православные регентские курсы при храме Трех Святителей на Кулишках, 2016. 76 с.

514. Смоленский С. В. Курс хорового церковного пения. Ч. 2. СПб.: Типо-литография «Энергия», 1904. 199 с.

515. Суворов Н. Дети в школу. Школьное пение по цифрам. Стишки, игры, песенки. Казань: Типо-литография Университета, 1910. 180 с.

516. Удмурт кылын панихида но кулэм муртъёсты ватон сям нотаосын приложениен = Панихида и чин погребения мирских человек на удмуртском языке с нотным приложением / Сост. А. В. Назаров. Ижевск: Типография «Маршак», 2017. 74 с.

517. Употребительнейшие церковные песнопения. На восточно-черемисском наречии. Казань: Типография императорского университета, 1892. 18 с.

518. Хоровые церковные песнопения на вотском языке. Вып. 1. Казань: Типо-литография Императорского университета. 1894. 16 с.

519. Хоровые церковные песнопения на кряшенском языке. Казань: Кряшенский приход г. Казани, 2019. 339 с.

520. Хоровые церковные песнопения на татарском языке. Казань: Литография И. Молдавского, 1889. 237 с.

521. Хоровые церковные песнопения на черемисском языке. Казань: Типолитография В. М. Ключникова, 1891. 156 с.

522. Хоровые церковные песнопения на чувашском языке. Вып. 1–3. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1909. 160 с.

523. Чуракова Р. А. Песни южных удмуртов. Вып. 2. / Науч. ред. Т. Г. Владыкина. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УРО РАН, 1999. 159 с.

Богослужебная, учебная литература и источники

524. Букварь для восточных черемис. Казань: Православное миссионерское общество, Типография В. М. Ключникова, 1887. 124 с.

525. Букварь для чуваш с присоединением русской азбуки. Казань: Типография В. М. Ключникова, 1884. 147 с.

526. Молитвы и церковные песнопения. На эрзянском наречии мордовского языка. Казань: Типография В. М. Ключникова, 1890. 32 с.

527. Октоих, содержащий воскресную службу восьми гласов на чувашском языке. Симбирск: Типо-литография А. Т. Токарева, 1902. 207 с.

528. Песнопения Всенощного бдения и Божественной Литургии на вотском языке. Казань: Православное миссионерское общество, 1886. 132 с.

529. Последование молебного пения, певаемого во время бездождия. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1897. 48 с.

530. Руководство к преподаванию грамоты и русского языка по букварю, первой учебной книжке и учебнику для вотяков В. Ислентьева. Казань: Типография Императорского университета, 1889. 159 с.

531. Сочинения принадлежащия к грамматике вотскаго языка. СПб.: Императорская Академия наук, 1775. 113 с.

532. Сочинения принадлежащия к грамматике черемискаго языка. СПб.: Императорская Академия наук, 1775. 136 с.

533. Сочинения, принадлежащия к грамматике чувашского языка. СПб.: Императорская Академия наук, 1769. 268 с.

534. Стихиры, тропари, кондаки, величания и прокимны на двунадесятые праздники и святым: [на татарском языке]. Казань: Типо-Литография наследников М. Чирковой, 1894. 147 с.

535. Церковные службы на чувашском языке. Казань: Типография В. М. Ключникова, 1883. 88 с.

536. Чиркяў кӧйляре: кряшенчя = Песнопения Божественной литургии: на церковно-кряшенском языке [Электронный ресурс]. Казань: Кряшенский приход, 2014. (CD-ROM)

537. Чиркяў кӧйляре: кряшенчя = Песнопения Всенощного бдения: на церковно-кряшенском языке [Электронный ресурс]. Казань: Кряшенский приход, 2015. (CD-ROM)

538. Ӳлеляр ряте = Чин погребения [Электронный ресурс]. Казань: Кряшенский приход, 2016. (CD-ROM).

Архивные источники

I. Государственный архив Республики Татарстан

Фонд 80. Казанский родионовский институт благородных девиц:

Оп. 1. Д. 1275. Переписка с директором Казанской учительской семинарии, с с. его и. в. канцилярией по учреждениям и. Марии о приеме

Н. Александрова учителем церковного пения. 1 августа 1889 г. – 14 декабря 1896 г. 17 л.

Фонд 92. Попечитель Казанского учебного округа:

Оп. 1. Дела постоянного хранения за 1802–1899 гг. Д. 9941. 1 л.

Фонд 93. Казанская мужская учительская семинария:

Оп. 1. Ед. хр. 128г. Письма воспитанников Казанской учительской семинарии Н. И. Ильминскому о ходе миссионерской работы среди инородческого населения. 1 июля 1878 г. –15 января 1891 г. 490 л.

Оп. 1. Ед. хр. 308а. Отчет о состоянии Казанской центральной татарской учительской школы за 1887–1888 учебный год. 7 л.

Оп. 1. Ед. хр. 514. Отчет о состоянии Казанской центральной крещено-татарской школы за 1895–1896 учебный год. 21 л.

Оп. 1. Ед. хр. 698. Расписание уроков Казанской учительской семинарии, Казанской центральной крещено-татарской школы на 1900–1901 учебный год. 7 л.

Фонд 968. Ильминский Н. И. – педагог, миссионер, профессор Казанского университета:

Ф. 968. Оп. 1. Д. 148. Л. 108–180об.

Оп. 1. Д. 60. Об образовании инородцев. 1891 г. 12 л.

Оп. 1. Д. 121. Письма от корреспондентов на букву «К». Т. 3. 29 сентября 1879 г. – 26 сентября 1891 г. 66 л.

Оп. 1. Д. 148. Письма от корреспондентов на букву «С». Т. 2. 13 февраля 1865 г. – 30 августа 1890 г. 164 л.

Оп. 1. Д. 149. Письма от корреспондентов на букву «С». Т. 3. 30 октября 1869 г. – 22 февраля 1891 г. 65 л.

Оп. 1. Д. 150. Письма от корреспондентов на букву «С». Т. 4. 30 декабря 1875 г. – 2 февраля 1891 г. 157 л.

II. Государственный исторический архив Чувашской Республики

Фонд 207. Симбирская чувашская учительская школа

Оп. 1. Д. 252. Программы проведения музыкально-литературных вечеров в Симбирской чувашской школе. 21 л.

Фонд 219. Инспектор народных училищ Ядринского уезда:

Оп. 2. Д. 5. О состоянии начальных училищ Ядринского уезда 1888–1905 гг. 12 л.

Оп. 2. Д. 8. Сведения о состоянии школ грамоты Цивильского уезда за 1892 г. Преподавание пения в Ново-Исаковской школе грамоты Цивильского уезда, Дальне-Мусирминском училище, Перво-Степановском училище Братства св. Гурия, Чутоевском училище Братства св. Гурия, Хозесановском училище Братства св. Гурия, Полево-Шепчаловской школы грамоты Цивильского уезда. 1892 г. 20 л.

III. Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук

Фонд Н. В. Никольского:

Отд. I. Ед. хр. 154. Церковь и религиозное почитание. Л. 34–36.

Отд. I. Ед. хр. 166. Новые нападки на школьную систему Н. И. Ильминского. Л. 167–185.

Отд. I. Ед. хр. 178. Филимонов Д. Сведения о переводе книг священного писания и богослужебных на чувашский язык и о музыкальных переложениях. Л. 231–232.

Отд. I. Ед. хр. 180. [Фрагмент документа о деятельности Переводческой комиссии Православного миссионерского общества]. Л. 479–480.

Отд. I. Ед. хр. 183. Письмо священника с. Малое Шемякино Тетюшского уезда Казанской губернии Н. В. Никольскому. Л. 35–38.

Отд. I. Ед. хр. 238. А. Пчелов. Цивильский уезд. Л. 23–38.

Отд. II. Ед. хр. 44. Ислентьев В. Отчет о состоянии Бичуринского двухклассного народного училища, открытого в декабре 1867 года. 16 с.

IV. Отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки имени Н. И. Лобачевского

Ф. 7. Ед. хр. 14. Миссионерские заметки священника г. Казани церкви Богоявления Господня Ефимия Малова. Ч. 2. 1869–1871. Л. 147.

№ 1410. Магницкий К. В. Сказание о образах святителя Николая Чудотворца в селе Остолопова Лаишевского уезда и г. Чебоксары. Казань, 17 февраля 1886 г. Л. 1–6 об.

V. **Российский государственный исторический архив**

Фонд 796. Канцелярия Синода.

Оп. 151–191. Дела I–IV отделений и экспедиции: о епархиях и приходах; о православных церквах и монастырях в России и за границей; о церковном и монастырском имуществе; внутренних и зарубежных духовных миссиях; о раскольниках и сектантах; о духовных учебных заведениях; постройке и ремонте церковных и монастырских зданий и зданий духовных учреждений; о духовной цензуре; о библиотеках, книгах и рукописях; типографиях; церковных епитимьях, монашествующем и белом духовенстве; о личном составе; брачные и бракоразводные дела за 1870–1910 гг.

Оп. 196. Дела I–III отделений: о епархиях и приходах; православных церквах и монастырях в России ... за 1911–1916 гг.

Оп. 204. Дела I–VI отделений и экспедиции: о епархиях и приходах, о православных церквах и монастырях в России и за границей … за 1917 г.

Оп. 440. Регистрационно-справочный аппарат за 1858–1917 гг.

VI. **Центральный государственный архив Удмуртской Республики**

Фонд 245. Сарапульское духовное правление Вятской духовной консистории г. Сарапул Вятской губернии (XVIII в. – 1918 г.):

Оп. 1. Д. 388. Отчет инородческого миссионера по Сарапульскому и Можгинскому уезду священника села Июльскаго Иоанна Анисимова (19 января 1893 г. – 13 апреля 1893 г.). 143 л.

Оп. 2. Д. 516. Дело о распространении православной веры в уездах. 104 л.

Оп. 1 Д. 4793. Отчеты благочинных о состоянии церквей, духовенства и паства Сарапульского викариатства (1909–1910). 254 л.

Приложение I. Нотные примеры

Условные обозначения,
применяемые при записи напевов

– обозначение реальной высоты начального тона;

– глиссандо между двумя звуками определенной высоты;

– глиссандирующий выход к звуку определенной высоты;

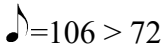
– глиссандирующий выход к звуку неопределенной высоты;

– пропевание слогов текста на одной высоте ровными длительностями;

– незначительное удлинение длительности звука;

– незначительное укорочение длительности звука;

– нота с акцентом

 – постепенное изменение скорости движения;

(𝄾) – паузы исполнительского дыхания;

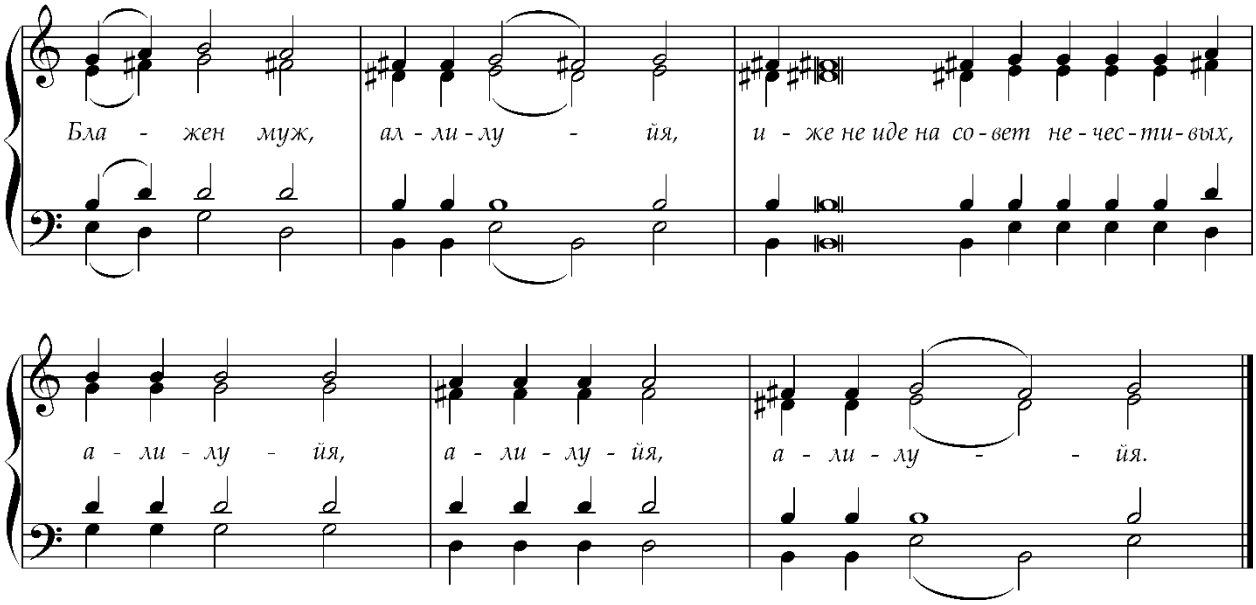
– нумерация музыкальных строк, чередование которых образует композицию обиходной мелодии;

– обозначение заключительной строки песнопения;

жä-лäй[е]-мä – звуки, не произносимые в пении.

Пример 1. «Блажен муж» – «Осал шамычын»[648]

а) с церковнославянским текстом:



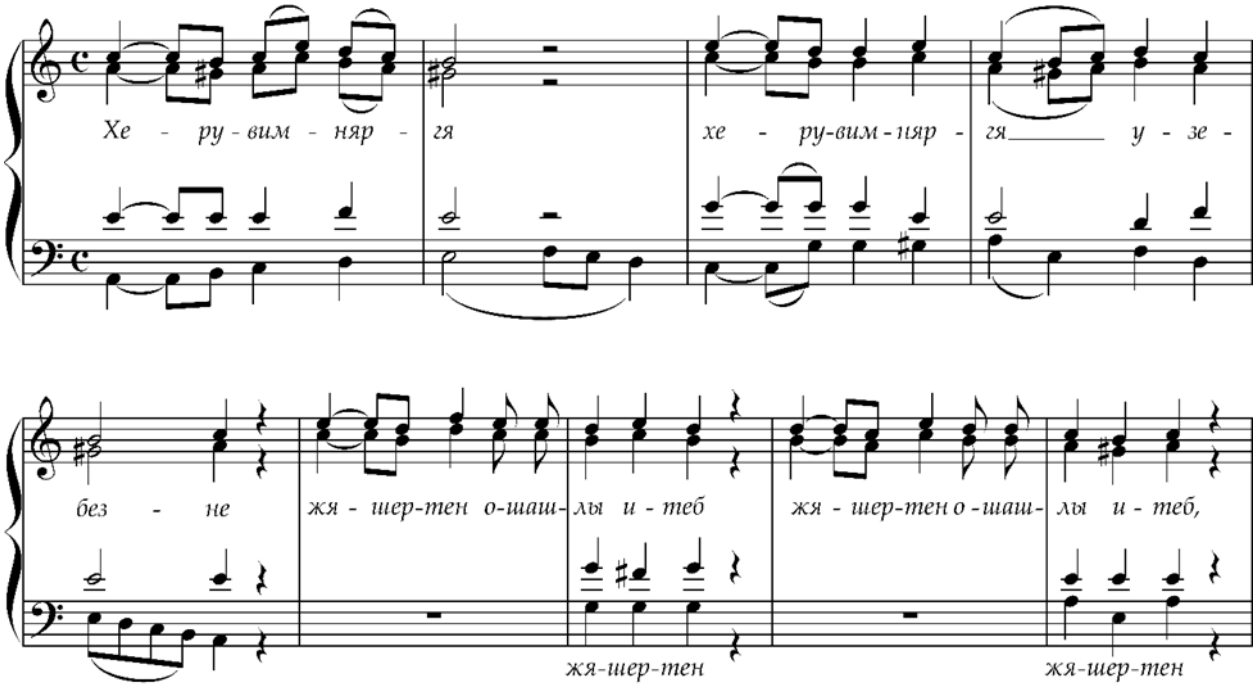
б) с марийским текстом:

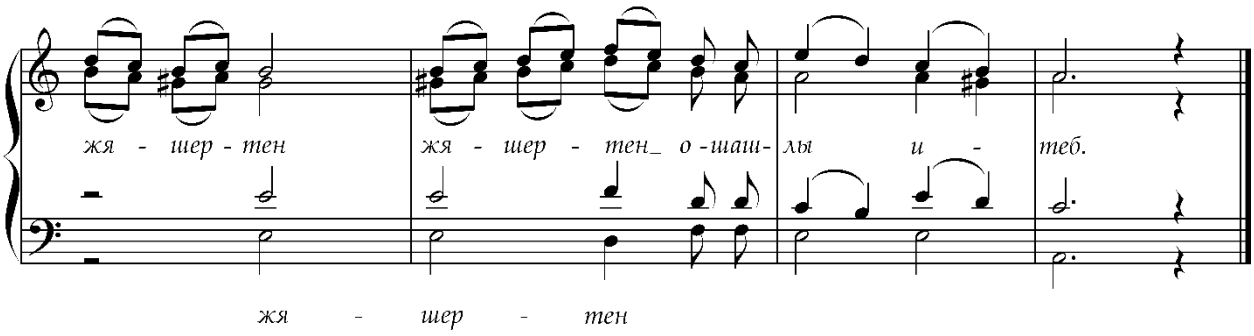
[648] В вербальных текстах песнопений из дореволюционных источников сохранена орфография первоисточников.

Пример 2. «Херувимская песнь Вятского роспева»

а) с церковнославянским текстом:

б) с татарским текстом:





Пример 3. «Отче наш» – «Эй Инмиç Атаймы»

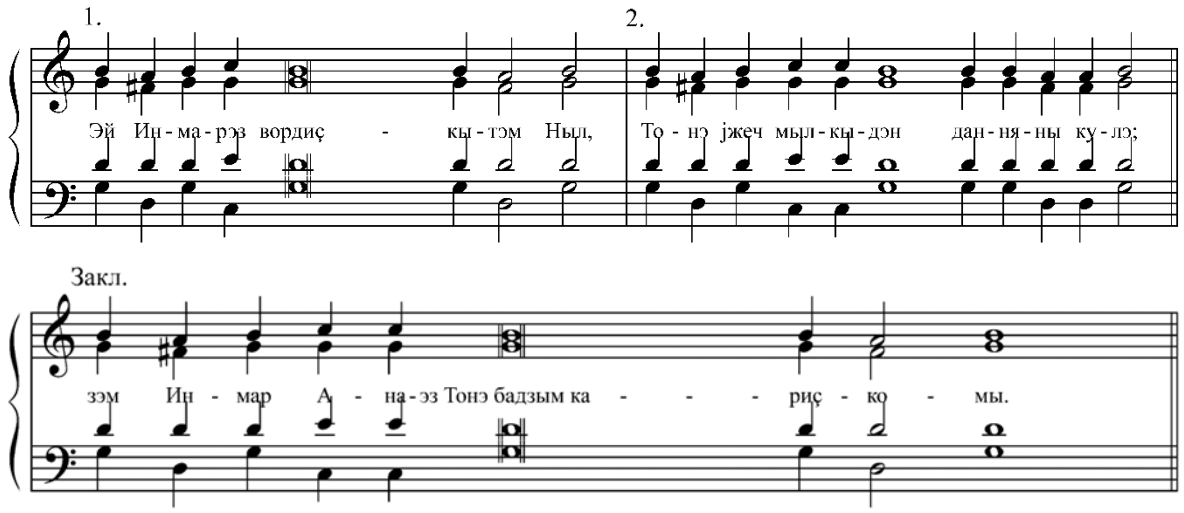
а) с церковнославянским текстом:

б) с удмуртским текстом:

Пример 4. «Достойно есть» – «Эй Инмарэз вордиçкытэм»

а) с церковнославянским текстом:

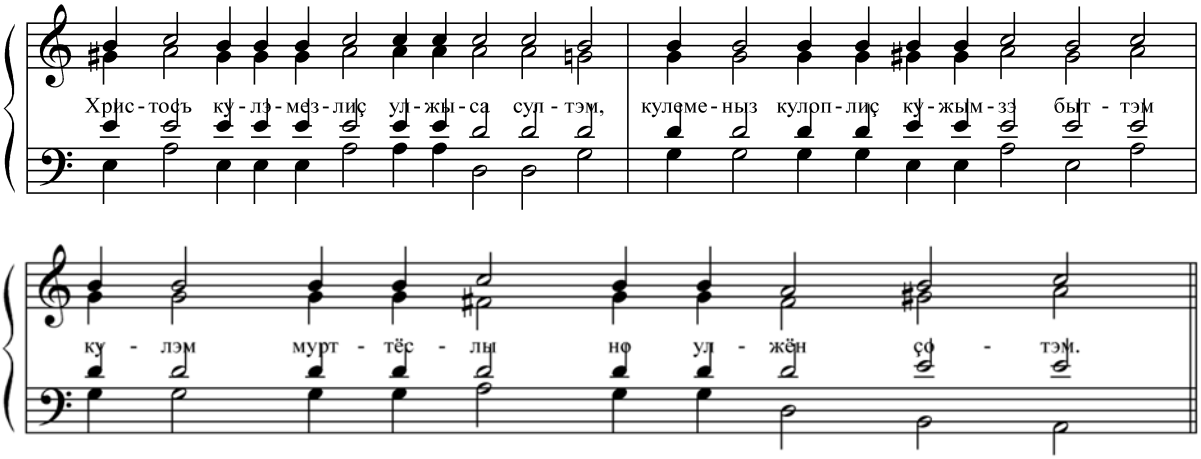
б) с удмуртским текстом:



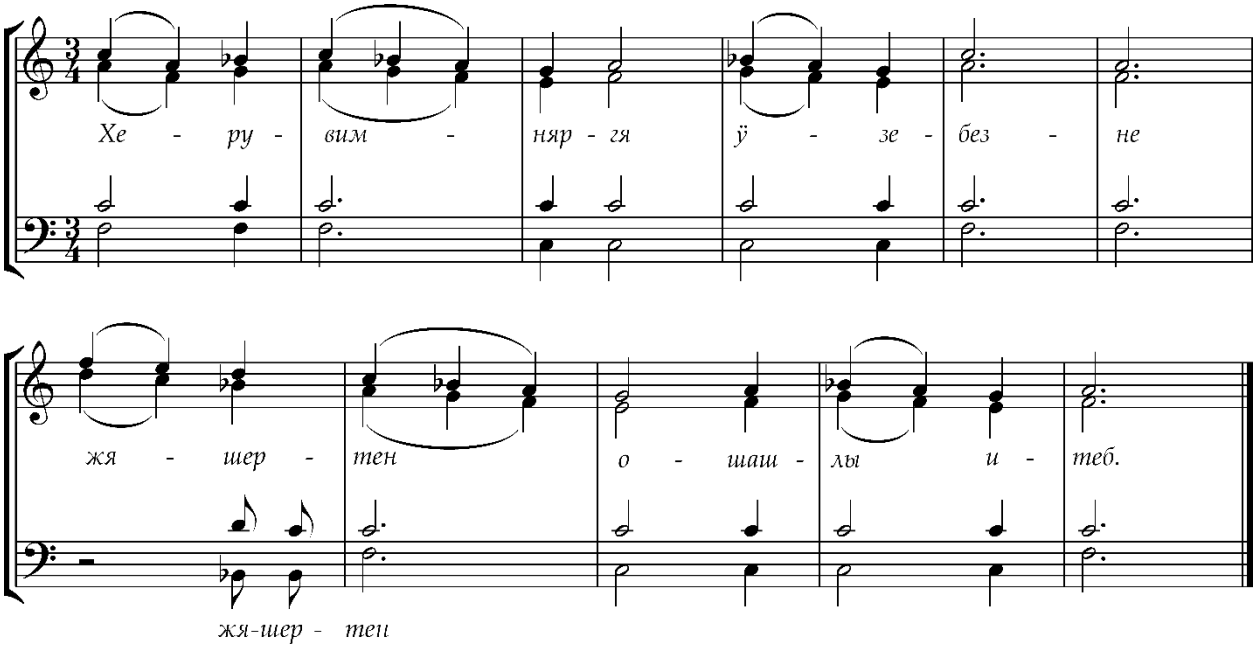
Пример 5. Тропарь Пасхи «Христос воскресе» – «Христосъ кулэмезлиҫ»

а) с церковнославянским текстом:

б) с удмуртским текстом:



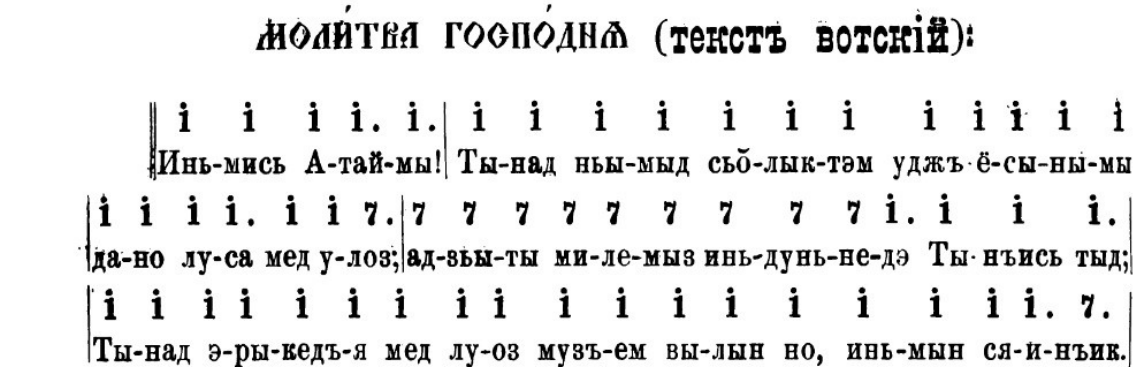
Пример 6. «Херувимская песнь» (Андреевская)



Пример 7. «Херувимская песнь» (Вятская)

Пример 8. «Иньмис Атаймы» – «Отче наш»

а) в цифирной нотации:



б) в расшифровке на пятилинейную нотацию:

Пример 9. Гласовое пение чувашского прихода с. Аккиреево Черемшанского района РТ[649]

а) воскресный тропарь 1 гласа

[649] Здесь и в дальнейшем отсутствие тропарных напевов некоторых гласов связано с тем, что певчие не смогли их вспомнить и воспроизвести.

б) воскресный тропарь 4 гласа

в) воскресный тропарь 5 гласа

г) воскресный тропарь 6 гласа

д) воскресный тропарь 8 гласа

Пример 10. Гласовое пение чувашского прихода с. Старое Ильмово Черемшанского района РТ

а) воскресный тропарь 1 гласа

б) воскресный тропарь 2 гласа

в) воскресный тропарь 3 гласа

г) воскресный тропарь 4 гласа

д) воскресный тропарь 5 гласа

е) воскресный тропарь 6 гласа

ж) воскресный тропарь 7 гласа

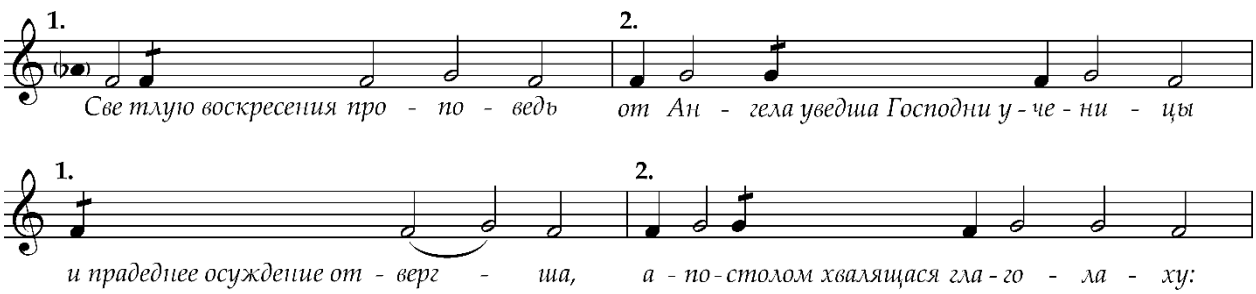
з) воскресный тропарь 8 гласа

Пример 11. Гласовое пение русско-чувашского прихода г. Чебоксары ЧР (Церковь Воскресения Христова)

а) воскресный тропарь 1 гласа

б) воскресный тропарь 2 гласа

в) воскресный тропарь 4 гласа



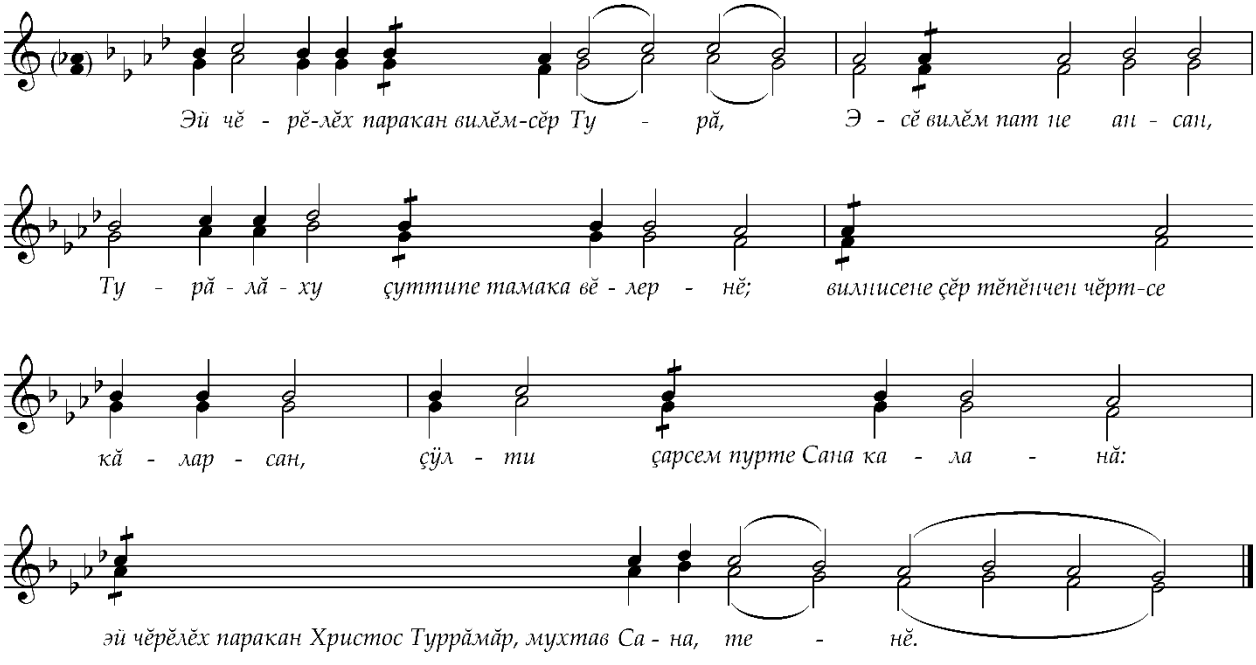
г) воскресный тропарь 5 гласа

д) воскресный тропарь 6 гласа

Пример 12. Гласовое пение чувашского прихода с. Акулево Чебоксарского МО ЧР

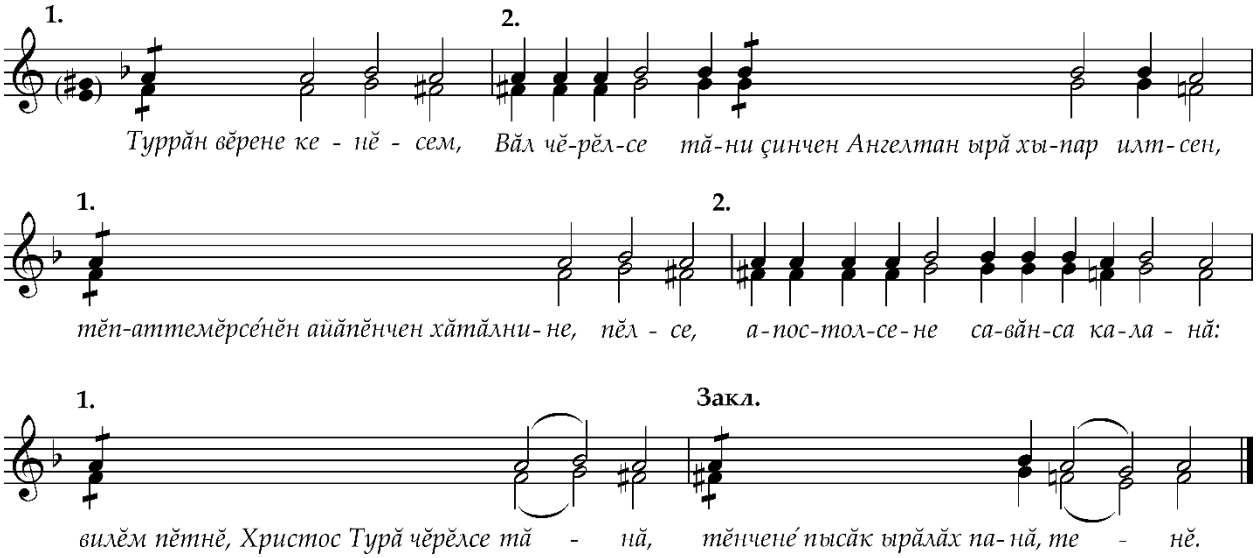
а) воскресный тропарь 1 гласа

б) воскресный тропарь 2 гласа



в) воскресный тропарь 3 гласа

г) воскресный тропарь 4 гласа



д) воскресный тропарь 5 гласа

е) воскресный тропарь 6 гласа

ж) воскресный тропарь 7 гласа

з) воскресный тропарь 8 гласа

Пример 13. Гласовое пение марийского прихода с. Арино Моркинского района РМЭ

а) воскресный тропарь 1 гласа

б) воскресный тропарь 2 гласа

в) воскресный тропарь 3 гласа

г) воскресный тропарь 4 гласа

д) воскресный тропарь 5 гласа

е) воскресный тропарь 6 гласа

ж) воскресный тропарь 7 гласа

з) воскресный тропарь 8 гласа

Пример 14. Гласовое пение марийского прихода с. Помары Волжского района РМЭ

а) воскресный тропарь 1 гласа

б) воскресный тропарь 2 гласа

в) воскресный тропарь 3 гласа

г) воскресный тропарь 4 гласа

д) воскресный тропарь 5 гласа

е) воскресный тропарь 6 гласа

ж) воскресный тропарь 7 гласа

з) воскресный тропарь 8 гласа

Пример 15. Гласовое пение марийского прихода с. Сидельниково Звениговского района РМЭ

а) воскресный тропарь 1 гласа

б) воскресный тропарь 2 гласа

в) воскресный тропарь 3 гласа

г) воскресный тропарь 4 гласа

д) воскресный тропарь 5 гласа

е) воскресный тропарь 6 гласа

ж) воскресный тропарь 8 гласа

Пример 16. Гласовое пение марийского прихода с. Владимирское Горномарийского района РМЭ

а) воскресный тропарь 1 гласа

б) воскресный тропарь 2 гласа

в) воскресный тропарь 3 гласа

г) воскресный тропарь 4 гласа

д) воскресный тропарь 5 гласа

е) воскресный тропарь 6 гласа

ж) воскресный тропарь 7 гласа

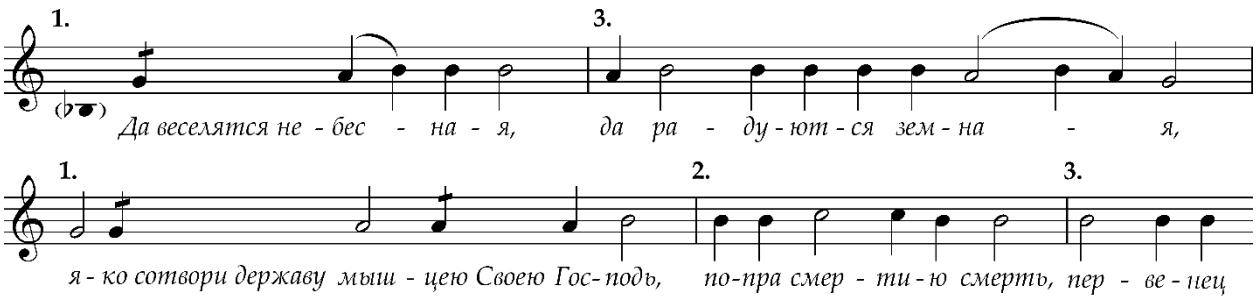
з) воскресный тропарь 8 гласа

Пример 17. Гласовое пение марийского прихода с. Емелево Горномарийского района РМЭ

а) воскресный тропарь 1 гласа

б) воскресный тропарь 2 гласа

в) воскресный тропарь 3 гласа



г) воскресный тропарь 4 гласа

д) воскресный тропарь 5 гласа

е) воскресный тропарь 6 гласа

ж) воскресный тропарь 7 гласа

з) воскресный тропарь 8 гласа

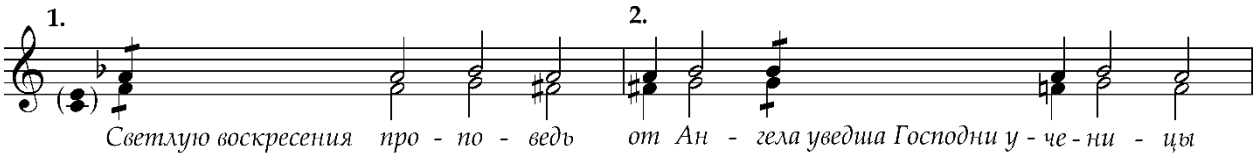
Пример 18. Гласовое пение марийского прихода с. Пайгусово Горномарийского района РМЭ

а) воскресный тропарь 1 гласа

б) воскресный тропарь 2 гласа

в) воскресный тропарь 3 гласа

г) воскресный тропарь 4 гласа



д) воскресный тропарь 5 гласа

е) воскресный тропарь 6 гласа

ж) воскресный тропарь 7 гласа

з) воскресный тропарь 8 гласа

Пример 19. Гласовое пение удмуртского прихода с. Нырья Кукморского района РТ

а) воскресный тропарь 1 гласа

б) воскресный тропарь 2 гласа

в) воскресный тропарь 3 гласа

г) воскресный тропарь 4 гласа

д) воскресный тропарь 5 гласа

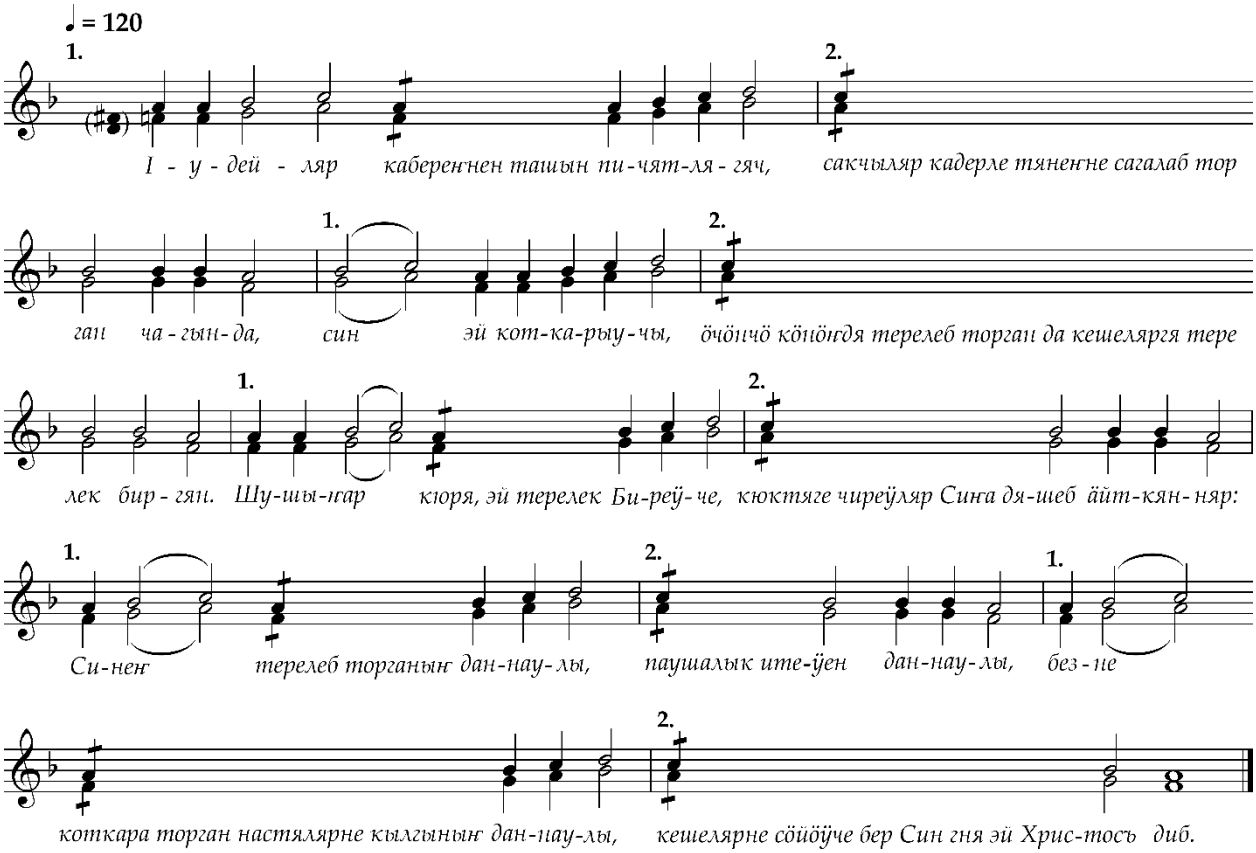
е) воскресный тропарь 6 гласа

ж) воскресный тропарь 7 гласа

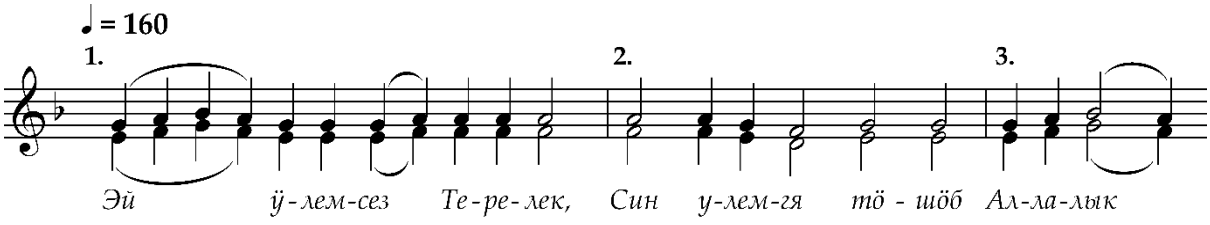
з) воскресный тропарь 8 гласа

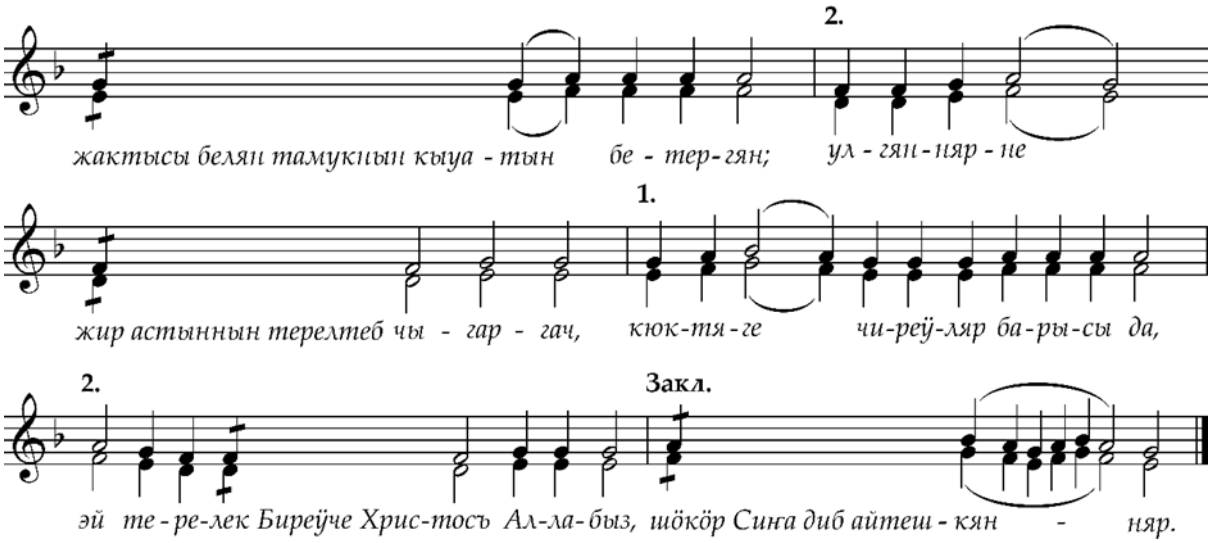
Пример 20. Гласовое пение кряшенского прихода г. Казани РТ (Церковь Тихвинской иконы Божией Матери)

а) воскресный тропарь 1 гласа



б) воскресный тропарь 2 гласа





в) воскресный тропарь 3 гласа

г) воскресный тропарь 4 гласа

д) воскресный тропарь 5 гласа

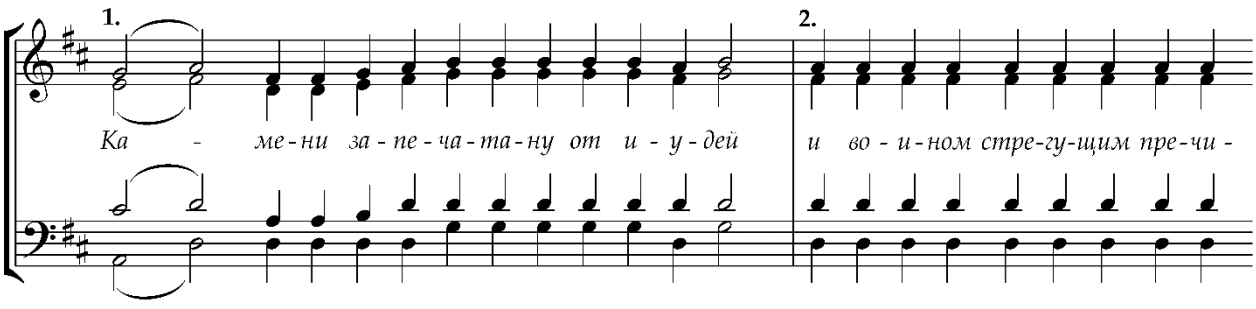
е) воскресный тропарь 6 гласа

ж) воскресный тропарь 7 гласа

з) воскресный тропарь 8 гласа

Пример 21. «Вятское» гласовое пение[650]

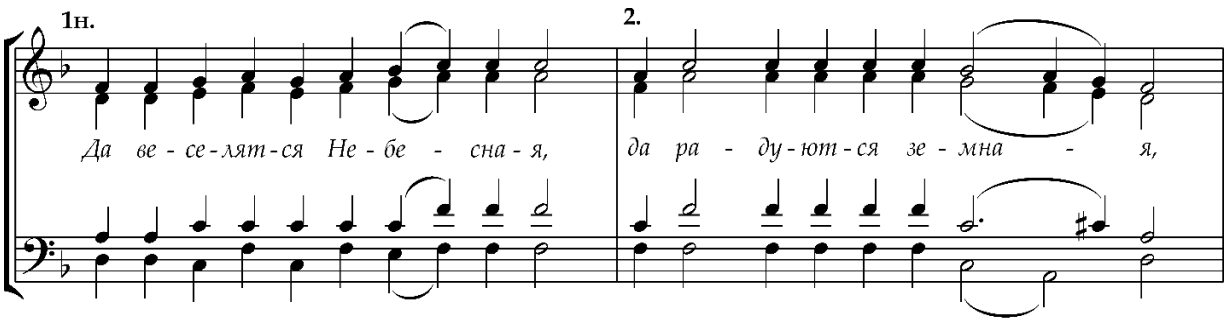
а) воскресный тропарь 1 гласа

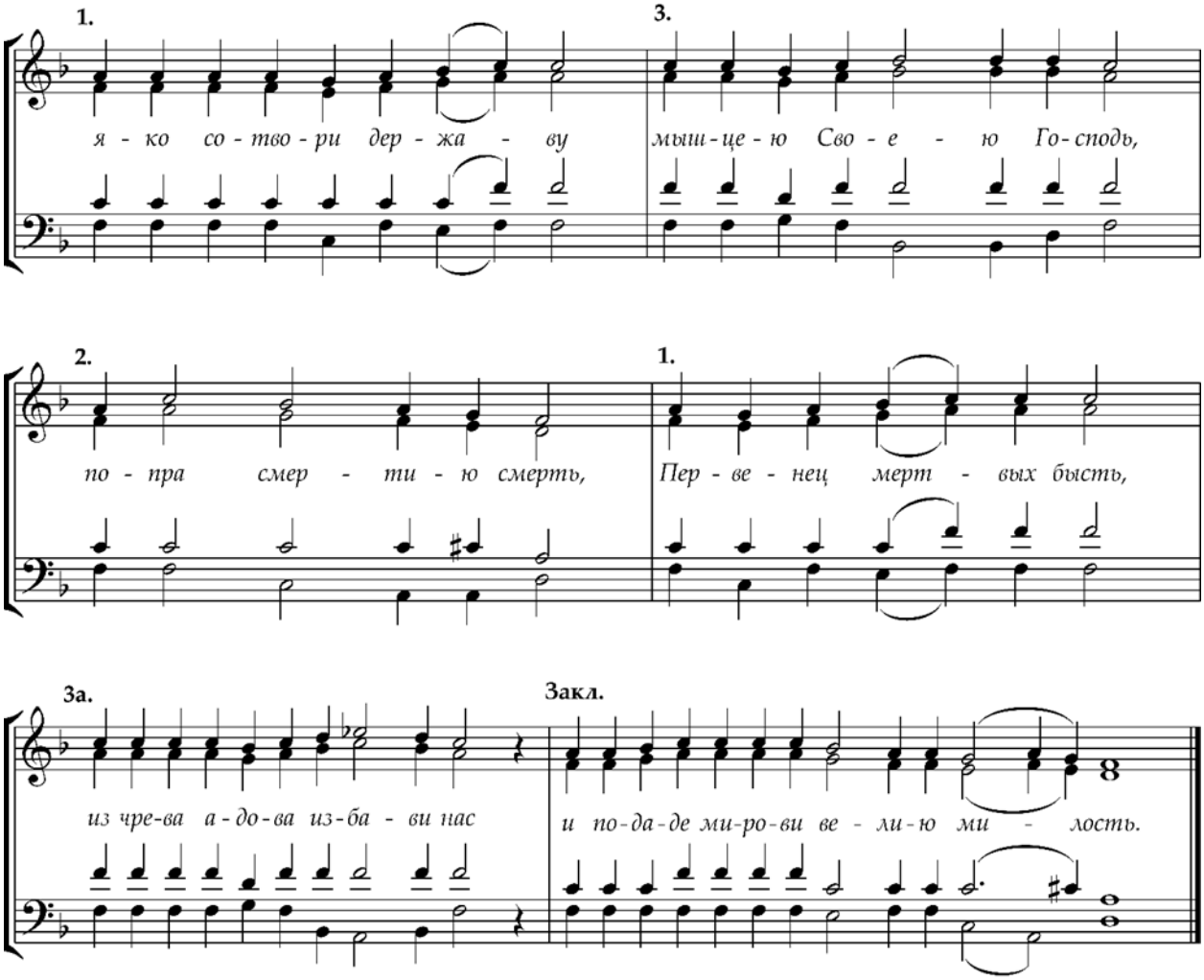


[650] Примеры из издания: Осмогласие вятской певческой традиции [Ноты] / Ред.-сост. Е. А. Тартышев.

б) воскресный тропарь 2 гласа

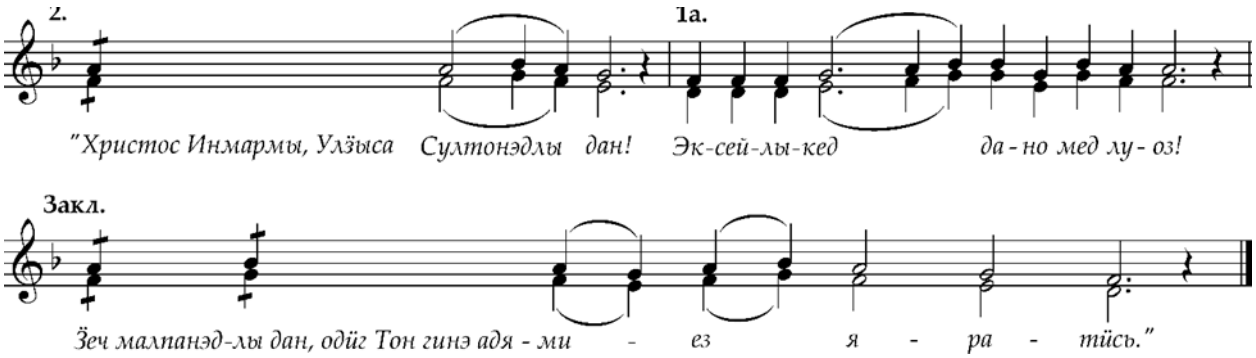
в) воскресный тропарь 3 гласа





Пример 22. Гласовое пение удмуртского прихода г. Ижевска УР (Храм Петра и Павла)

а) воскресный тропарь 1 гласа



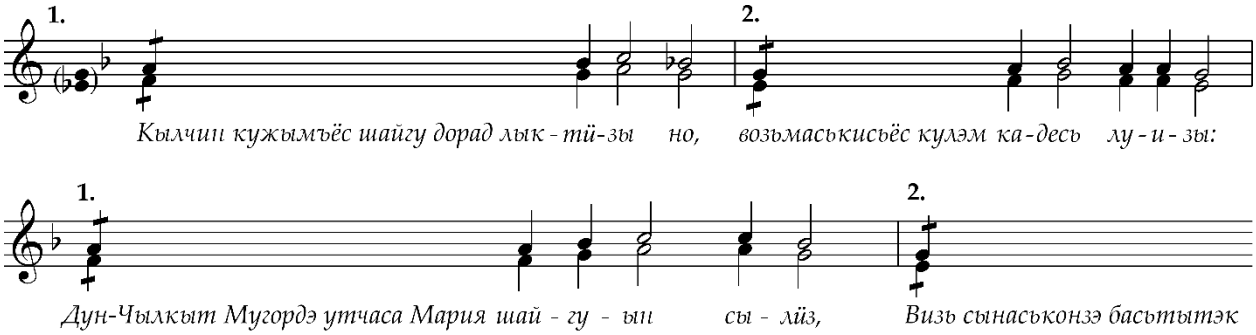
б) воскресный тропарь 2 гласа

в) воскресный тропарь 3 гласа

г) воскресный тропарь 4 гласа

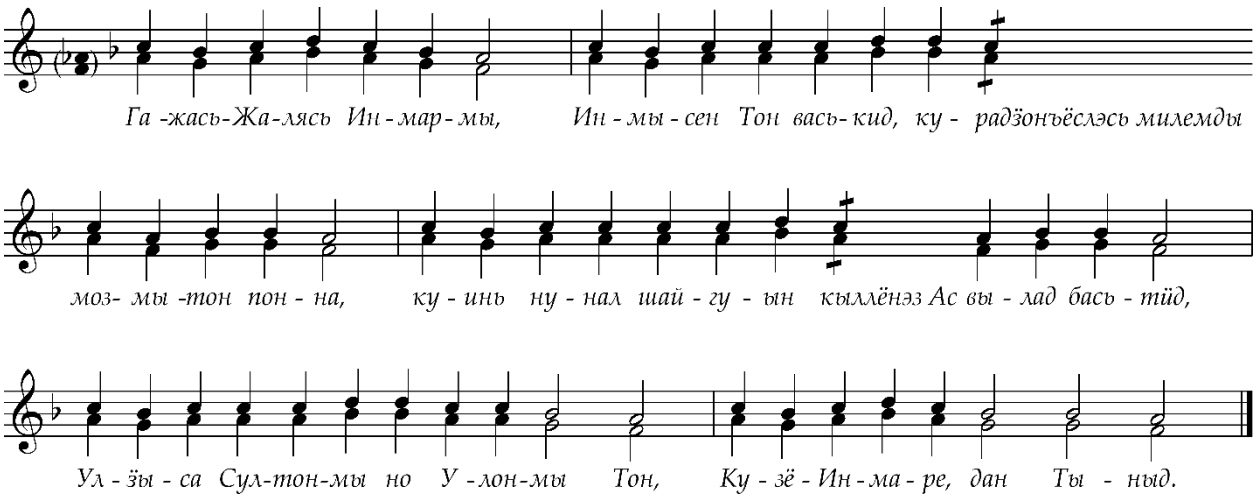
д) воскресный тропарь 5 гласа

е) воскресный тропарь 6 гласа



ж) воскресный тропарь 7 гласа

з) воскресный тропарь 8 гласа

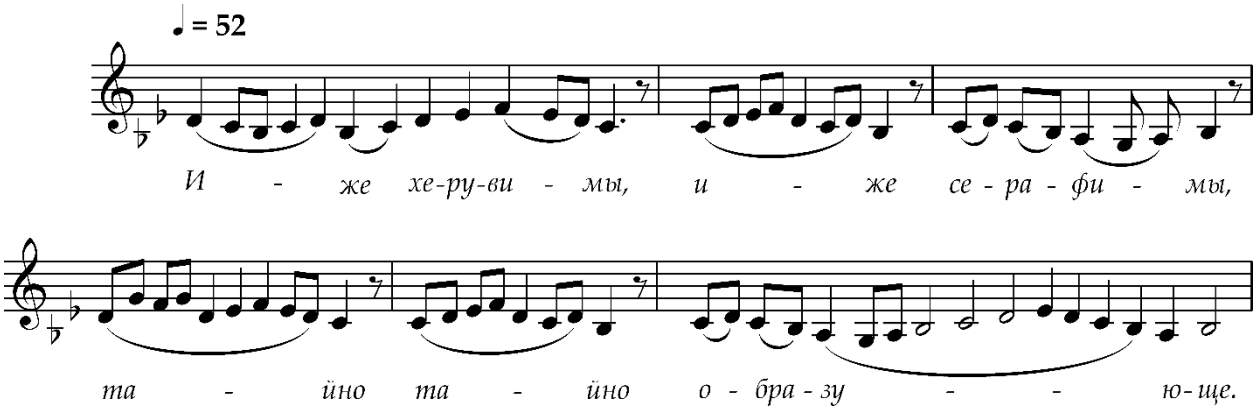


Пример 23. «Благослови, душе моя, Господа»

РМЭ, Волжский район, д. Чодраял

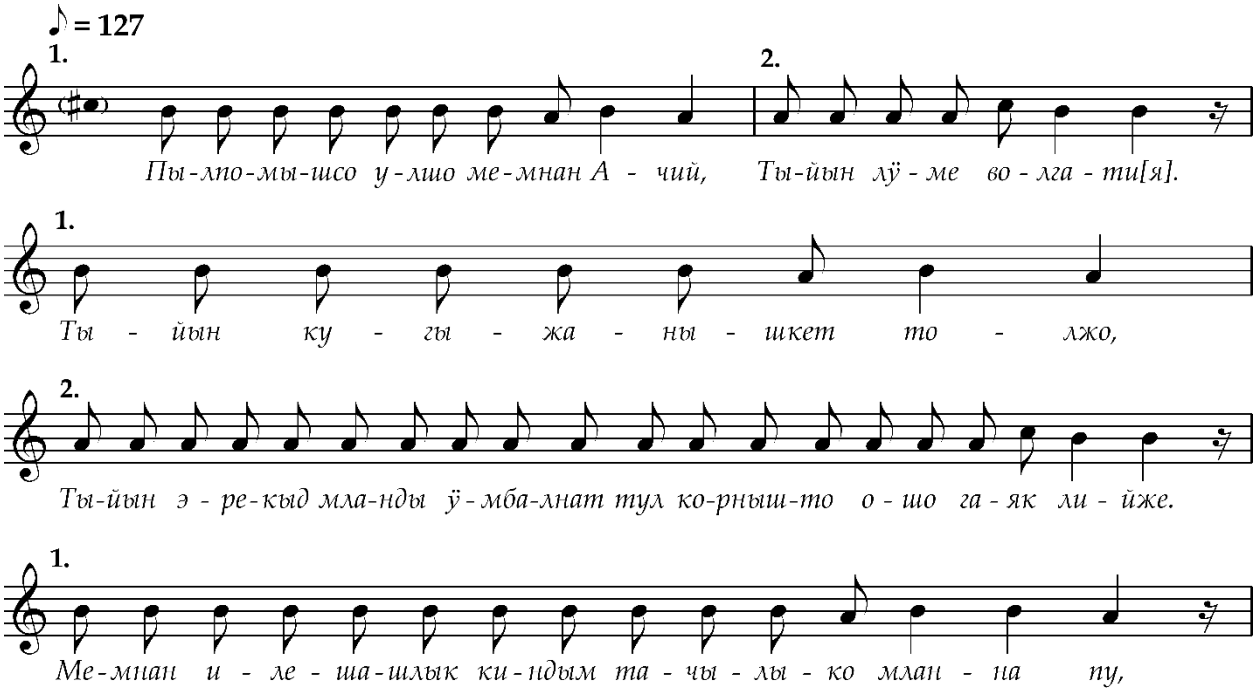
Пример 24. «Херувимская»

РМЭ, Волжский район, д. Новые Параты



Пример 25. «Пылпомышсо улшо мемнан Ачий» – «Отче наш»

РМЭ, Звениговский район, д. Иркино

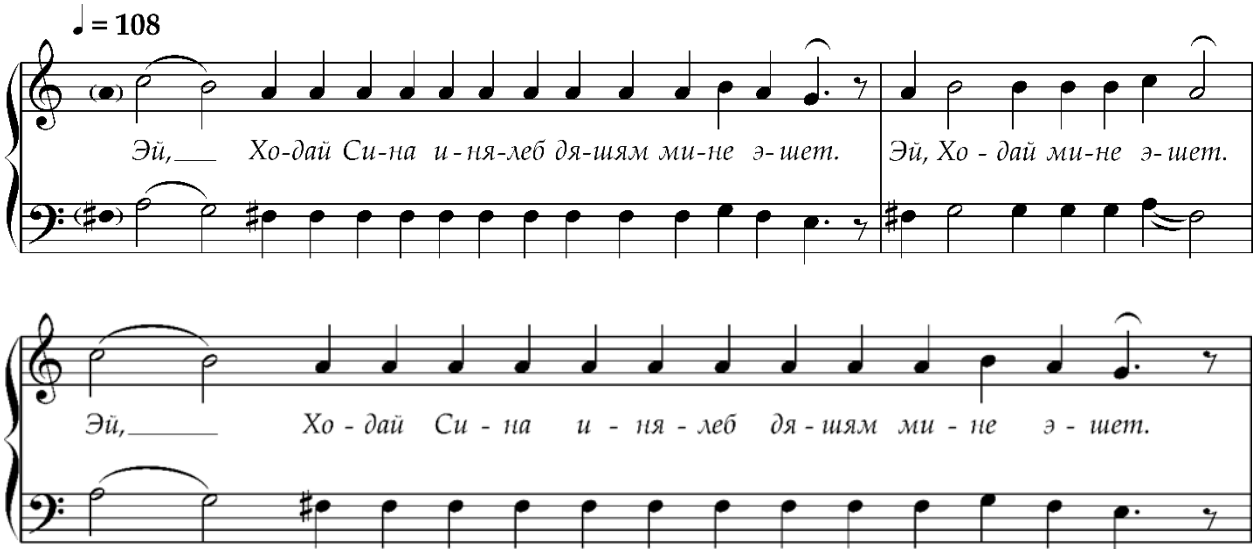


Пример 26. «Ышанам» – «Верую»

РТ, Кайбицкий район, с. Хозесаново

Пример 27. «Эй, Ходай, Сина инялеб дяшям» – «Господи воззвах»

РТ, Нижнекамский район, с. Большие Аты

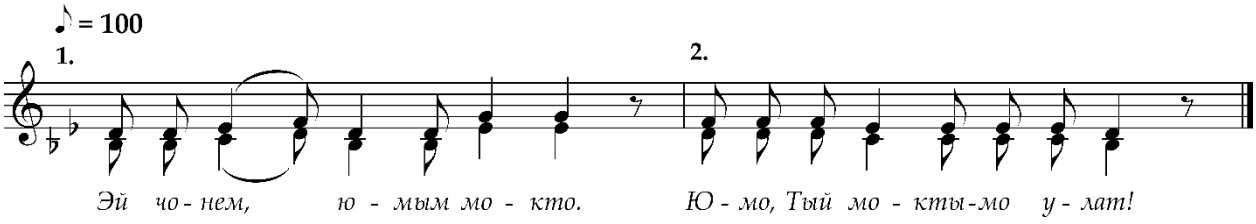


Пример 28. «Милость мира»

РМЭ, Волжский район, с. Сотнур

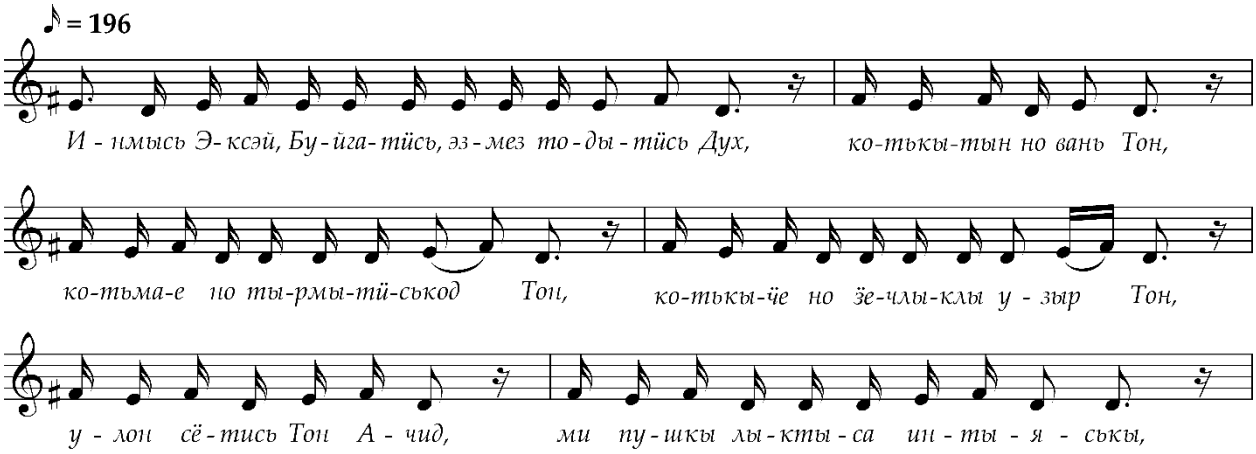
Пример 29. «Эй чонем, Юмым мокто» – «Благослови, душе моя, Господа»

РМЭ, Волжский район, с. Помары



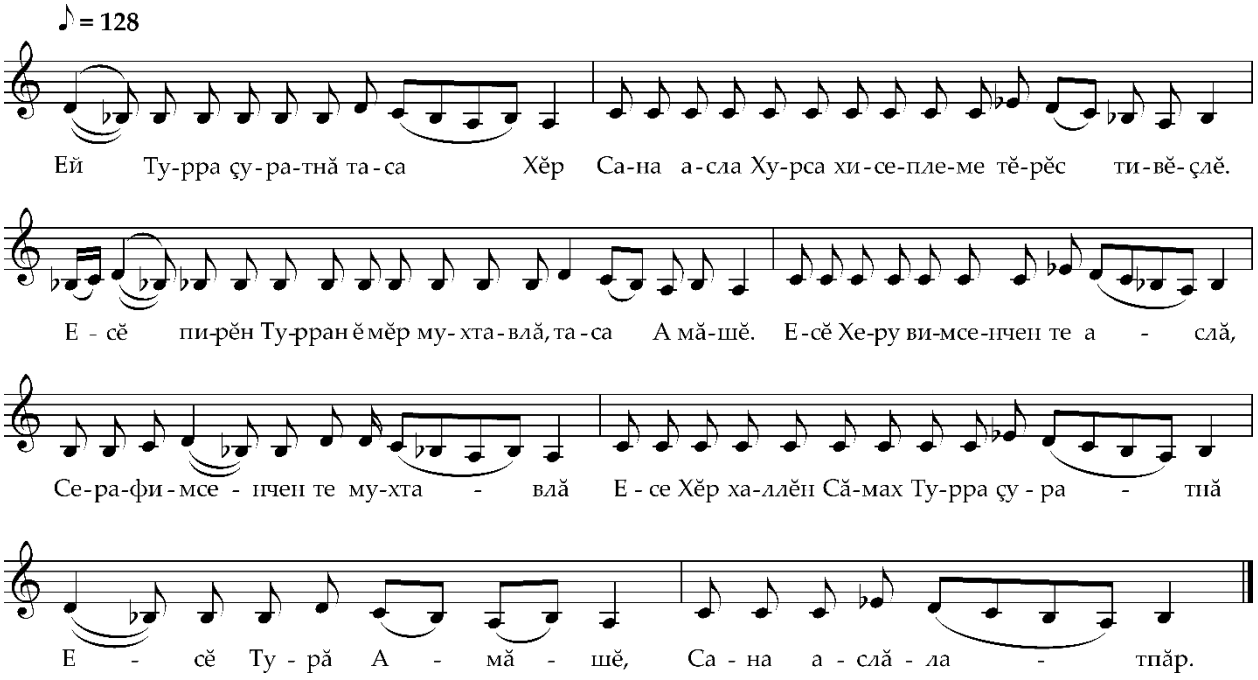
Пример 30. «Инмысь Эксэй, Буйгатӥсь, эзмез тодытӥсь Дух» – «Благослови, душе моя, Господа»

РТ, Кукморский район, с. Нырья



Пример 31. «Ей Турра çуратна таса Хер» – «Достойно есть»

РТ, Лениногорский район, г. Лениногорск

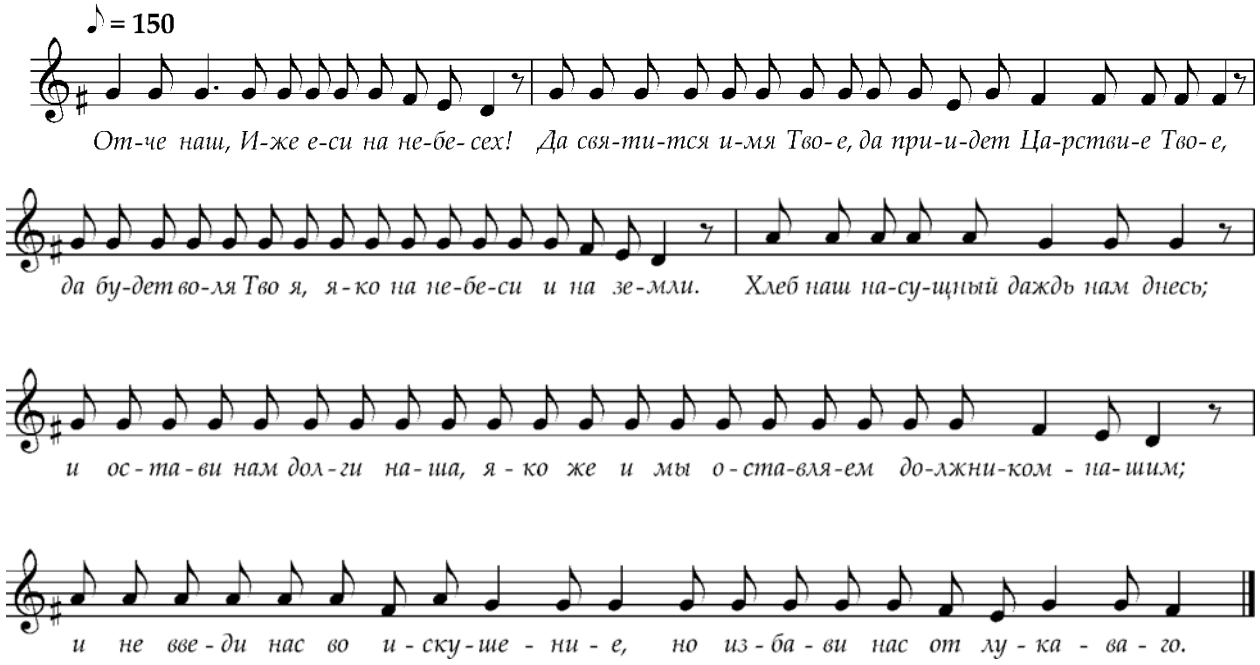


Пример 32. «Эй Инмысь Атаймы» – «Отче наш»

УР, г. Ижевск

Пример 33. «Отче наш»

УР, Игринский район, пос. Игра



Пример 34. «Трисвятое» (Пюхтицкое)

а) письменный образец

б) устный вариант РТ, Сармановский район, с. Ляки

Пример 35. «Ышанам» – «Верую»

а) письменный образец

б) устный вариант РТ, Сармановский район, с. Ляки

Пример 36. «Плотию уснув»

а) письменный образец

б) устный вариант РМЭ, Волжский район, с. Помары

Пример 37. «Символ веры»

а) письменный образец

б) устный вариант РТ, Лениногорский район, г. Лениногорск

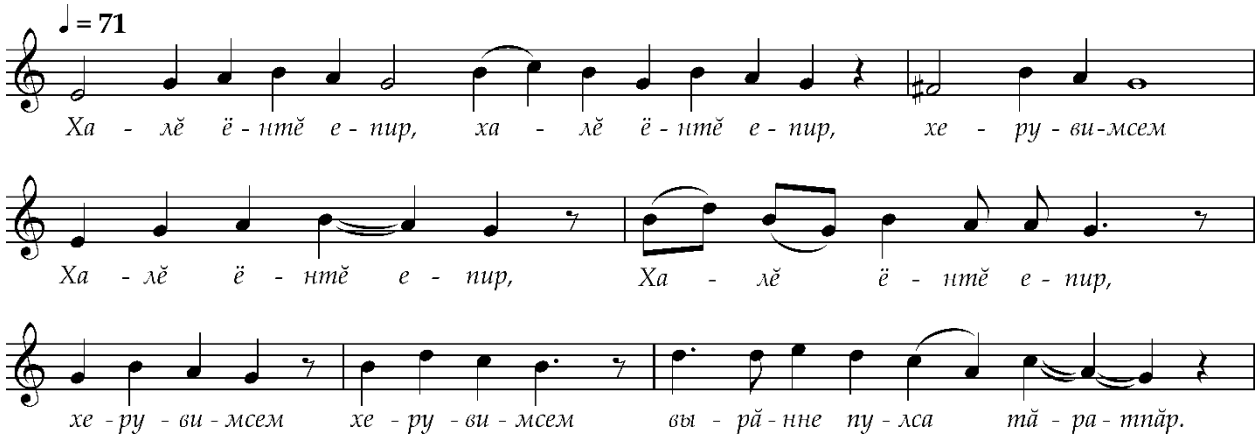
Пример 38. «Херувимская песнь» (Варламова)

а) цифирный вариант

3. 5 6 7 6 5. 7 1 7 5 7 6 5. 0 4. 7 6 5…
Ха-лĕ ĕн-те е-пир ха-лĕ ĕн-тĕ е-пир хе-ру-вим-сем

6. 2 1 7… 2 2 3 2 1 7 6 1 7..6 5…
хе-ру-вим-сем вы-рăн-не пул-са тă-рат-пăр.

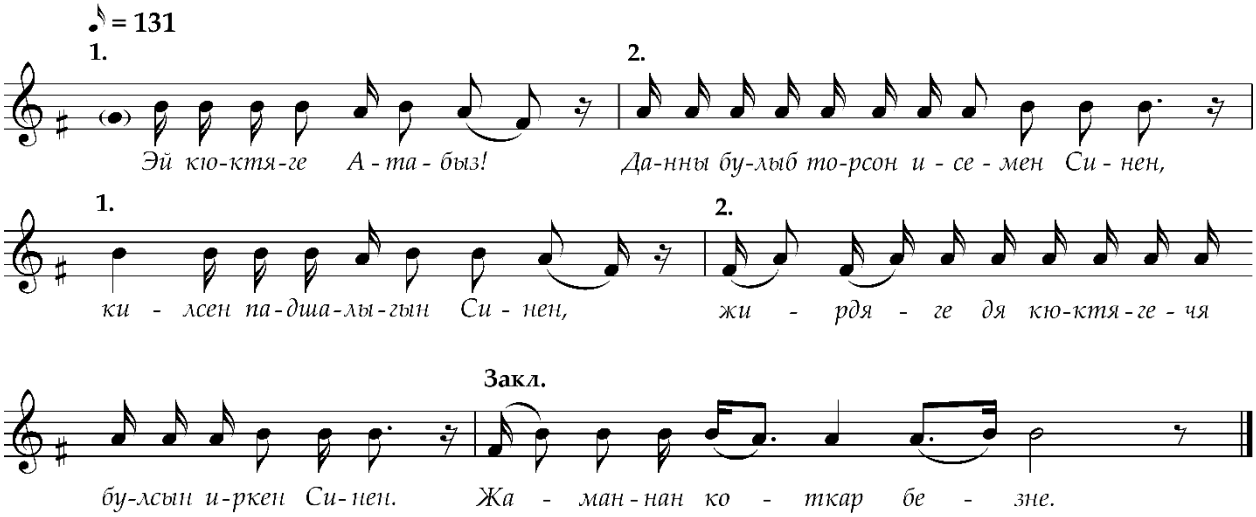
б) устный вариант РТ, Кайбицкий район, с. Хозесаново



Пример 39. «Эй, кюктяге Атабыз» – «Отче наш»

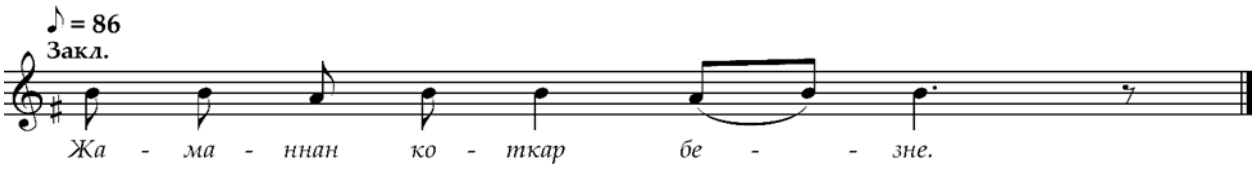
Пример 40. «Эй кюктяге Атабыз» – «Отче наш»

РТ, Мамадышский район, с. Никифорово



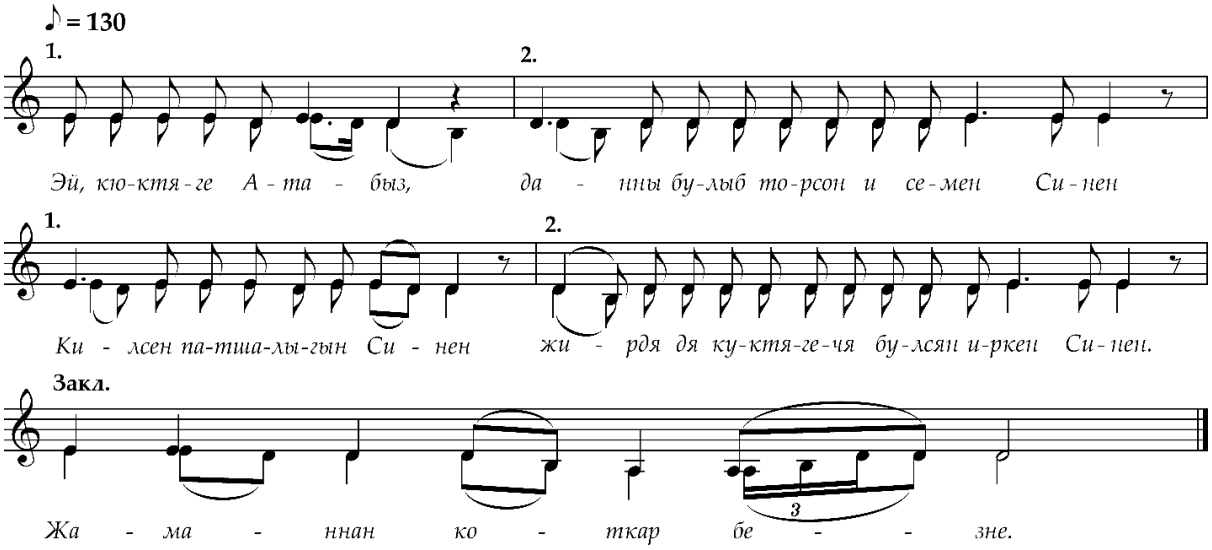
Пример 41. «Эй кюктяге Атабыз» – «Отче наш»

РТ, Рыбно-Слободский район, д. Козяково-Челны



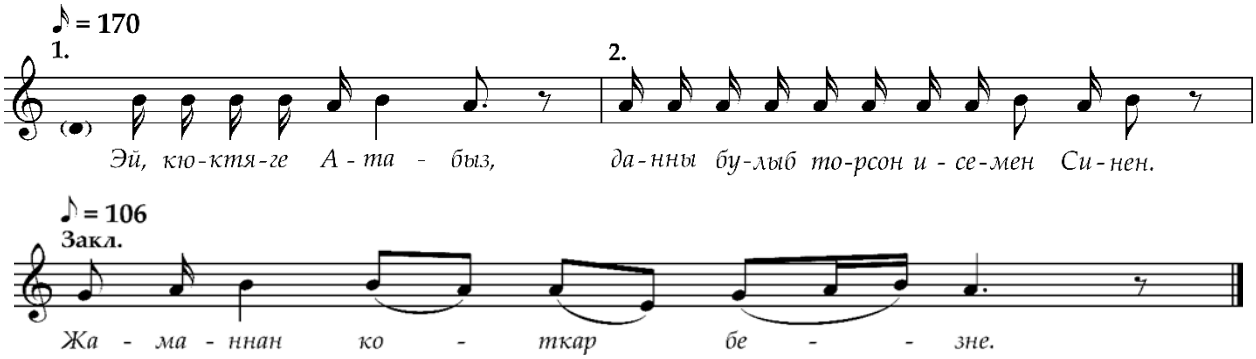
Пример 42. «Эй кюктяге Атабыз» – «Отче наш»

РТ, Тюлячинский район, с. Субаш



Пример 43. «Эй кюктяге Атабыз» – «Отче наш»

РТ, Рыбно-Слободской район, д. Машляк



Пример 44. «Эй кюктяге Атабыз» – «Отче наш»

РТ, Заинский район, д. Алексеевка

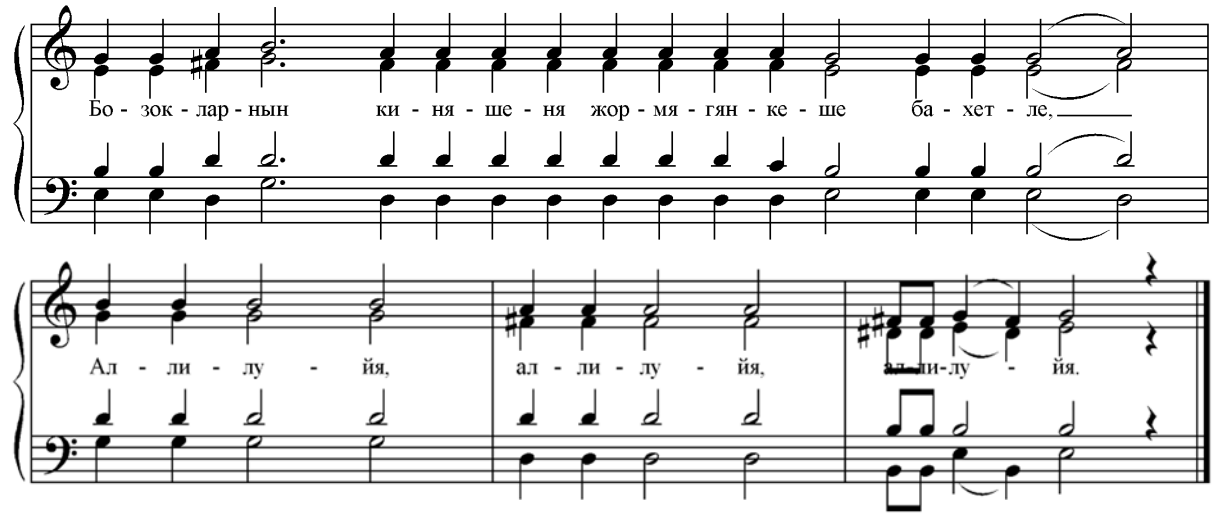
Пример 45. «Плотию уснув» – «Кәп доно амален кеен, колышы линәт»

а) письменный образец

б) устный вариант РМЭ, Горномарийский район, с. Владимирское

Пример 46. «Бозокларнын киняшеня» – «Блажен муж»

а) письменный образец



б) устный вариант РТ, Кукморский район, с. Село-Чура

Пример 47. Богородичен воскресный, 4-го гласа

а) письменный образец

б) устный вариант РТ, Кукморский район, с. Село-Чура

Пример 48. «Прииидите, поклонимся»

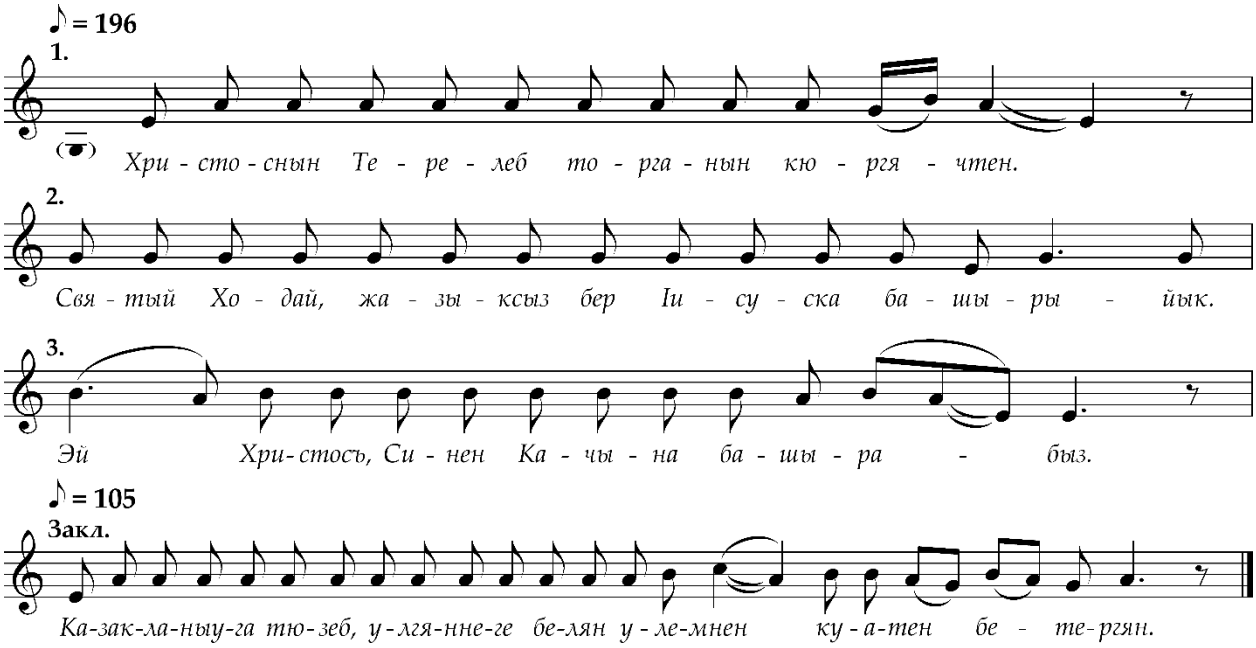
а) письменный образец

б) устный вариант РТ, Кайбицкий район, с. Хозесаново

Пример 49. «Христоснын терелеб торган» – «Воскресение Христово»

а) письменный образец

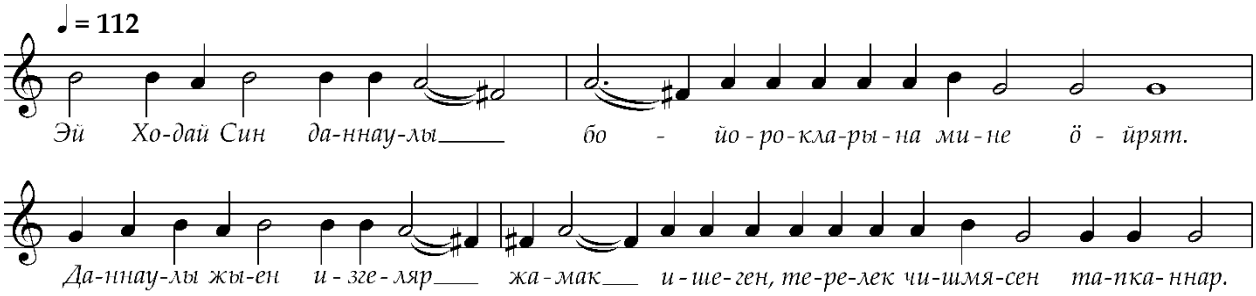
б) устный вариант РТ, Заинский район, с. Савалеево



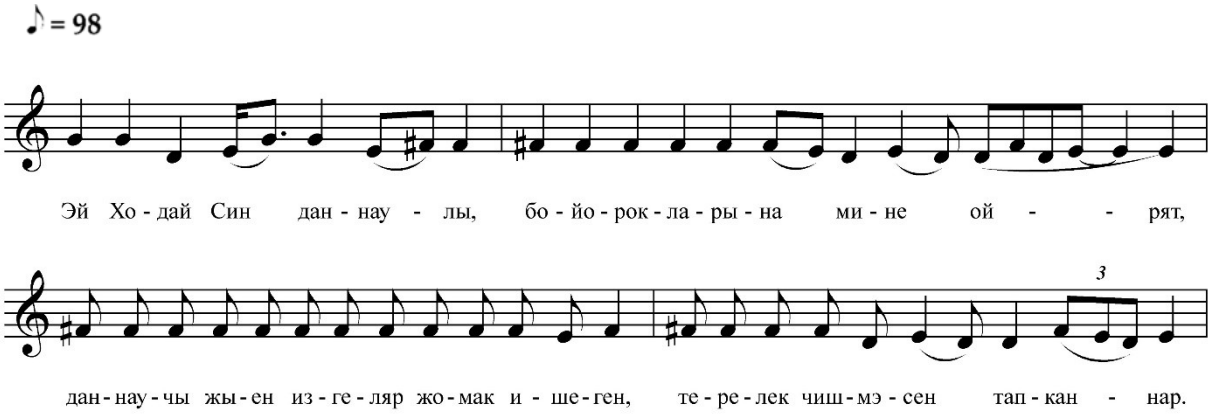
Пример 50. «Эй, Ходай, Син даннаулы» – «Благословен еси, Господи»

а) письменный образец

б) устный вариант РТ, Чистопольский район, с. Бахта



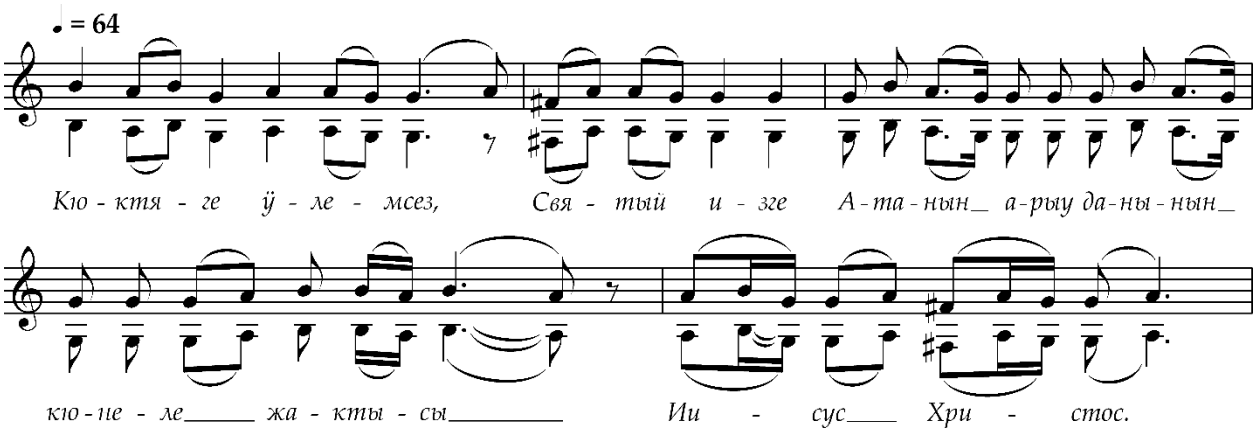
в) устный вариант РТ, Тюлячинский район, с. Субаш



Пример 51. «Кюктяге ӳлемсез» – «Свете тихий»

а) письменный образец

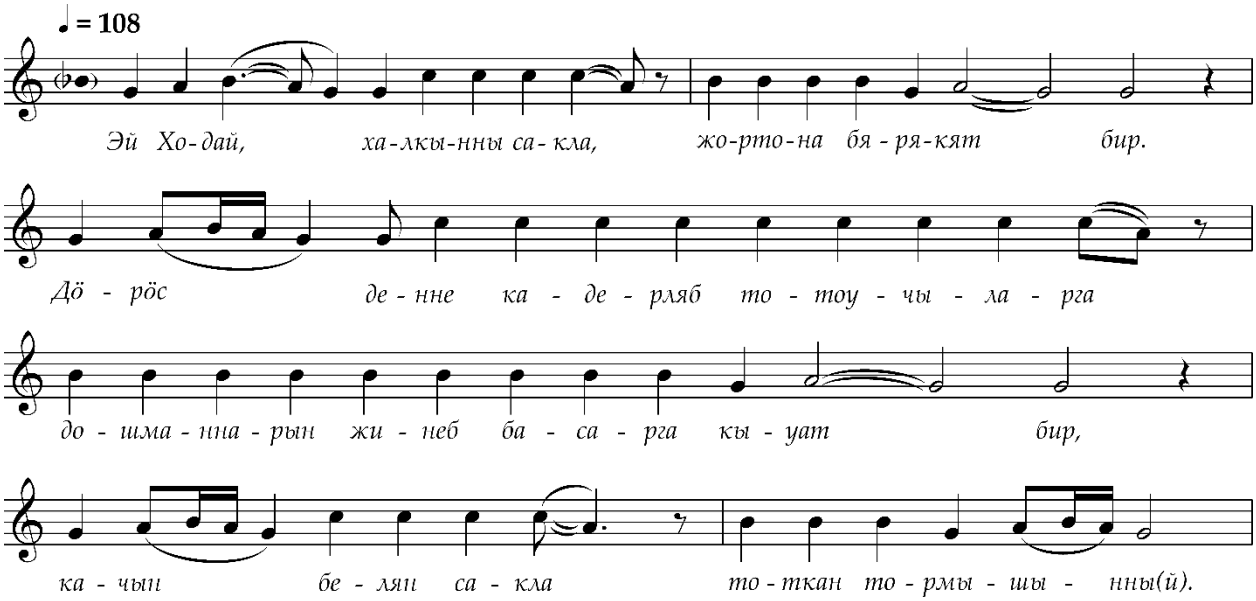
б) устный вариант РТ, Кукморский район, с. Село-Чура



Пример 52. «Эй Ходай, халкынны сакла» – Тропарь Кресту

а) письменный образец

б) устный вариант РТ, Заинский район, с. Савалеево



Пример 53. «Ходайнын исемен мактагыз» – «Хвалите имя Господне»

а) письменный образец (партия сопрано)

б) устный вариант РТ, Кукморский район, с. Село-Чура

Пример 54. «Ышанам» – «Верую»

РТ, Алексеевский район, д. Красный Баран

Пример 55. «Эй Çӳлти Аттемёр» – «Отче наш»

РТ, Черемшанский район, с. Аккиреево

Пример 56. «Эй, минем жаным, Ходайны данна» – «Благослови, душе моя, Господа» (102 пс.)

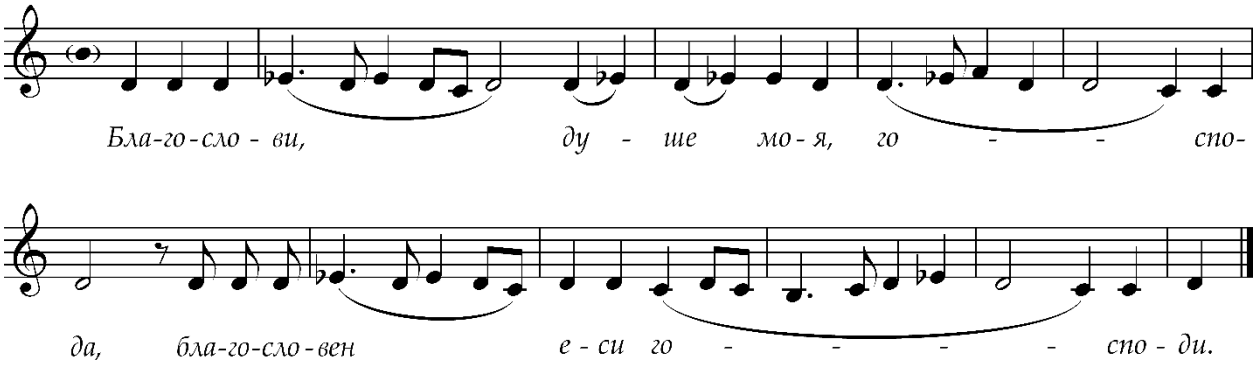
а) письменный образец

б) устный вариант РТ, Нижнекамский район, с. Большие Аты

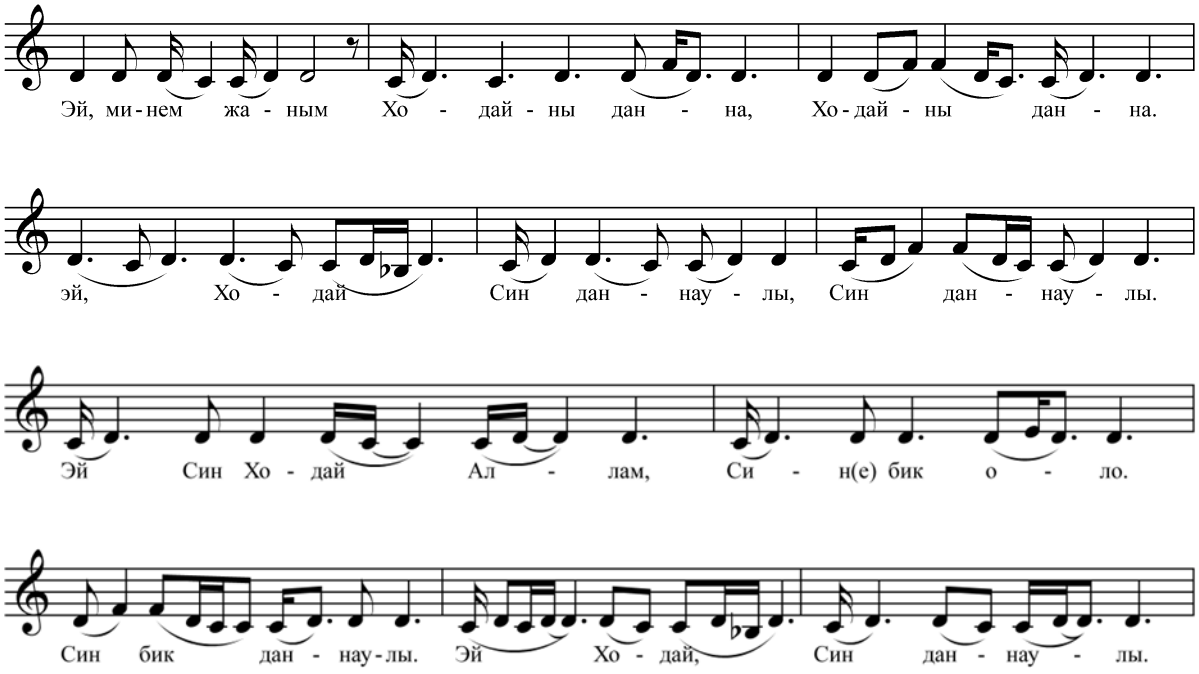
Пример 57. «Эй, минем жаным, Ходайны данна» –

«Благослови, душе моя, Господа» (103 пс.)

а) письменный образец с церковнославянским текстом

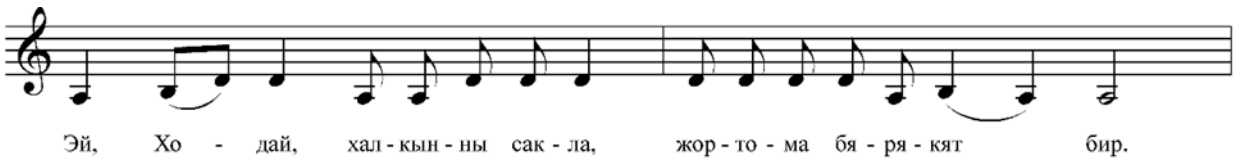


б) устный вариант РТ, Кукморский район, с. Село-Чура



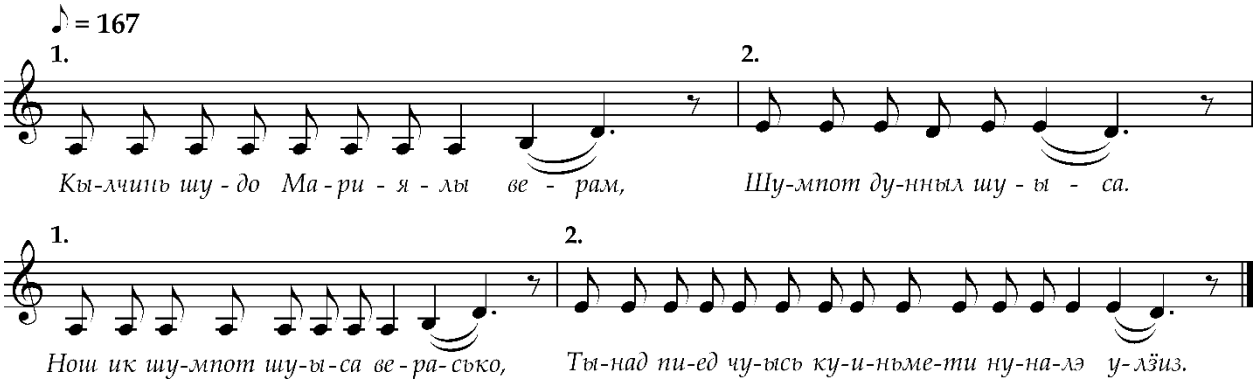
Пример 58. «Эй Ходай халкынны сакла» – Тропарь Кресту

РТ, Тюлячинский район, с. Субаш



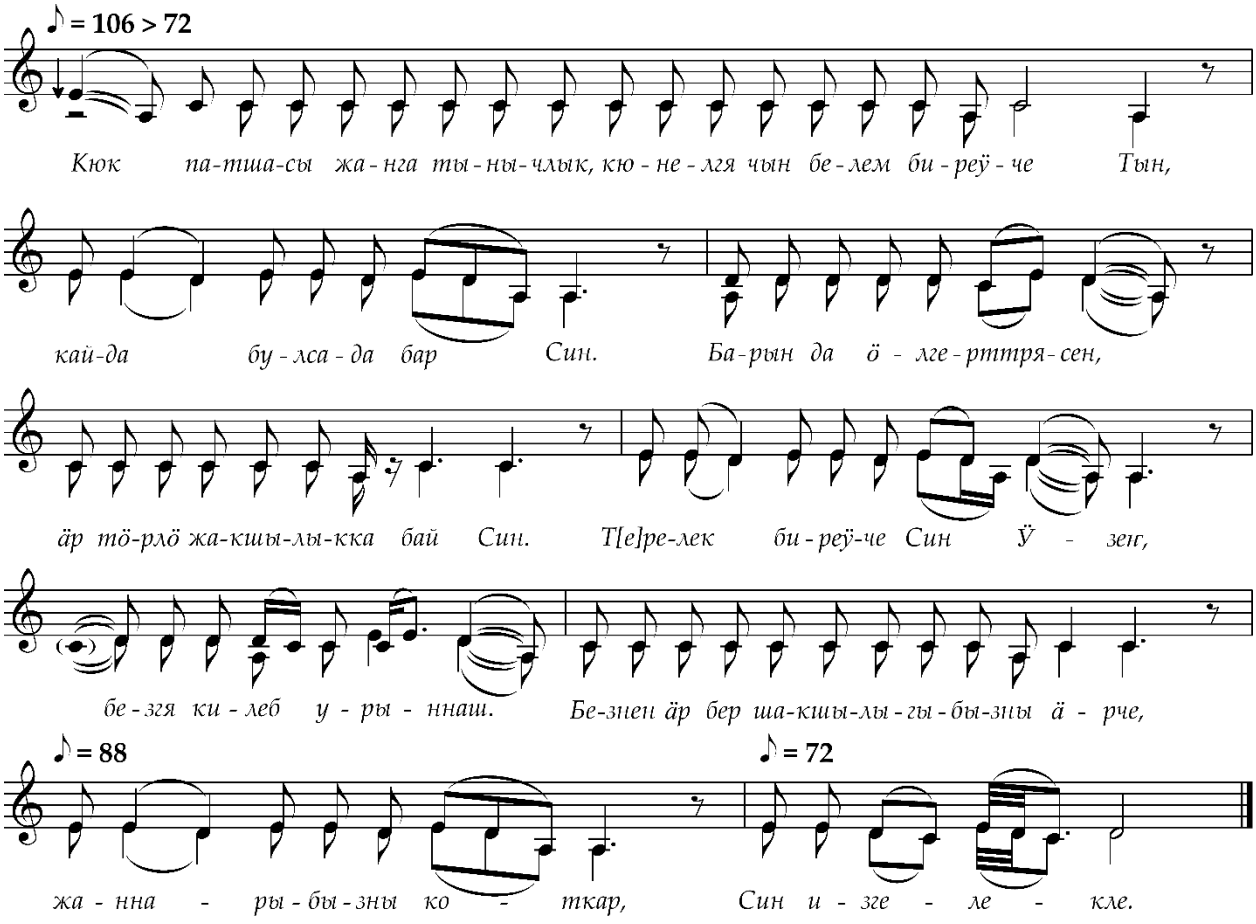
Пример 59. «Кылчинь шудо Мариялы верам» – «Ангел вопияши»

РТ, Кукморский район, с. Нырья



Пример 60. «Кюк патшасы» – «Царю Небесный»

РТ, Заинский район, с. Савалеево



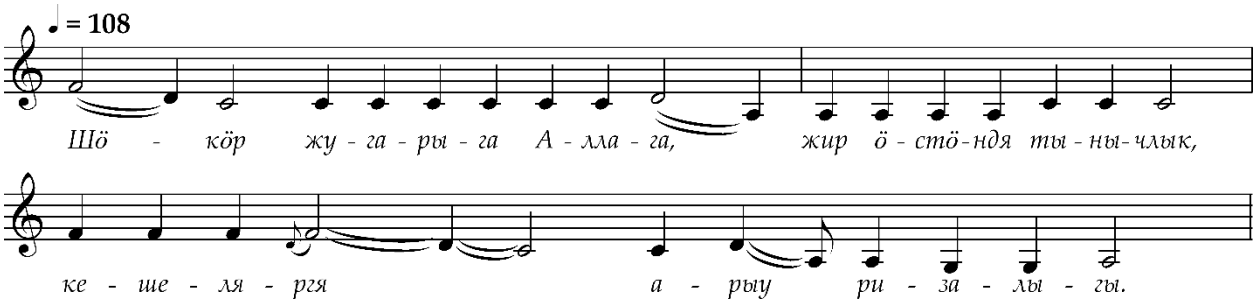
Пример 61. «Эй, минем жаным, Ходайны данна» –

«Благослови душе моя, Господа»

РТ, г. Казань

Пример 62. «Шөкөр жугарыга Аллага» – «Слава в вышних Богу»

РТ, Кукморский район, с. Село-Чура

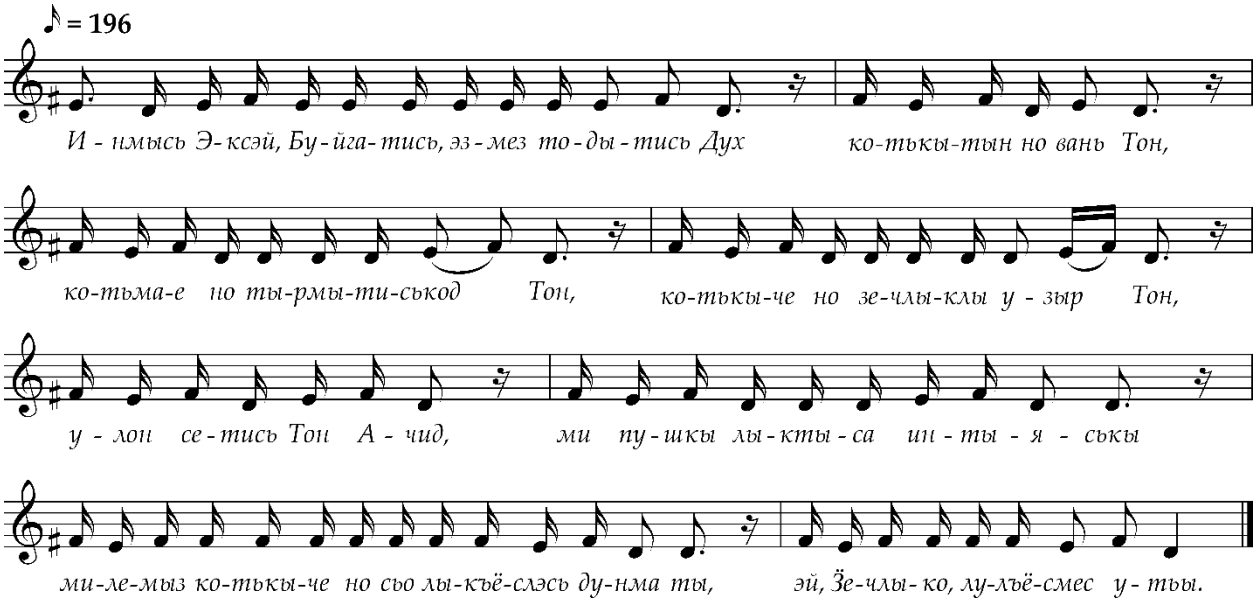


Пример 63. «Кымшы антифон» – «Первый антифон»

РМЭ, Горномарийский район, с. Пайгусово

Пример 64. «Инмысь Эксэй, Буйгатись» – «Царю Небесный»

РТ, Кукморский район, с. Нырья

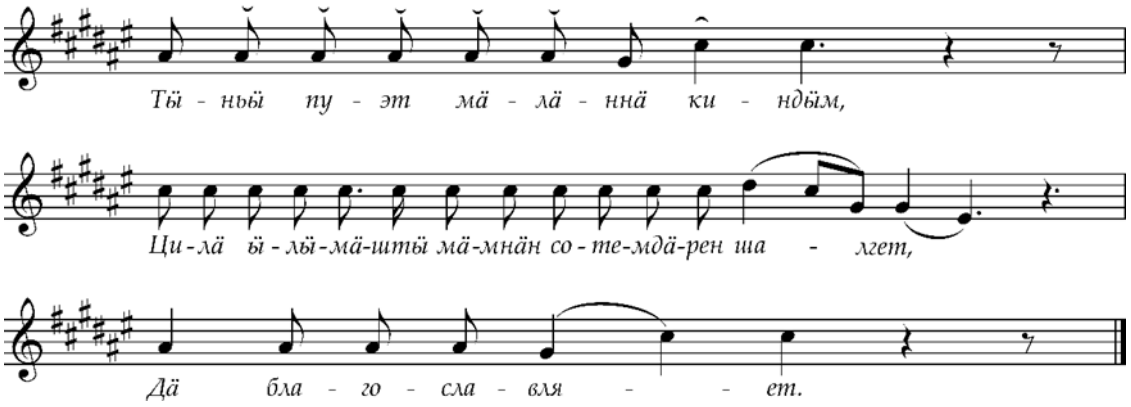


Пример 65. «Эй Çӳлти Аттемёр» – «Отче наш»

РТ, Черемшанский район, с. Старое Ильмово

Пример 66. «Отче наш»

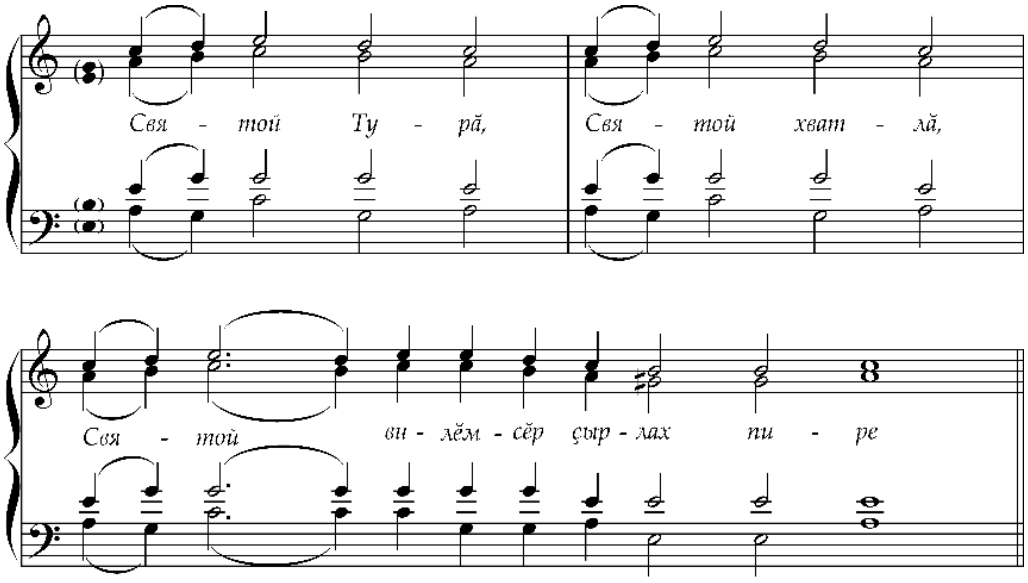
РМЭ, Горномарийский район, с. Кулаково



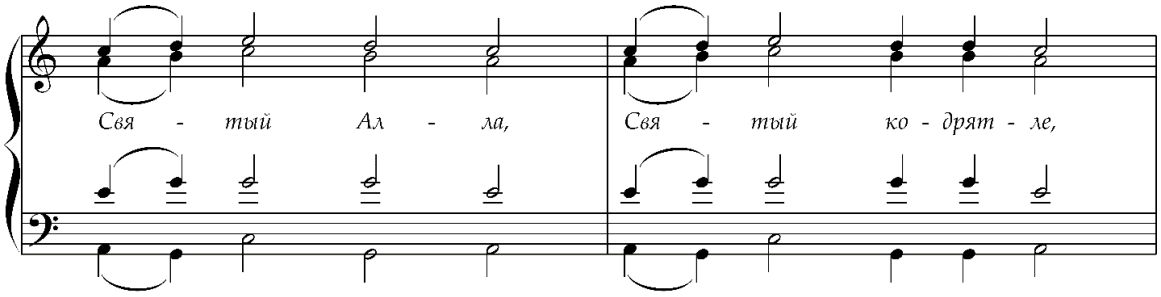
Пример 67. «Трисвятое» («погребальное»)

а) опекаловский распев

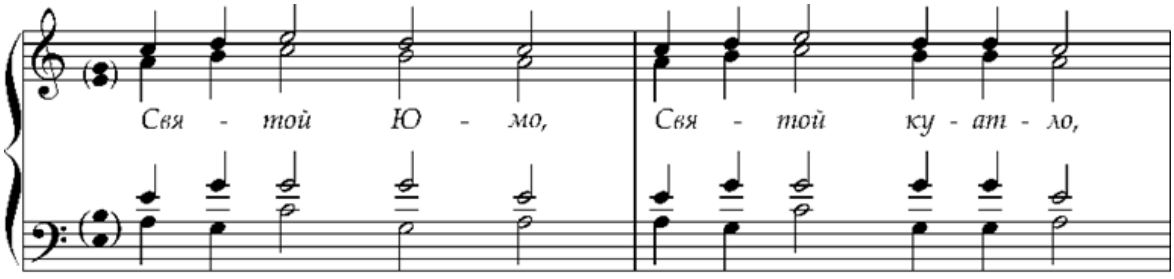
б) с текстом на чувашском языке

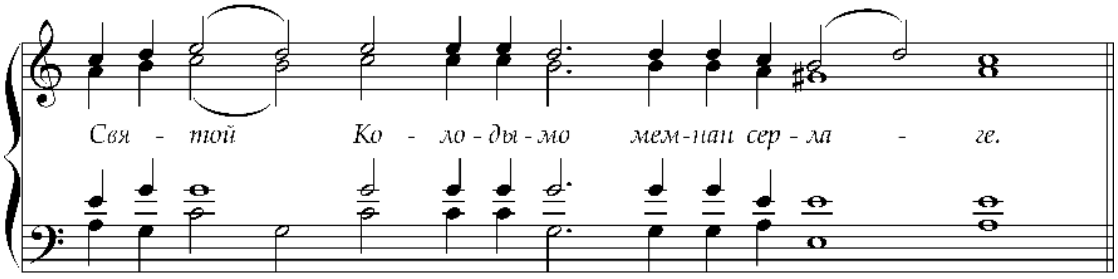


в) с текстом на татарском языке

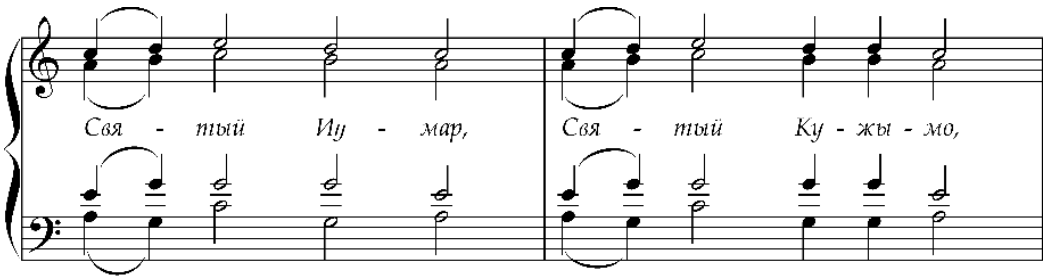


г) с текстом на марийском языке

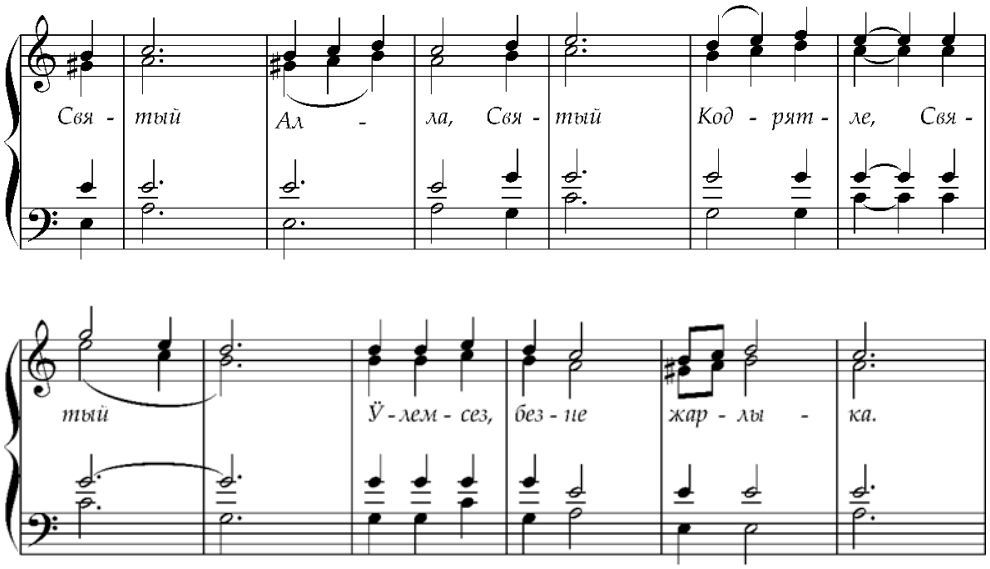




д) с текстом на удмуртском языке



Пример 68. «Трисвятое» (феофановское»)

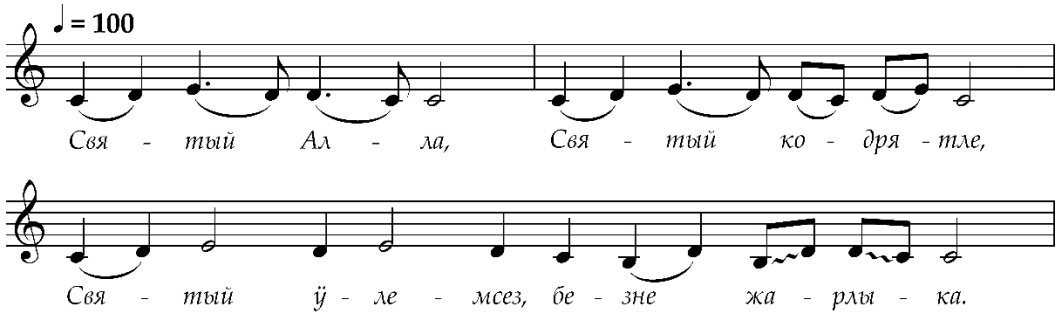


Пример 69. «Святой Алла» – «Трисвятое»

РТ, Кабицкий район, с. Молькеево

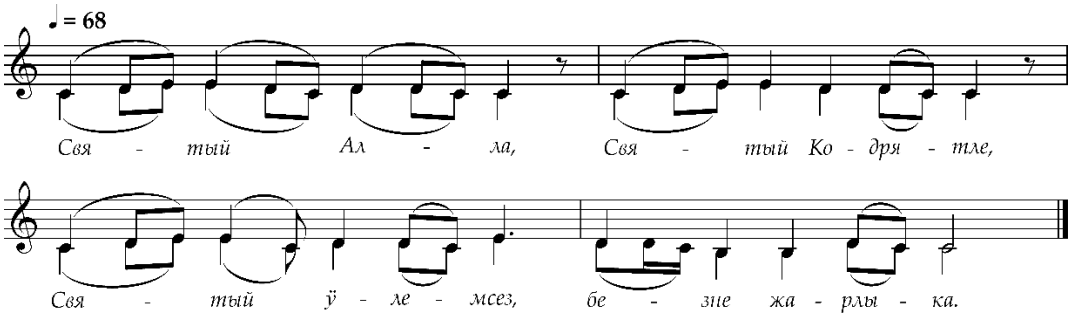
Пример 70. «Святый Алла» – «Трисвятое»

РТ, Чистопольский район, с. Бахта



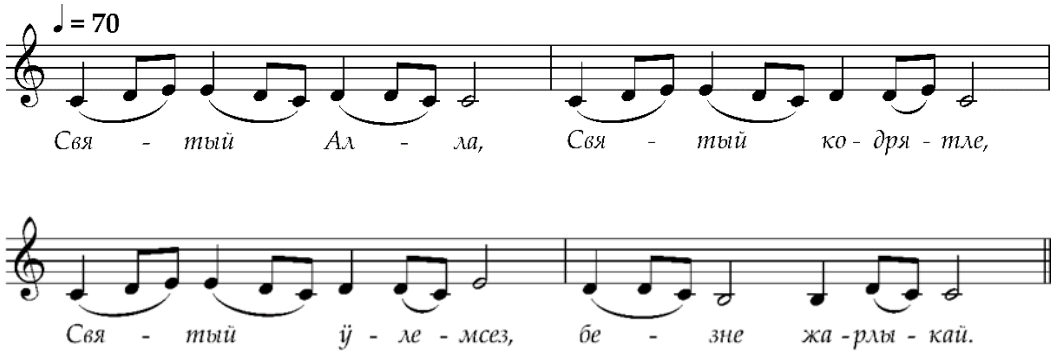
Пример 71. «Святый Алла» –«Трисвятое»

РТ, Тюлячинский район, с. Субаш



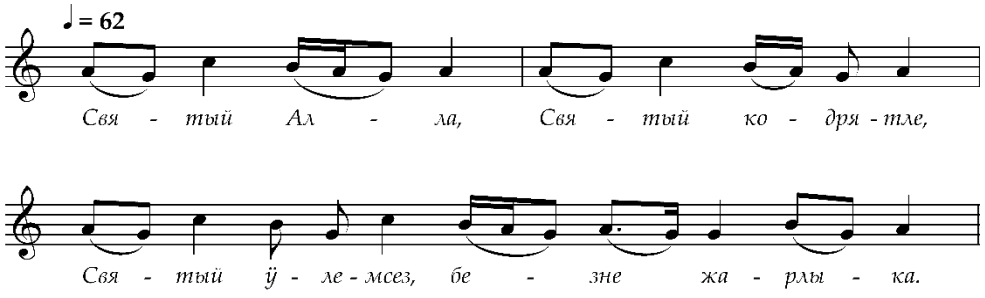
Пример 72. «Святый Алла» – «Трисвятое»

РТ, Тюлячинский район, пос. Петровский



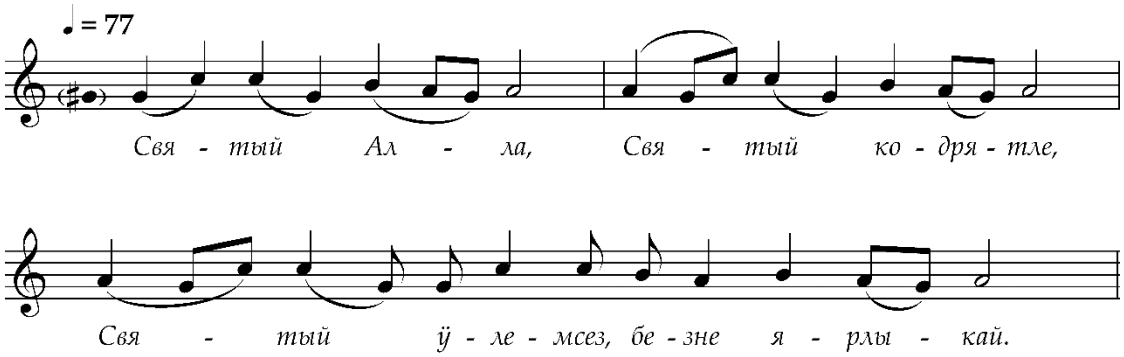
Пример 73. «Святый Алла» – «Трисвятое»

РТ, Тюлячинский район, д. Тямти



Пример 74. «Святый Алла» – «Трисвятое»

РТ, Заинский район, д. Алексеевка



Пример 75. «Святый Алла» – «Трисвятое»

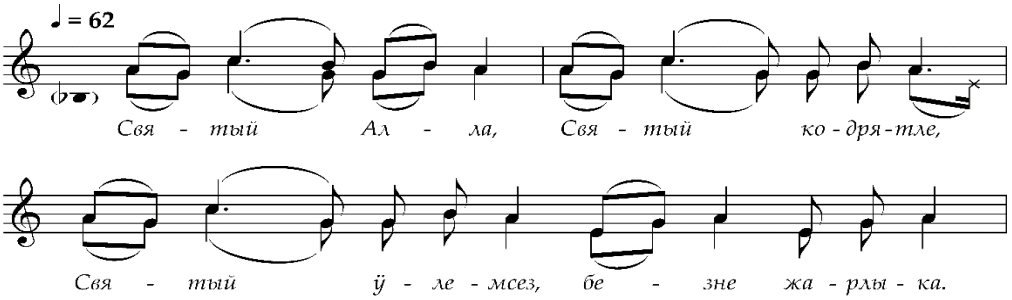
РТ, Сармановский район, с. Ляки

Пример 76. «Святый Алла» – «Трисвятое»

РТ, Заинский район, д. Савалеево

Пример 77. «Святый Алла» – «Трисвятое»

РТ, Пестречинский район, д. Кибячи

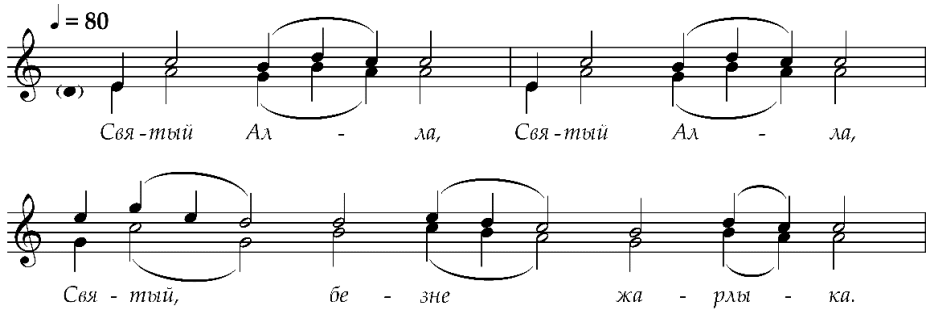


Пример 78. «Святый Алла» – «Трисвятое»

РТ, Муслюмовский район, с. Новые Усы

Пример 79. «Святый Алла» – «Трисвятое»

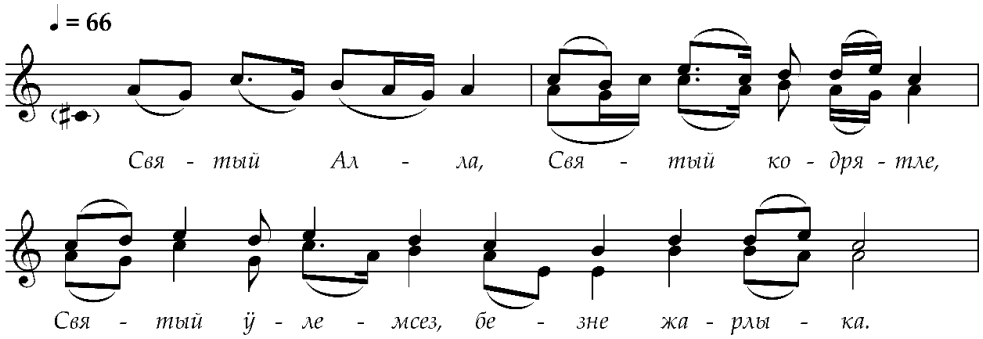
РТ, Алексеевский район, с. Лебедино



[651] Церковнославянское слово «Безсмертный» в устной певческой практике повсеместно заменяется на его русский вариант – «Бессмерный».

Пример 80. «Святый Алла» – «Трисвятое»

РТ, Менделеевский район, с. Старое Гришкино

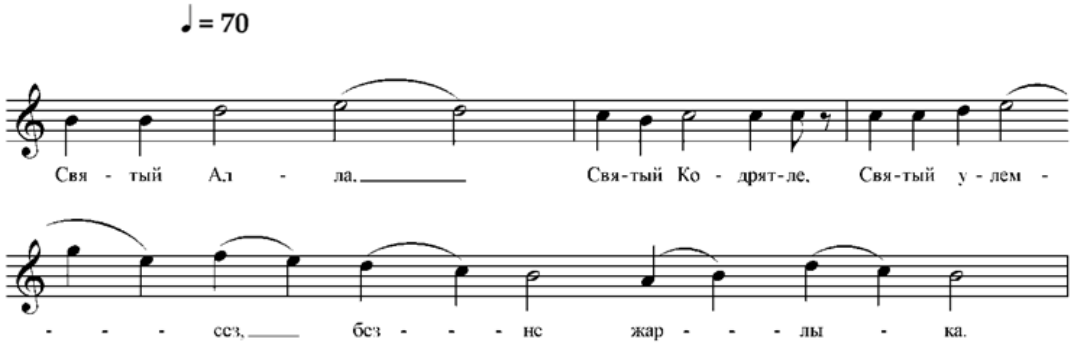


Пример 81. «Святый Боже» – «Святый Алла»

РТ, Кайбицкий район, с. Хозесаново

а)

б)



Пример 82. «Святей Алла» – «Трисвятое»

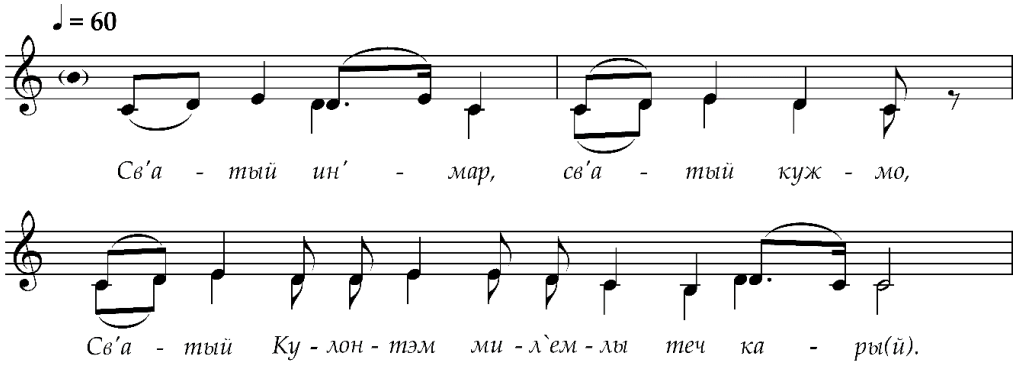
РТ, г. Нижнекамск

Пример 83. «Святый инмар» – «Трисвятое»

РТ, Кукморский район, д. Старая Юмья

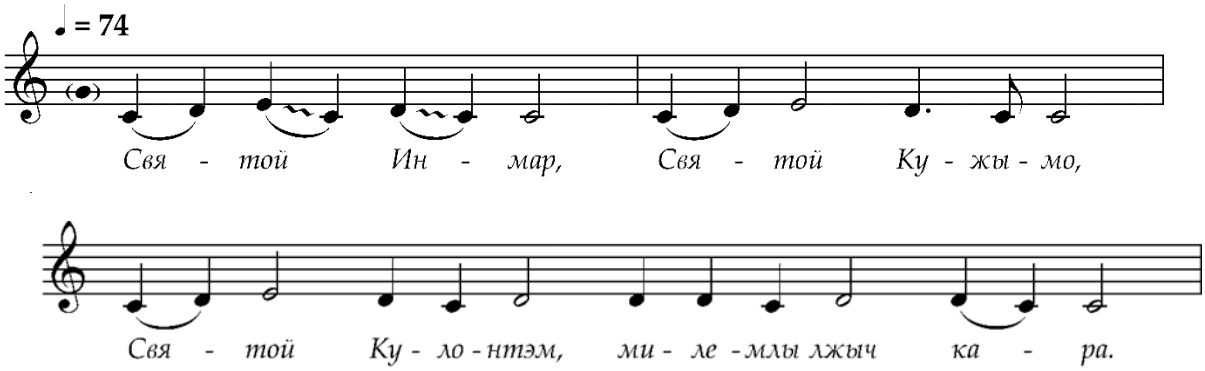
Пример 84. «Трисвятое»

РТ, Балтасинский район, д. Сизнер



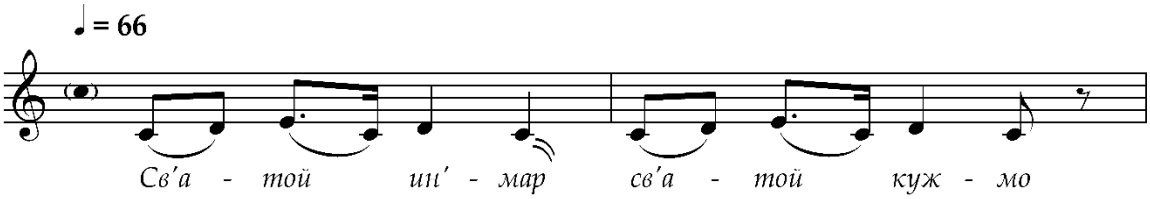
Пример 85. «Трисвятое»

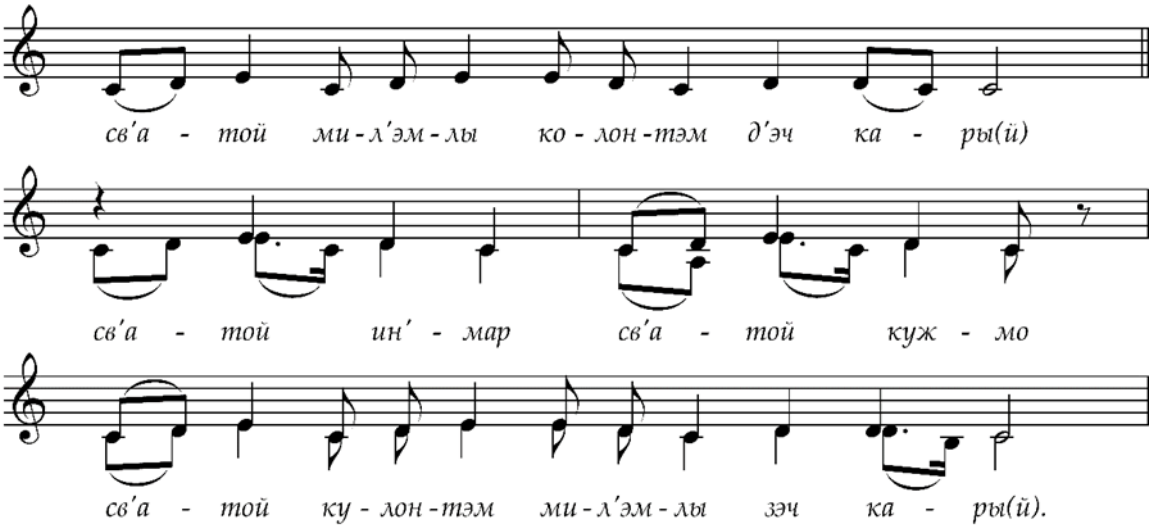
РТ, Кукморский район, д. Верхний Кузьмесь



Пример 86. «Трисвятое»

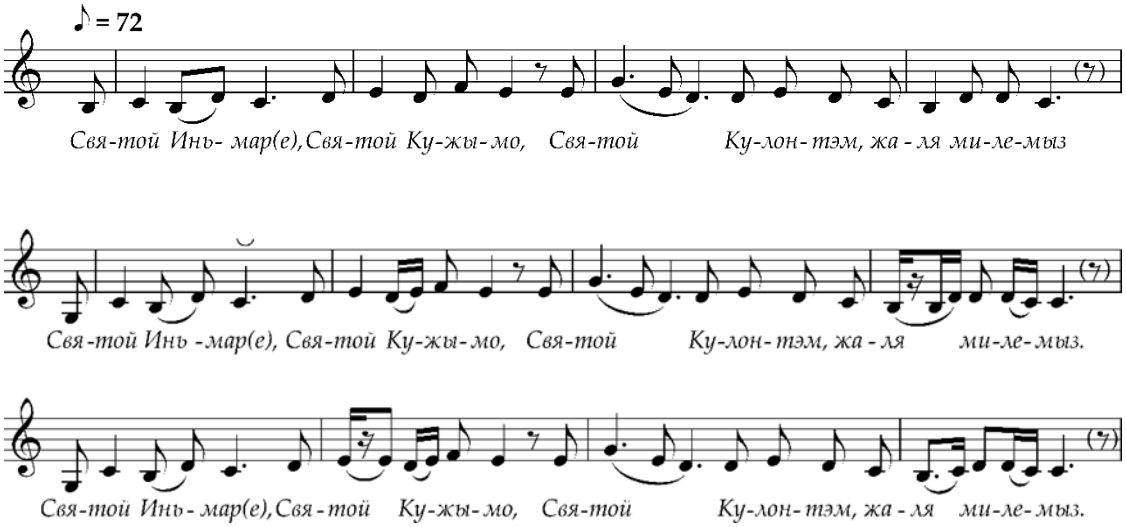
РМЭ, Мари-Турекский район, с. Пахомово





Пример 87. «Трисвятое»

УР, Малопургинский район, д. Валион



Пример 88. «Святой Юмо» – «Трисвятое»

РМЭ, Моркинский район, д. Чодраял

Пример 89. «Святый Боже»

РМЭ, Волжский район, с. Сотнур

Пример 90. «Святый Боже»

РМЭ, Звениговский район, д. Кокшамары

Пример 91. «Святый Боже»

РМЭ, Моркинский район, д. Мари-Кужеры

Пример 92. «Святый Боже»

РМЭ, Волжский район, с. Новые Параты

Пример 93. «Святый Боже»

РМЭ, Волжский район, д. Новый Карамас

а)

б)

Пример 94. «Святый Боже»

РМЭ, Горномарийский район, д. Кулаково

Пример 95. «Святой Турă» – «Святый Боже»

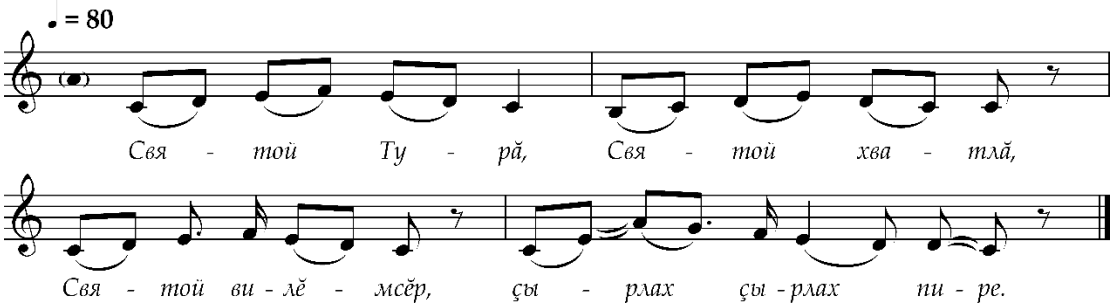
РТ, Черемшанский район, с. Аккиреево

Пример 96. «Святой Турă» – «Святый Боже»

ЧР, Чебоксарский МО, д. Коснары

Пример 97. «Святой Турă» – «Святый Боже»

ЧР, Чебоксарский МО, д. Лебедеры



Пример 98. Духовный стих «Святой Турă»

РМЭ, Яльчикский район, с. Лащ-Таябы

Святой Турă, Святой Хăватлă,
Святой Вилĕмсĕр çырлах пире! – 3 раза
Çути ăшă хĕвел
Маншăн пăхас çук
Пĕр килсессĕн вилĕм
Эп тек юлас çук.
Чĕрем тапми пулчĕ
Ӳтĕм сивĕнче
Пурнас кунăм тулчĕ
Чунăм илĕнчĕ.
Святой Турă, Святой Хăватлă,
Святой Вилĕмсĕр çырлах пире! – 3 раза

Пур çитменлĕх çитрĕ
Хуйхăмсем пĕтрĕç
Манăн çи-пуçăм хитре
Тупăкăм хĕсмĕç.
Юратнă тăвансем
Пахиллем ĕнтĕ
Пур хатĕрсем çитрĕç
Каятăп ĕлтĕ.
Святой Турă, Святой Хăватлă,
Святой Вилĕмсĕр çырлах пире! – 3 раза

Ку тĕнгери пурнăç
Хăнара кăна
Эп киле каятăп
Ăсатăр мана.
Пехил тăвансем
Пехил çут тĕнче
Эпир тек курас Çук
Каçарăр мана.
Святой Турă, Святой Хăватлă,
Святой Вилĕмсĕр çырлах пире! – 3 раза

Юлашка сукмакпа
Сумласа утăр
Тăван урамĕнчен
Çеклесе тухăр.
Святой Турă, Святой Хăватлă,
Святой Вилĕмсĕр çырлах пире! – 3 раза

Маншăн пит ан йĕрĕр
Хыпса ан çунăр
Маншăн Турра кĕл тăвăр
Канлĕх пар тейĕр.
Святой Турă, Святой Хăватлă,
Святой Вилĕмсĕр çырлах пире! – 3 раза

Юрлăр ĕмĕрлĕх
Турă юррине
Емĕрлĕхе каятăп
Махар тăприне.
Святой Турă, Святой Хăватлă,
Святой Вилĕмсĕр çырлах пире! – 3 раза

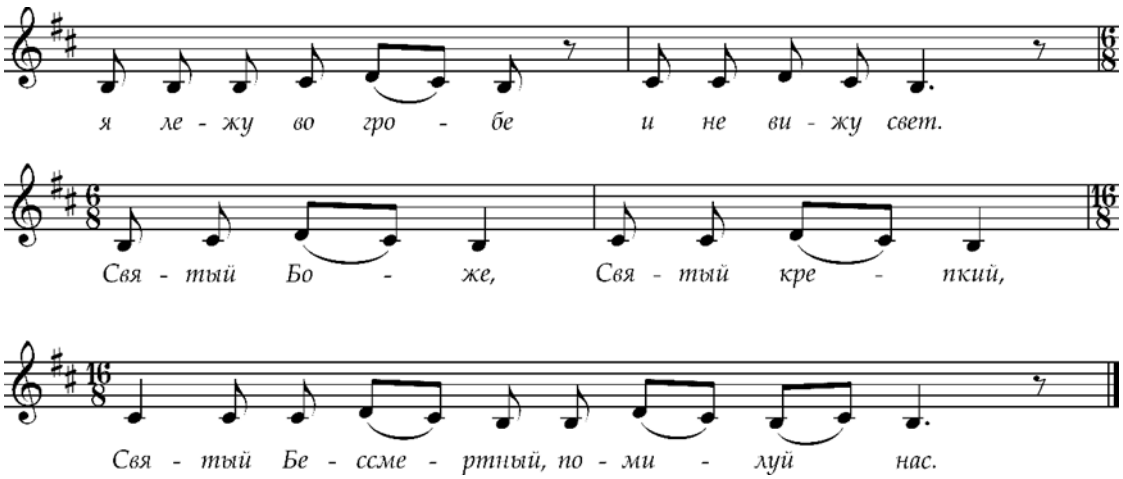
Манăн тупăк çине
Тăпрана витер
Манăн тăпрам çине
Асăмма килĕр.
Святой Турă, Святой Хăватлă,
Святой Вилĕмсĕр çырлах пире! – 3 раза

Иртнĕ чухне кĕрĕр
Мон тăпра çине
Эпĕ ĕнтĕ килте
Эсир хăнара.
Святой Турă, Святой Хăватлă,
Святой Вилĕмсĕр çырлах пире! – 3 раза

Юратнă таванăм
Канлĕ вырт ĕнтĕ
Эсĕ тек килес çук
Эпир пырапăр.
Святой Турă, Святой Хăватлă,
Святой Вилĕмсĕр çырлах пире! – 3 раза

Пример 99. Духовный стих «На всех солнце светит»

РТ, г. Лениногорск



На всех солнце светит, на меня уж нет,
Я лежу во гробе и не вижу свет.
Святый Боже, Святый Крепкий,
Святый Бессмертный, помилуй нас.

И не давит крышка, не теснит доска.
Скорби все умолки, отошла тоска.
Святый Боже, Святый Крепкий,
Святый Бессмертный, помилуй нас.

Я уснул на веки непробудным сном,
И сердце не бьется и не слишит сон.
Святый Боже, Святый Крепкий,
Святый Бессмертный, помилуй нас.

И глаза закрылись, и прощальный свет,
И одна дорога – идти на ответ.
Святый Боже, Святый Крепкий,
Святый Бессмертный, помилуй нас.

Прощайте, родные, прощайте, друзья,
Яма мне готова, мать – сыра земля.
Святый Боже, Святый Крепкий,
Святый Бессмертный, помилуй нас.

Мне врата могилы в уютной тишине,
Не плачьте, родные, так трудно мне.
Святый Боже, Святый Крепкий,
Святый Бессмертный, помилуй нас.

Из сырой могилы вырыт мне уют,
И последним часом «Вечность» пропоют…
Святый Боже, Святый Крепкий,
Святый Бессмертный, помилуй нас.

Заходи, прохожий, посети мой прах,
Я уже ведь дома, а ты еще в гостях.
Святый Боже, Святый Крепкий,
Святый Бессмертный, помилуй нас.

Спишь ты, наш любимый, непробудным сном,
Ты к нам не вернешься, а мы к тебе придем.
Святый Боже, Святый Крепкий,
Святый Бессмертный, помилуй нас.

Пример 100. Духовный стих «На всех солнце светит» («Прошальная»)

РМЭ, Горномарийский район, д. Ключево

Припев на «Святый Боже»:

На всех солнце светит, но меня уже нет,
Я лежу во гробе и не вижу свет.
Святый Боже, Святый Крепкий,
Святый Бессмертный, помилуй нас.

Крыша уж не давит, не теснит доска,
Скорби все умолкли отошла тоска.
Святый Боже, Святый Крепкий,
Святый Бессмертный, помилуй нас.

Уснул я на веки непробудным сном,
Сердце уже не бьется, и не слышу звон.
Святый Боже, Святый Крепкий,
Святый Бессмертный, помилуй нас.

Глаза закрылись, прощай вольный свет,
Дана мне дорога, идти на тот свет.
Святый Боже, Святый Крепкий,
Святый Бессмертный, помилуй нас.

Не плачьте родные и все мои друзья,
Будет мне могилка, мать сырая земля.
Святый Боже, Святый Крепкий,
Святый Бессмертный, помилуй нас.

Сырой и глубокий вырыт мне приют,
Пред последним часом, память вечную поют.
Святый Боже, Святый Крепкий,
Святый Бессмертный, помилуй нас.

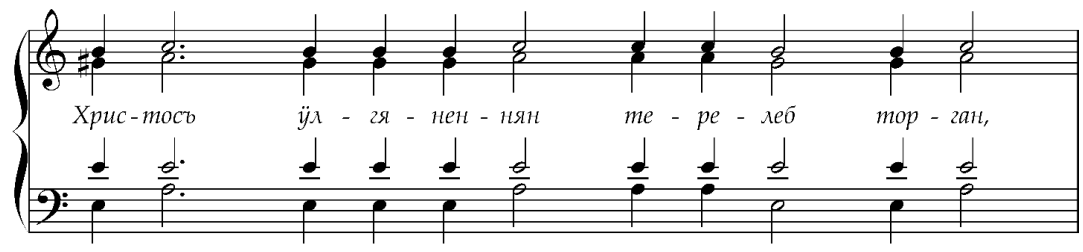
Не ходи прохожий, не топчи мой прах,
Я теперь уж дома, а вы еще в гостях.
Святый Боже, Святый Крепкий,
Святый Бессмертный, помилуй нас.

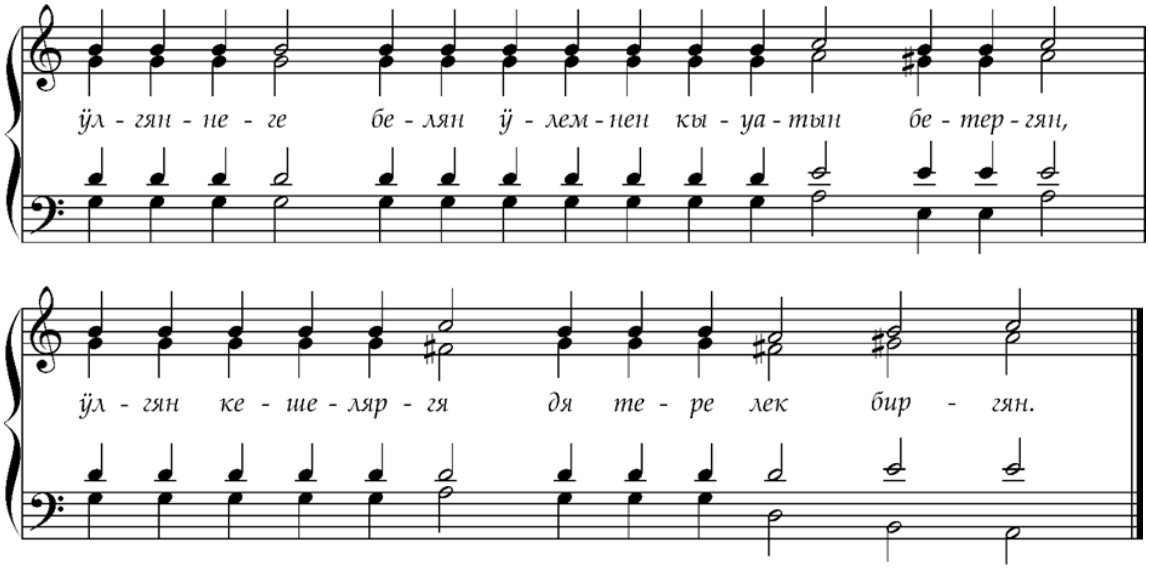
Спи ты, наш любимый, спи крепким сном,
К нам ты не вернешься, а мы к тебе придем.
Святый Боже, Святый Крепкий,
Святый Бессмертный, помилуй нас.

Пример 101. «Тропарь Пасхи» (письменные образцы)

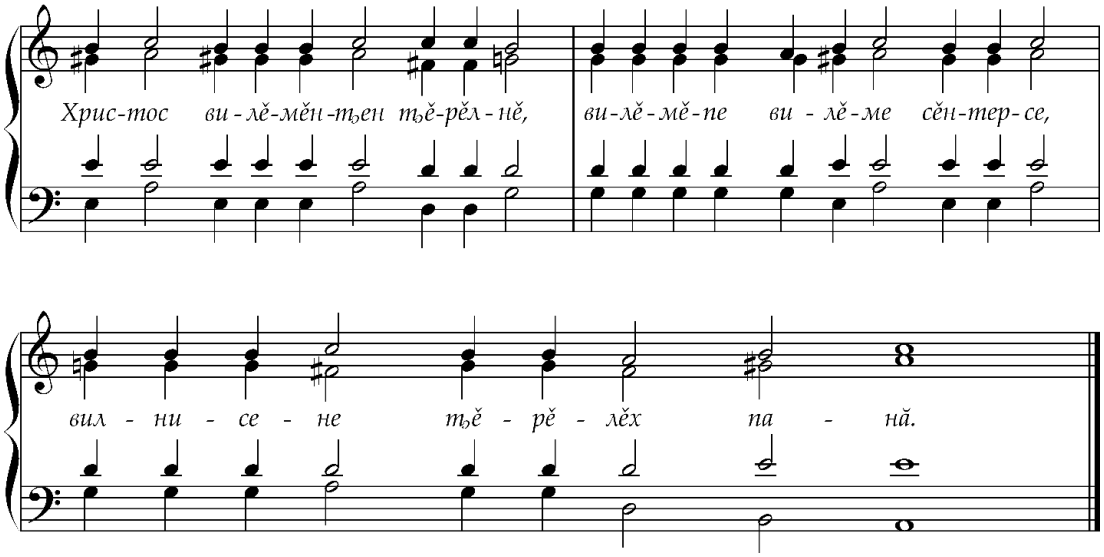
а) с церковнославянским текстом

б) с текстом на татарском языке



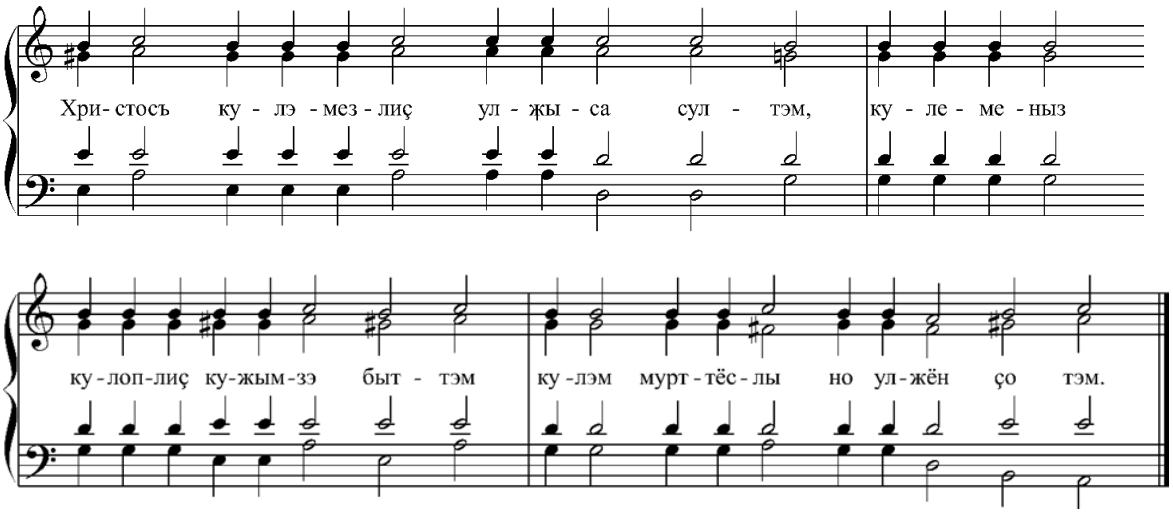


в) с текстом на чувашском языке



г) с текстом на марийским языке

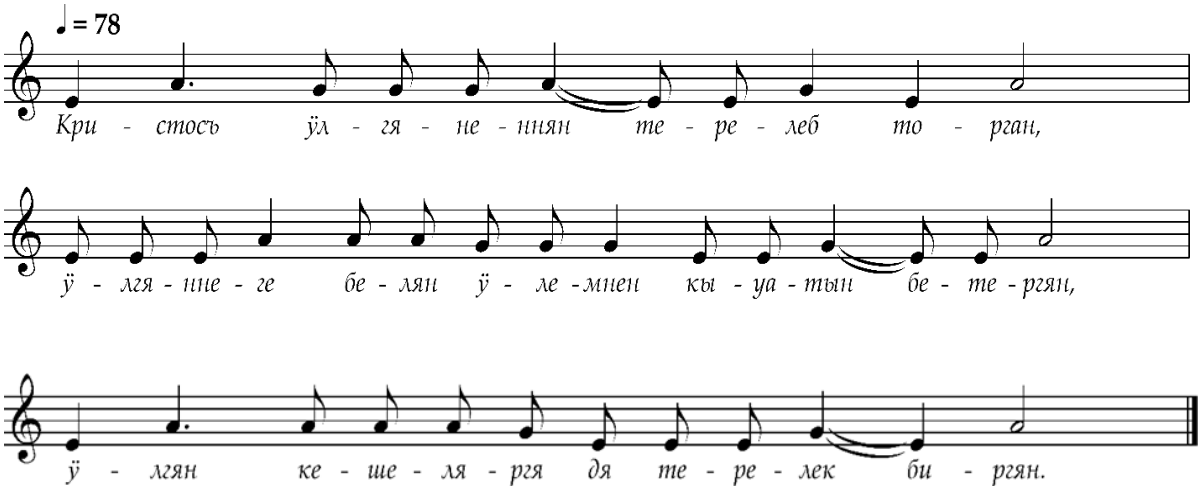
д) с текстом на удмуртском языке



Пример 102. «Кристосъ ӱлгяненнян терелеб торган» –

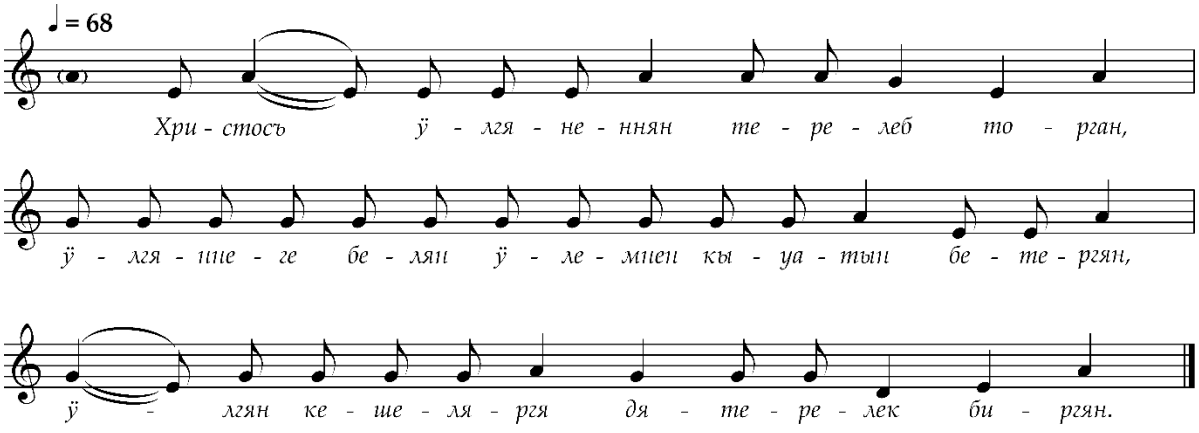
«Христос воскресе»

РТ, Муслюмовский район, с. Новые Усы



Пример 103. «Христосъ ӳлгяненнян терелеб торган» – «Христос воскресе»

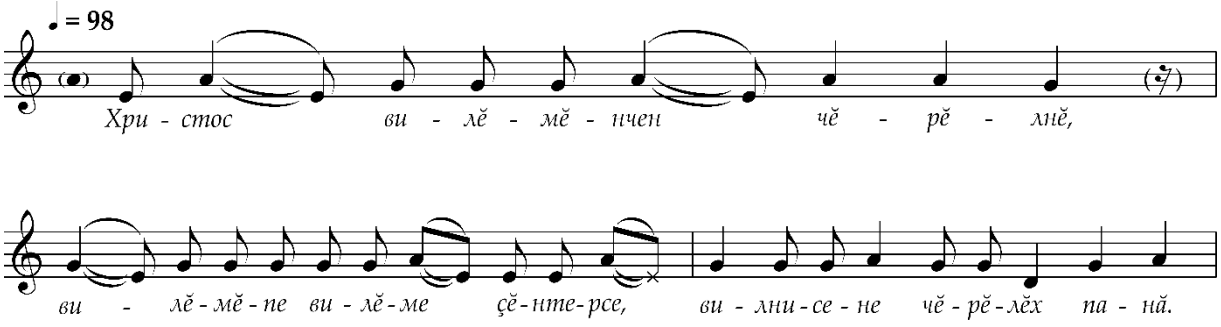
РТ, Тюлячинский район, с. Субаш



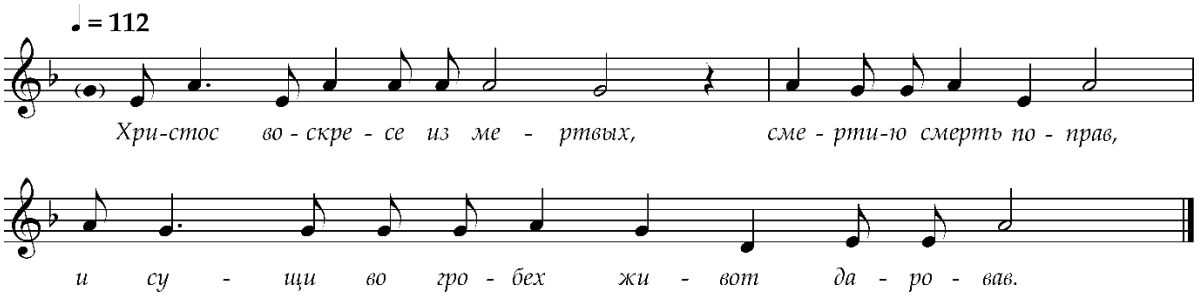
Пример 104. «Христос вилёмёнчен чёрёлнё» – «Христос воскресе»

РТ, Черемшанский район с. Аккиреево

а) на чувашском языке

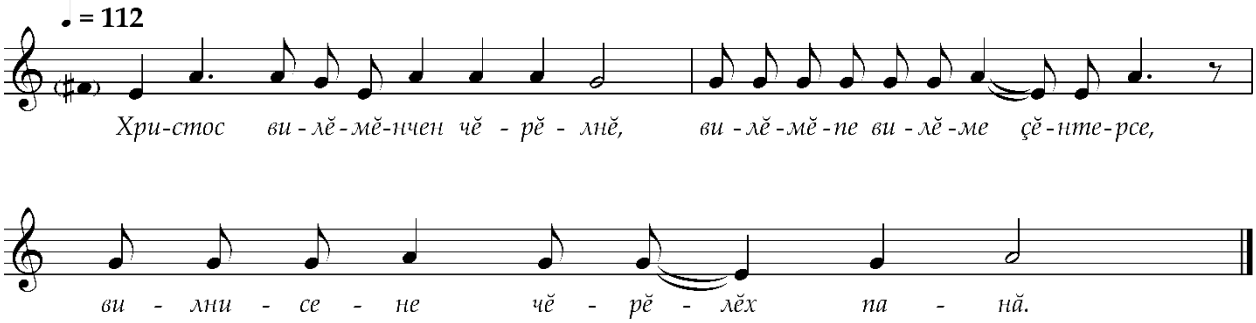


б) на церковнославянском языке



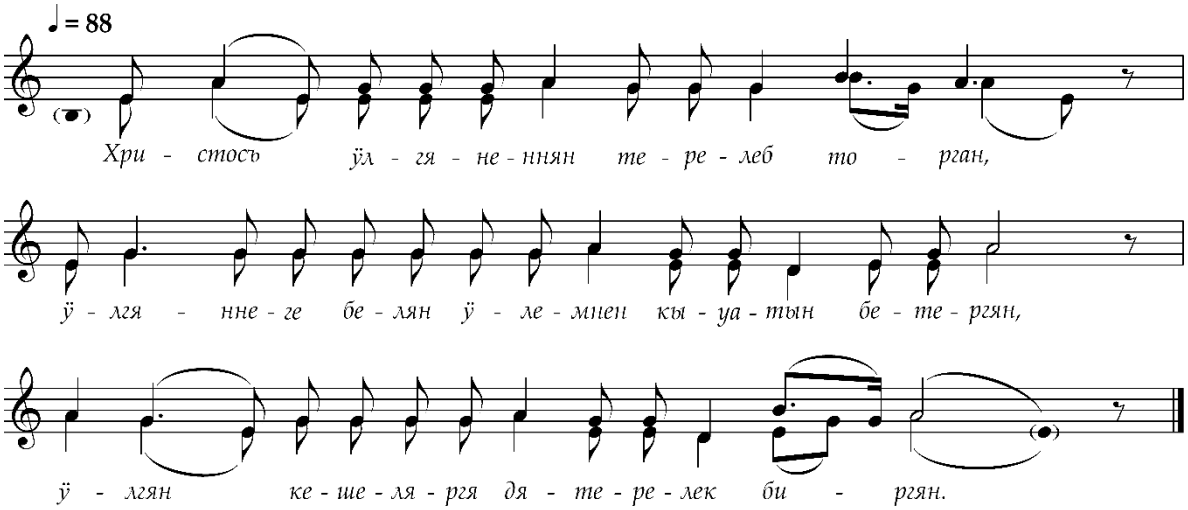
Пример 105. «Христос вилӗмӗнчен чӗрӗлнӗ» – «Христос воскресе»

ЧР, Чебоксарский район, д. Коснары



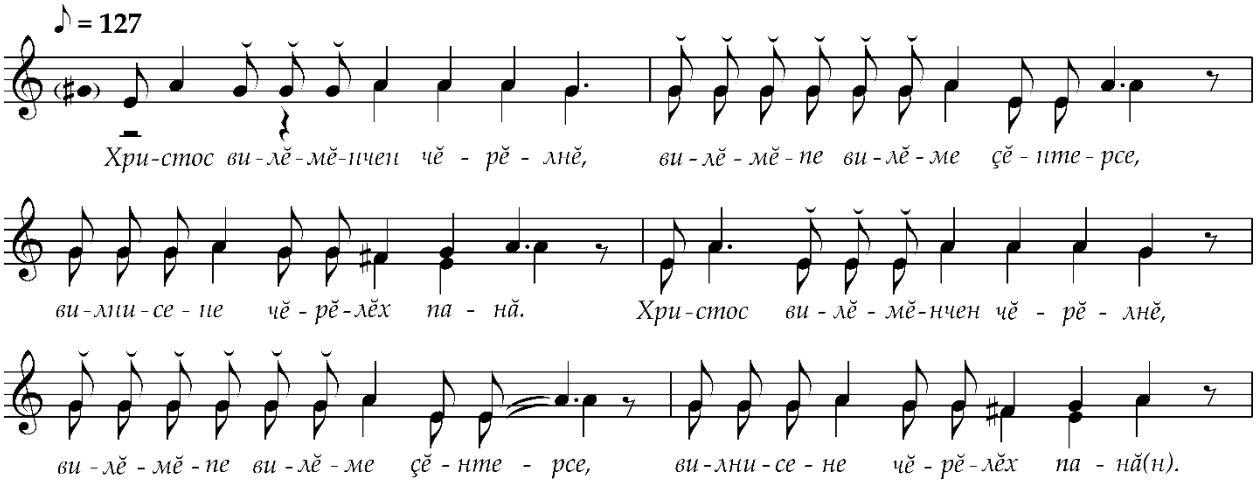
Пример 106. «Христосъ ӳлгяненнян терелеб торган» – «Христос воскресе»

РТ, Заинский район, д. Алексеевка



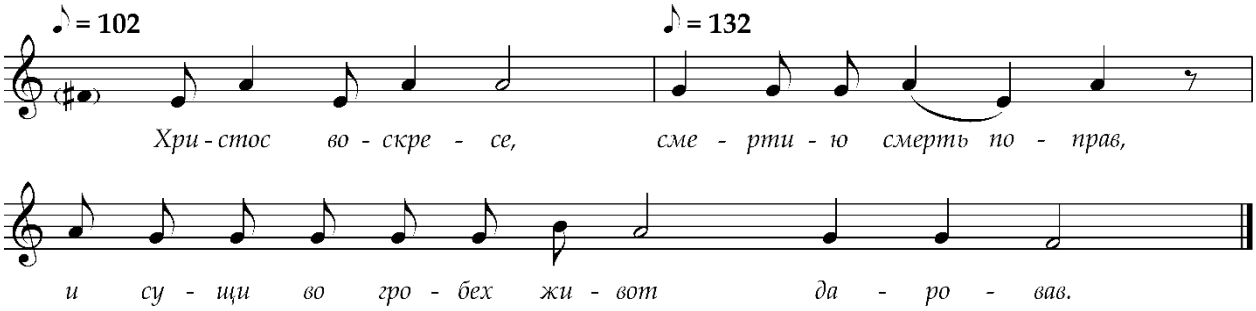
Пример 107. «Христос вилӗмӗнчен чӗрӗлнӗ» – «Христос воскресе»

ЧР, Чебоксарский МО, д. Лебедеры



Пример 108. «Христос воскресе»

РТ, Чистопольский район, с. Кондрата



Пример 109. «Христос воскресе»

РМЭ, Волжский район, д. Бизюргуб

Пример 110. «Христос воскресе»

РМЭ, Звениговский район, д. Кокшамары

Пример 111. «Христос воскресе»

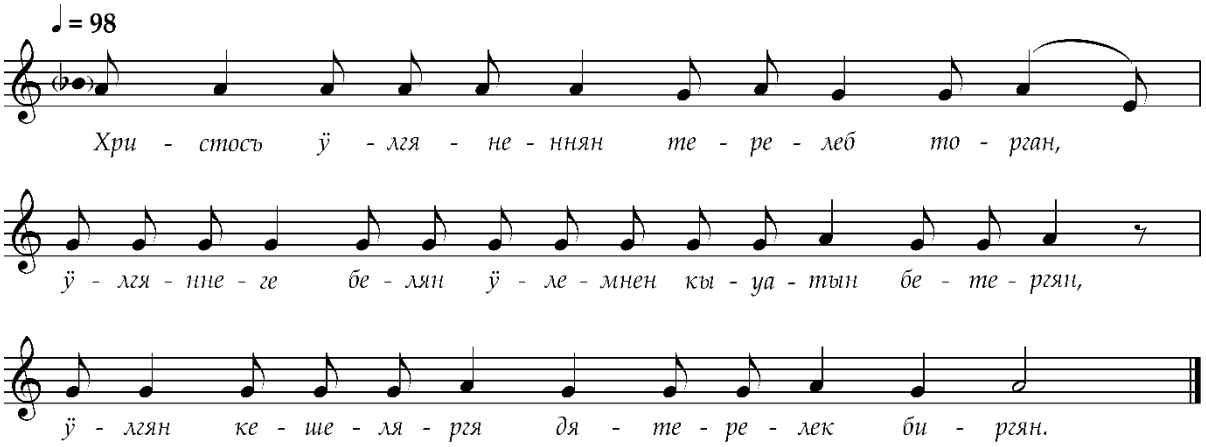
РМЭ, Волжский район, с. Параты

Пример 112. «Христос воскресе»

РМЭ, Волжский район, с. Чодраял

Пример 113. «Христосъ ӳлгяненнян терелеб торган» – «Христос воскресе»

РТ, Рыбно-Слободской район, д. Казаково-Челны



Пример 114. «Кристос воскреся»

УР, Малопургинский район, с. Бураново

Пример 115. «Христос колымекыже ылыж кынелын» – «Христос воскресе»

РМЭ, Моркинский район, с. Арино

Комментарии к нотным примерам

1а. Смоленский С. В. Курс хорового церковного пения. Ч. 2. С. 78–79.

1б. Хоровые церковные песнопения на черемисском языке. С. 56.

2а. Смоленский С. В. Курс хорового церковного пения. Ч. 2. С. 33–34.

2б. Хоровые церковные песнопения на татарском языке. С. 22–24.

3а. Смоленский С. В. Курс хорового церковного пения. Ч. 2. С. 69.

3б. Хоровые церковные песнопения на вотском языке. С. 5.

4а. Смоленский С. В. Курс хорового церковного пения. Ч. 2. С. 48.

4б. Хоровые церковные песнопения на вотском языке. С. 8.

5а. Смоленский С. В. Курс хорового церковного пения. Ч. 2. С. 183–184.

5б. Хоровые церковные песнопения на вотском языке. С. 14.

6. Хоровые церковные песнопения на татарском языке. С. 17–19.

7. Хоровые церковные песнопения на татарском языке. С. 22–23.

8. Руководство к преподаванию грамоты и русского языка по букварю, первой учебной книжке и учебнику для вотяков В. Ислентьева. С. 58.

9а–д. *ЛАА.* Записано Гумеровой А. Т. в 30 апреля 2024 от певчих прихода с. Аккиреево Черемшанского района РТ от Ивлеевой Ларисы Ильиничны 1957 г. р., Сипатровой Валентины Ивановны 1968 г. р., Еферовой Елены Федоровны 1947 г. р., Кузнецовой Александры Степановны 1934 г. р. (чуваши).

10а–з. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. 29 апреля 2024 г. от певчих прихода с. Старое Ильмово Черемшанского района РТ Шерматовой Татьяны Сергеевны, 1969 г. р., Игнатьевой Веры Николаевны, 1963 г. р., Кондрашкиной Ирины Юрьевны, 1963 г. р. (чуваши).

11а–д. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июне 2025 г. от певчей прихода г. Чебоксары ЧР (Церковь Воскресения Христова) Красновой Фаины Ивановны, 1948 г. р. (чувашка).

12а–з. *ЛАА.* Записано Гумеровой А. Т. 13 июля 2025 г. от певчих прихода с. Акулево Чебоксарского МО ЧР Федоровой Валентины Петровны 1954 г. р., Ишовой Альбины Валентиновны, 1955 г. р., Николаевой Надежды Тарасовны, 1960 г. р. (чуваши).

13а–з. *ЛАА.* Записано Гумеровой А. Т. 28 мая 2025 г. от певчих прихода с. Арино Моркинского района РМЭ Жилиной Татьяны Васильевны, 1959 г. р., Стрелковой Надежды Вячеславовны, 1962 г. р. (марийцы), Васильевой Александры Леонидовны, 1987 г. р. (русская).

14а–з. *ЛАА.* Записано Гумеровой А. Т. 21 мая 2025 г. от певчих прихода с. Помары Волжского района РМЭ Антоновой Натальи Владимировны, 1963 г. р., Петровой Татьяны Геннадиевны, 1982 г. р. (марийцы).

15а–ж. *ЛАА.* Записано Гумеровой А. Т. 23 мая 2025 г. от певчего прихода с. Сидельниково Звениговского района РМЭ Мартынова Анатолия Григорьевича, 1889 г. р. (мариец).

16а–з. *ЛАА.* Записано Гумеровой А. Т. 4 июня 2025 г. от певчих прихода с. Владимирское Горномарийского района РМЭ Захаровой Ирины Валерьяновны, 1977 г. р., Смеловой Ларисы Львовны, 1998 г. р. (марийцы).

17а–з. *ЛАА.* Записано Гумеровой А. Т. 3 июня 2025 г. от певчих прихода с. Емелево Горномарийского района РМЭ Темяковой Зинаиды Вячеславовны, 1960 г. р., Кузьминой Евлапии Ивановны, 1960 г. р. (марийцы).

18а–з. *ЛАА.* Записано Гумеровой А. Т. 3 июня 2025 г. от певчей прихода с. Пайгусово Горномарийского района РМЭ.

19а–з. *ЛАА.* Записано Гумеровой А. Т. 14 ноября 2024 г. от певчих прихода с. Нырья Кукморского района РТ Михайловой Галины Михайловны, 1961 г. р., Порфирьева Зоя Ивановна, 1973 г. р. (удмурты).

20а–з. *ЛАА.* Записано Гумеровой А. Т. 24 ноября 2025 г. от певчих кряшенского прихода г. Казани РТ (Церковь Тихвинской иконы Божией Матери) Бухенко Ирины Павловны, Павловой Валентины Павловны, Павловой Анны Павловны (кряшены).

21а. Осмогласие вятской певческой традиции. С. 57–58.

21б. Осмогласие вятской певческой традиции. С. 74.

21в. Осмогласие вятской певческой традиции. С. 85–86.

22а–з. *ЛАА.* Записано Гумеровой А. Т. в ноября 2022 г. от певчих удмуртского прихода г. Ижевска УР (Храм Петра и Павла) Филипповой Юлии Николаевны, 1952 г. р., Нуриевой Ирины Муртазовны, 1959 г. р. (удмурты).

23. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в мае 2025 г. от певчей церкви д. Чодраял Волжского района РМЭ Ивановой Лидии Петровны, 1972 г. р.(марийка).

24. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в мае 2025 г. от певчих церкви с. Новые Параты Волжского района РМЭ Юсупкиной Марины Ильиничны, 1940 г. р., Андреевой Валентины Васильевны 1963 г. р (марийцы).

25. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в мае 2025 г. от певчей церкви с. Красный Яр Звениговского района РМЭ Макаровой Елизаветы Ивановны 1949 г. р. (марийка).

26. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июле 2008 года во время богослужения в чувашско-кряшенском приходе с. Хозесаново Кайбицкого района РТ (певчие – чуваши и кряшены).

27. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в августе 2006 г. во время богослужения в кряшенском приходе с. Большие Аты Нижнекамского района РТ (певчие – кряшены).

28. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в мае 2025 г. от певчей церкви с. Сотнур Волжского района РМЭ Григорьевой Татьяны Алексеевны,1952 г. р. (марийка).

29. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в августе 2025 г. во время богослужения в церкви с. Помары Волжского района РМЭ. Певчие – Антонова Наталья Владимировна, 1963 г. р., Петрова Татьяна Геннадиевна, 1982 г. р. (марийцы).

30. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в феврале 2025 г. во время богослужения в удмуртском приходе с. Нырья Кукморского района РТ. Певчие – Порфирьева Зоя Ивановна, 1973 г. р., Михайлова Галина Михайловна 1961 г. р. (удмурты).

31. *ФЭК КГК. WS650030, 00:27:26–00:28:23*. Записано экспедиционной группой КГК (рук. – Агдеева Н. Г.) в августе 2024 г. от певчей церкви г. Лениногорска Давыдовой Юлии Павловны, 1956 г. р. (чувашка, проживает в с. Тимяшово (Ромашкино) Лениногорского района РТ). Расшифровка Гумеровой А. Т.

32. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в ноябре 2022 г. во время богослужения в удмуртском приходе г. Ижевска УР (певчие – удмурты).

33. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июне 2023 г. от певчей церкви пос. Игра Ипатьевой Матрены Федоровны, 1938 г. р. (удмуртка).

34б. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июне 2016 г. во время богослужения в кряшенском приходе с. Ляки Сармановского района РТ (певчие – кряшены).

35а. Хоровые церковные песнопения на татарском языке. С. 27.

35б. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июне 2016 г. во время богослужения в кряшенском приходе с. Ляки Сармановского района РТ (певчие – кряшены).

36б. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в сентябре 2025 г. от певчей церкви с. Помары Волжского района РМЭ Петровой Татьяны Геннадиевны, 1982 г. р. (марийка).

37а. Смоленский С. В. Курс хорового церковного пения. Ч. 2. С. 37.

37б. *ФЭК КГК. WS650030, 00:52:06–00:54:28*. Записано экспедиционной группой КГК (рук. – Н. Г. Агдеева) в августе 2023 г. от певчей церкви г. Лениногорска Давыдовой Юлии Павловны, 1956 г. р. (чувашка, проживает в с. Тимяшово (Ромашкино) Лениногорского района РТ). Расшифровка Гумеровой А. Т.

38б. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июле 2008 года во время богослужения в чувашско-кряшенском приходе с. Хозесаново Кайбицкого района РТ (певчие – чуваши и кряшены).

39. Хоровые церковные песнопения на татарском языке. С. 34.

40. *ФЭК КГК. 507. В–4.* Записано экспедиционной группой КГК (рук. – Шарафутдинов А. К.) в июне 2012 г. в с. Никифорово Мамадышского района РТ от

Ивановой Марии Ивановны, 1936 г. р. (кряшенка). Нотировка и расшифровка текста Гумеровой А. Т.

41. *ФЭК КГК. 24, А–03.* Записано в 1995 г. экспедиционной группой КГК (рук. – Макаров Г. М.) в д. Козяково-Челны Рыбно-Слободского района РТ от Щербаковой Евдокии Афанасьевна, 1906 г. р. (кряшенка). Расшифровка Гумеровой А. Т.

42. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июне 2017 г. от певчих кряшенского прихода с. Субаш Тюлячинского района РТ Кузьминой Анны Петровны, 1948 г. р., Бадьячевой Анны Петровны, 1942 г. р., Капитоновой Марии Николаевны, 1953 г. р. (кряшены).

43. *ФЭК КГК. ЦАФ 24, 712_0115, 00:34:32–00:35:23*. Записано экспедиционной группой КГК (рук. – Кузнецова А. П.) в июле 2014 г. в д. Большой Машляк Рыбно-Слободского района РТ от Еговорой Анны Никифоровны, 1935 г. р. (кряшенка). Нотировка и расшифровка текста Гумеровой А. Т.

44. *ФЭК КГК. 73, В–31.* Записано в июне 1997 г. экспедиционной группой КГК (рук. – Г. М. Макаров) в д. Алексеевка Заинского района РТ от Калиновой Анастасии Егоровны, 1925 г. р., Рыжовой Марии Сергеевны, 1924 г. р. (кряшены). Нотировка и расшифровка текста Гумеровой А. Т.

45а. Смоленский С. В. Курс хорового церковного пения. Ч. 2. С. 184.

45б. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июне 2025 г. от настоятеля церкви с. Владимирское Горномарийского района РМЭ, иерея Васюткина Алексея Вячеславовича, 1976 г. р. (горный мари).

46а. Хоровые церковные песнопения на татарском языке. С. 51.

46б. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в августе 2007 г. во время богослужения в кряшенском приходе с. Чура Кукморского района РТ (певчие – кряшены).

47а. Хоровые церковные песнопения на татарском языке. С. 65.

47б. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в августе 2007 г. во время богослужения в кряшенском приходе с. Чура Кукморского района РТ (певчие – кряшены).

48а. Смоленский С. В. Курс хорового церковного пения. Ч. 2. С. 5–6.

48б. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июле 2008 года во время богослужения в чувашско-кряшенском приходе с. Хозесаново Кайбицкого района РТ (в составе певчих – чуваши и кряшены).

49а. Хоровые церковные песнопения на татарском языке. С. 111.

49б. *ФЭК КГК. 74, В–03.* Записано экспедиционной группой КГК (рук. – Г. М. Макаров) в июне 1997 г. в с. Савалеево Заинского района РТ от Слепцовой Анны Геннадиевны, 1939 г. р. (кряшены). Нотировка и расшифровка текста Гумеровой А. Т.

50а. Хоровые церковные песнопения на татарском языке. С. 228.

50б. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июле 2008 г. от певчей кряшенского прихода с. Бахта Чистопольского района РТ Черноковой Марины Ивановны, 1938 г. р. (кряшенка).

50в. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июне 2017 г. от певчих кряшенского прихода с. Субаш Тюлячинского района РТ Кузьминой Анны Петровны, 1948 г. р., Бадьячевой Анны Петровны, 1942 г. р., Капитоновой Марии Николаевны, 1953 г. р. (кряшены).

51а. Хоровые церковные песнопения на татарском языке. С. 78–79.

51б. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в августе 2007 г. во время богослужения в кряшенском приходе с. Село-Чура Кукморского района РТ (певчие – кряшены).

52а. Хоровые церковные песнопения на татарском языке. С. 43.

52б. *ФЭК КГК. 74, В–03.* Записано экспедиционной группой КГК (рук. – Г. М. Макаров) в июне 1997 г. в с. Савалеево Заинского района РТ от Слепцовой Анны Геннадиевны, 1939 г. р. (кряшенка). Нотировка и расшифровка текста Гумеровой А. Т.

53а. Хоровые церковные песнопения на татарском языке. С. 98.

53б. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в августе 2007 г. во время богослужения в кряшенском приходе с. Село-Чура Кукморского района РТ (певчие – кряшены).

54. *ФЭК КГК. ЦАФ 6, LS_50035, 01:02:30–01:03:56*. Записано в 2013 г. экспедиционной группой КГК (рук. – Сарварова Л. И.) в с. Красный Баран Алексеевского района РТ от Васильевой Раисы Федоровны, 1936 г. р. (кряшенка). Расшифровка Гумеровой А. Т.

55. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в апреле 2024 г. от певчих чувашского прихода с. Аккиреево Черемшанского района РТ от Ивлеевой Ларисы Ильиничны 1957 г. р., Сипатровой Валентины Ивановны 1968 г. р., Еферовой Елены Федоровны 1947 г. р., Кузнецовой Александры Степановны 1934 г. р. (чуваши).

56а. Хоровые церковные песнопения на татарском языке. С. 3-4.

56б. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в августе 2006 г. во время богослужения в кряшенском приходе с. Большие Аты Нижнекамского района РТ (певчие – кряшены).

57а. Смоленский С. В. Курс хорового церковного пения. Ч. 2. С. 77.

57б. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в августе 2007 г. во время богослужения в кряшенском приходе с. Село-Чура Кукморского района РТ (певчие – кряшены).

58. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июне 2017 г. от певчих кряшенского прихода с. Субаш Тюлячинского района РТ Кузьминой Анны Петровны, 1948 г. р., Бадьячевой Анны Петровны, 1942 г. р., Капитоновой Марии Николаевны, 1953 г. р. (кряшены).

59. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в феврале 2025 г. от певчей удмуртского прихода с. Нырья Кукморского района РТ Михайловой Галины Михайловны, 1961 г. р. (удмуртка).

60. *ФЭК КГК. 74, В–01.* Записано экспедиционной группой КГК (рук. – Г. М. Макаров) в июне 1997 г. в с. Савалеево Заинского района РТ от Слепцовой Анны Геннадиевны, 1939 г. р. (кряшенка). Расшифровка Гумеровой А. Т.

61. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в сентябре 2004 г. во время богослужения в кряшенском приходе г. Казани (Тихвинская церковь, певчие – кряшены).

62. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в августе 2007 г. во время богослужения в кряшенском приходе с. Чура Кукморского района РТ (певчие – кряшены).

63. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июне 2025 г. от певчей марийского прихода с. Пайгусово Горномарийского района РМЭ Седовой Зинаиды Ивановны, 1935 г. р. (марийка).

64. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в феврале 2025 г. от прихожанки удмуртского прихода с. Нырья Кукморского района РТ Пирюковой Зои Ефимовны, 1930 г. р. (живет в д. Старая Кня-Юмья Кукморского района) (удмуртка).

65. *ЛАА*. Записано А.Т. в апреле 2025 г. в с. Старое Ильмово Черемшанского района РТ от Шерматовой Татьяны Сергеевны, 1969 г. р., Игнатьевой Веры Николаевны, 1963 г. р., Кондрашкиной Ирины Юрьевны, 1963 г. р. (чуваши).

66. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июне 2025 г. в с. Кулаково Горномарийского района РМЭ от Ямбаковой Надежды Степановны, 1964 г. р. (марийка).

67б. Хоровые церковные песнопения на чувашском языке. Вып. 1–3. С. 9.

67в. Хоровые церковные песнопения на татарском языке. С. 9.

67г. Хоровые церковные песнопения на черемисском языке. С. 9.

67д. Хоровые церковные песнопения на вотском языке. С. 4.

68. Хоровые церковные песнопения на татарском языке. С. 172.

69. Альмеева Н. Ю. Песни татар-кряшен. Вып. 2. Молькеевская группа. С. 79.

70. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в августе 2007 г. в г. Чистополе РТ от Чернаковой Марины Ивановны, 1938 г. р. (уроженка с. Бахта Чистопольского района РТ) (кряшенка).

71. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июле 2017 г. в с. Субаш Тюлячинского района РТ от Кузьминой Анны Петровны, 1948 г. р., Бадьячевой Анны Петровны, 1942 г. р., Капитоновой Марии Николаевны, 1953 г. р. (кряшены).

72. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июне 2017 г. в пос. Петровский Тюлячинского района РТ от Семеновой Юлии Семеновны, 1936 г. р. (уроженка с. Карабаян Тюлячинского района) (кряшенка).

73. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июне 2017 г. в д. Тямти Тюлячинского района РТ от Ивановой Марии Степановны, 1929 г. р. (кряшенка).

74. *ФЭК КГК. 73, А–06*. Записано экспедиционный группой КГК (рук. – Макаров Г. М.) в июне 1997 г. в д. Алексеевка Заинского района РТ от Калиновой Анастасии

Егоровны, 1925 г. р., Рыжовой Марии Сергеевны, 1924 г. р. (кряшены). Нотировка и расшифровка текста Гумеровой А. Т.

75. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июне 2016 г. в с. Ляки Сармановского района РТ от Степановой Зинаиды Филаритовны, 1951 г. р. (кряшенка).

76. *ФК КГК. 74, А–10*. Записано экспедиционной группой КГК (рук. –Макаров Г. М.) в июне 1997 г. в д. Савалеево Заинского района РТ от Лукиной Пелагеи Никитичны, 1911 г. р. (кряшенка). Нотировка и расшифровка текста Гумеровой А. Т.

77. *ФЭК КГК. ЦАФ 24, 712_0112, 00:36:00–00:36:18*. Записано экспедиционной группой КГК (рук. –Кузнецова А. П.) в июле 2014 г. в д. Кибячи Пестречинского района РТ от Золиной Елены Федоровны, 1941 г. р., Золиной Елены Павловны, 1949 г. р., Топоровой Розы Ивановны, 1946 г. р., Шишкиной Елены Ивановны, 1961 г. р. (кряшены).

78а. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июле 2004 года в д. Новые Усы Муслюмовского района РТ от Каноновой Клавдии Николаевны, 1939 г. р., Тазовой Агнисы Николаевны, 1928 г. р., Кондратьевой Аграфены Романовны, 1930 г. р. (кряшены).

78б. *ФЭК КГК. 300, А–02*. Записано экспедиционной группой КГК (рук. – Макаров Г. М.) в июне 2006 г. в д. Новые Усы Муслюмовского района РТ от Хановой Ларисы Николаевны, 1930 г. р. (кряшенка).

78в. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июле 2004 года в д. Новые Усы Муслюмовского района РТ от Каноновой Клавдии Николаевны, 1939 г. р., Тазовой Агнисы Николаевны, 1928 г. р., Кондратьевой Аграфены Романовны, 1930 г. р. (кряшены).

79. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июне 2005 года в с. Лебедино Алексеевского района РТ от Кудряшовой Евдокии Николаевны, 1933 г. р., Буравовой Клавдии Егоровны, 1933 г. р., Сухановой Ирины Николаевны, 1970 г. р., Рыцевой Полины Дмитриевны, 1926 г. р. (кряшены).

80. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в августе 2004 г. в с. Старое Гришкино Менделеевского района РТ (кряшены).

81а–б. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в августе 2006 года в с. Хозесаново Кайбицкого района РТ от Конашевой Зои Семеновны, 1935 г. р. (кряшенка).

82. *ЛАА*. Записано Камаловой Э. Ф. в июне 2008 года в г. Нижнекамске РТ от Шадриной Ольги Феофановны, 1936 г. р. (уроженка д. Чабья Нижнекамского района) (кряшенка). Нотировка и расщифровка текста Камаловой Э. Ф.

83. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в ноября 2024 г. в д. Старая Юмья Кукморского района РТ от Михайлова Галины Михайловны, 1961 г. р. (удмуртка).

84. Нуриева И. М. Песни завятских удмуртов. С. 207.

85. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в феврале 2025 г. в д. Верхний Кузьмес Кукморского района РТ от Дзюнько Любовь Романовны, 1941 г. р. (удмуртка).

86. Нуриева И. М. Песни завятских удмуртов. С. 208.

87. Вершинина Е. Б., Владыкина Т. Г. Песни южных удмуртов. Вып. 3. С. 349.

88. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в марте 2025 г. д. Чодраял Моркинского района РМЭ от Васильевой Раисы Матвеевны, 1956 г. р., Жилиной Татьяны Васильевны, 1959 г. р. (марийцы).

89. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в мае 2025 г. в с. Сотнур Волжского района РМЭ от Ильичевой Лилии Михайловны, 1955 г. р., Григорьевой Татьяны Алексеевны, 1952 г. р., Окашевой Нины Хрисамовны, 1957 г. р., Степановой Лидии Васильевны, 1953 г. р. (марийцы).

90. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в мае 2025 г. в д. Кокшамары Звениговского района РМЭ от Мишиной Надежды Алексеевны, 1961 г. р., Хлебниковой Людмилы Викторовны, 1959 г. р., Зайцевой Галины Алексеевны, 1966 г. р., Черновой Галины Николаевны, 1958 г. р. (марийцы).

91. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в марте 2025 г. д. Мари-Кужеры Моркинского района РМЭ от Кушаевой Зинаиды Ивановны, 1951 г. р. (марийка).

92. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в мае 2025 г. в с. Новые Параты Волжского района РМЭ от Яковлевой Людмилы Иосифовна, 1956 г. р., Николаевой Валентины Петровны, 1947 г. р., Журавлевой Галины Александровны, 1952 г. р., Яковлевой Марии Георгиевны, 1945 г. р. (марийцы).

93а. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в мае 2025 г. в с. Новый Карамас Волжского района РМЭ от Даниловой Людмилы Петровны, 1955 г. р. (марийка).

93б. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в мае 2025 г. в с. Новый Карамас Волжского района РМЭ от Петровой Зинаиды Михайловны, 1970 г. р., Ильиной Ирины Александровны, 1966 г. р., Андреевой Зинаиды Викторовны, 1955 г. р. (марийцы).

94. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в мае 2025 г. в д. Кулаково Горномарийского района РМЭ от Волковой Людмилы Александровны, 1962 г. р., Ямбаковой Надежды Степановны, 1964 г. р., Смирновой Нины Ксенофонтовны, 1975 г. р., Пронишкиной Татьяны Изосимовны, 1962 г. р., Идабаевой Киры Михайловны, 1949 г. р. (марийцы).

95. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в апреле 2024 г. в с. Аккиреево Черемшанского района РТ от Ивлеевой Ларисы Ильиничны, 1957 г. р., Сипатровой Валентины Ивановны, 1968 г. р., Еферовой Елены Федоровны, 1947 г. р., Кузнецовой Александры Степановны, 1934 г. р. (чуваши).

96. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июне 2025 г. в д. Коснары Чебоксарского МО ЧР от Ишовой Альбины Валентиновны, 1955 г. р. (чувашка).

97. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июне 2025 г. в д. Лебедеры Чебоксарского МО ЧР от Красновой Фаины Ивановны, 1948 г. р. (чувашка).

98. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июле 2025 г. в с. Лащ-Таяба Яльчикского МО ЧР от Козлова Сергея Петровича, 1979 г. р. (чуваш).

99. *ФЭК КГК. WS650030, 00:32:04–00:35:42*. Записано экспедиционной группой КГК (рук. – Агдеева Н. Г.) в июне 2024 г. в г. Лениногорск РТ от Давыдовой Юлии Павловны, 1956 г. р. (чувашка, проживает в с. Тимяшово (Ромашкино) Лениногорского района РТ). Нотировка и расшифровка текста Гумеровой А. Т.

100. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июне 2025 г. в д. Ключево Горномарийского района РМЭ от Соловьевой Евдокии Яковлевны, 1937 г. р. (марийка).

101а. Смоленский С. В. Курс хорового церковного пения. Ч. 2. С. 183–184.

101б. Хоровые церковные песнопения на татарском языке. С. 340.

101в. Хоровые церковные песнопения на чувашском языке. Вып. 1–3. С. 127.

101г. Хоровые церковные песнопения на черемисском языке. С. 103.

101д. Хоровые церковные песнопения на вотском языке. С. 14.

102. *ЛАА*. Записано Гумеровой А.Т. в июле 2004 г. в д. Усы Муслюмовского района РТ от Каноновой Клавдии Николаевны, 1939 г. р., Тазовой Агнисы Николаевны, 1928 г. р., Кондратьевой Аграфены Романовны, 1930 г. р. (кряшены).

103. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июле 2017 г. в с. Субаш Тюлячинского района от Бадьячевой Анны Петровны, 1942 г. р., Капитоновой Марии Николаевны, 1953 г. р., Кузьминой Анны Петровны, 1948 г. р. (кряшены).

104а–б. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. 30 мая 2025 г. в д. Аккиреево Черемшанского района Республики Татарстан от Кузнецовой Александры Степановны, 1934 г. р. (чувашка).

105. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июне 2025 г. в д. Коснары Чебоксарского МО ЧР от Ишовой Альбины Валентиновны, 1955 г. р. (чувашка).

106. *ФЭК КГК. 73, А–11*. Записано экспедиционной группой КГК (рук. – Макаров Г. М.) в июне 1997 г. в д. Алексеевка Заинского района Республики Татарстан от Калиновой Анастасии Егоровны, 1925 г. р., Рыжовой Марии Сергеевны, 1924 г. р. (кряшены).

107. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июне 2025 г. в д. Лебедеры Чебоксарского МО ЧР от Красновой Фаины Ивановны, 1948 г. р. (чувашка).

108. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. 30 мая 2025 г. в д. Нижняя Кондрата Чистопольского района РТ от Леонтьевой Юлии Николаевны, 1955 г. р. (чувашка).

109. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в мае 2024 г. в д. Бизюргуб Волжского района РМЭ от Желтукиной Любови Семеновны, 1958 г. р. (марийка).

110. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в мае 2025 г. в д. Кокшамары Звениговского района РМЭ от Мишиной Надежды Алексеевны, 1961 г. р., Хлебниковой Людмилы Викторовны, 1959 г. р., Зайцевой Галины Алексеевны, 1966 г. р., Черновой Галины Николаевны, 1958 г. р. (марийцы).

111. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в июне 2025 г. в с. Новые Параты Волжского района РМЭ от Яковлевой Людмилы Иосифовны, 1956 г. р., Николаевой Валентина Петровны, 1947 г. р. (марийцы).

112. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. в мае 2025 г. в с. Чодраял Волжского района РМЭ от Андреевой Зинаиды Викторовны, 1955 г. р. (марийка).

113. ФЭК КГК. 28, А–18. Записано экспедиционной группой КГК (рук. – Макаров Г. М.) в июне 1995 г. в д. Казаково-Челны Рыбно-Слободского района Республики Татарстан от Щербаковой Евдокии Афанасьевны, 1906 г. р. (кряшенка). Нотировка и расшифровка текста Гумеровой А. Т.

114. Вершинина Е. Б., Владыкина Т. Г. Песни южных удмуртов. Вып. 3. С. 340.

115. *ЛАА*. Записано Гумеровой А. Т. 30 марта 2025 г. в с. Арино Моркинского района РМЭ от Васильевой Раисы Матвеевны, 1956 г. р., Жилиной Татьяны Васильевны, 1959 г. р., Яковлевой Светланы Гавриловны, 1986 г. р. (марийцы).

Приложение II

Певческий репертуар национальных приходов Волго-Камья

Всенощное бдение

Приходы / ***Песнопения***	*с. Еласы Горномарийского района РМЭ*	*с. Владимирское Горномарийского района РМЭ*	*с. Помары Волжского района РМЭ*	*с Усола Горномарийского района РМЭ*
Вечерня				
103 псалом «Благослови, душе моя, Господа»	Греческого распева, Д. В. Аллеманова	Греческого распева, Д. В. Аллеманова	Греческого распева	Напева Троице-Сергиевой Лавры
Великая ектения	Обычного напева	Обычного напева, московского напева, грузинского напева	Обычного напева	Московского напева, обычного напева
«Блажен муж»	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Почаевское, напев Зосимой пустыни
Малая ектения	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева
«Господи воззвах»	Стихирные напевы 8 гласов			
«Свете тихий»	Обычного напева, Ильинского скита	Киевского распева, напева Ильинского скита на Афоне	Киевского распева	Киевского распева
Прокимен	Прокимный напев			
Сугубая ектения	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева

«Сподоби Господи»	Тропарный 8 гласа, напева Оптиной пустыни	Киевского распева	Киевского распева	Киевского распева, напева Оптиной пустыни
Просительная ектения	Обычного напева	Болгарского, грузинского распевов	Обычного напева	Обычного напева
Лития, стихиры 8 гласов	Киевского распева			
Стихиры на стиховне 8 гласов	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева
«Ныне отпущаеши»	Тропарный 6 гласа, напева Зосимой пустыни	Тропарный 8 гласа	Тропарный 6 гласа	Напева Зосимой пустыни
Тропарь отпустительный	Киевского распева	Киевского распева	Греческого распева	Греческого распева
«Буди имя Господне»	читок	читок	читок	Обычного напева
33 псалом	Обычного напева	Обычного напева	Киевского распева	Киевского распева
Утреня				
Малое словословие	Греческого распева, Вааламский напева	Вааламского напева	Греческого распева	Греческого распева
Мирная (великая) ектения	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева, болгарского распева
«Бог Господь» и тропари	Тропарные напевы 8 гласов			
«Хвалите имя Господне»	Обычного напева, Афонского напева	Обычного напева, иер. Нафанаила, «Афонское», Арзуманова	Киевского распева	Обычного напева
«От юности моея»	Обычного напева	Обычного напева	Греческого распева	Греческого распева
Прокимен и «Всякое дыхание»	Читок	Читок	Читок	Киевского распева

По 50 псалме	Стихирный напева 6 гласа	Стихирный напева 6 гласа	Стихирный напева 6 гласа	Читок
Ирмосы канона	Ирмологические напевы 8 гласов			
Стихиры на хвалитех	Стихирные напевы 8 гласов			
Славословие великое («Слава в вышних Богу»)	Обычного напева, «Почаевское», напева Киево-Печерской Лавры	Обычного напева, напева Киево-Печорской Лавры	Обычного напева	Напева Киево-Печорской Лавры
Воскресные тропари (тропарь отпустительный)	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева
Сугубая ектения	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева
Просительная ектения	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева
Отпуст	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева
«Взбранной Воеводе»	Киевского распева 8 гласа	Киевского распева 8 гласа	Киевского распева 8 гласа, Д. В. Аллеманова	Киевского распева 8 гласа

Всенощное бдение (продолжение)

Приходы / ***Песнопения***	*г. Ижевск УР (удмуртский приход)*	*с. Нырья Кукморского района РТ*	*с. Акулево Чебоксарского МО ЧР*
Вечерня			
103 псалом «Благослови душе моя»	Греческого распева, Д. В. Аллеманова	Греческого распева, Д. В. Аллеманова	Греческого распева
Великая ектения	Обычного напева	Обычного напева, московского напева, грузинского распев	Обычного напева
«Блажен муж»	Обычного напева	Обычного напева	Сокращенного киевского распева

Малая ектения	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева
«Господи воззвах»	Стихирные напевы 8 гласов		
«Свете тихий»	Обычного напева	Киевского распева, напева Ильинского скита на Афоне	Обычного напева, киевского распева, Азеева
Прокимен	Прокимный напева		
Сугубая ектения	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева, сокращенного знаменного распева,
«Сподоби Господи»	Напева Киево-Печорской Лавры	Киевского распева	Напева Киево-Печорской Лавры, киевского распева, «Оптинская»
Просительная ектения	Обычного напева	Болгарского, грузинского распевов	Уральского напева
Лития, стихиры 8 гласов	Киевского распева	Киевского распева	Киевского распева
Стихиры на стиховне 8 гласов	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева
«Ныне отпущающе»	Тропарный 6 гласа	Тропарный 8 гласа	Обычного напева, киевского распева (6 глас), напев Киево-Печорской Лавры
Тропарь отпустительный	Киевского распева	Киевского распева	Киевского распева
«Буди имя Господне»	читок	читок	Обычного напева, напев Киево-Печорской Лавры (глас 4),
33 псалом	Киевского распева	Обычного напева	Обычного напева
Утреня			
Малое славословие	Болгарского распева	Вааламский напева	Обычного напева
Мирная (великая) ектения	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева
«Бог Господь» и тропари	Тропарные напевы 8 гласов		

«Хвалите имя Господне»	Обычного напева	Обычного напева, иер. Нафанаила, Афонский, Арзуманова	Киевского распева
«От юности моея»	Обычного напева	Обычного напева	Озерова, греческого распева
Прокимен и «Всякое дыхание»	Читок	Читок	Чтток
По 50 псалме	Стихирный напева 6 гласа	Стихирный напева 6 гласа	Стихирный напев 6 гласа
Ирмосы канона	Ирмологические напевы 8 гласов		
Стихиры на хвалитех	Стихирные напевы 8 гласов		
Славословие великое («Слава в вышних»)	Обычного напева	Обычного напева, напева Киево-Печорской Лавры	Обычного напева
Воскресные тропари (тропарь отпустительный)	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева
Сугубая ектения	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева
Просительная ектения	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева
Отпуст	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева
«Взбранной воеводе»	Д. В. Аллеманова	Киевского распева 8 гласа	Д. В. Аллеманова

Божественная литургия

Приходы / ***Песнопения***	*с. Владимирское Горномарийского райо-на РМЭ*	*с. Помары Волжского района РМЭ*	*с. Еласы Горномарийского района РМЭ*	*г. Ижевск УР (удмуртский приход)*	*с. Нырья Кукморского района РТ*	*г. Казань РТ (кряшенский приход)*	*с Акулево Чебоксарского МО ЧР*
Литургия оглашенных							
Великая (мирная) ектения	Обычного напева	Киевского распева	Обычного напева	Киевского распева, иер. Нафанаила, В. Ковальджи, С. Смоленского	Обычного напева	Обычного напева, «Московская», Н. Толстякова, С. Смоленского, иер. Нафаила, греческого распева, игумена Никифора (№2, №3), арх Матфея	Обычного напева, киевского распева
1-й антифон «Благослови, душе моя, Господа»	Греческого распева, «старинного напева», знаменного распева	Глас 1	Киевского распева	Греческого распева, в изложении арх. Матфея, напева Оптиной пустыни	Глас 1, греческого распева	Глас 1, «Дивеевская», арх. Матфея	Глас 1, греческого распева, малого знаменного распева
Малая ектения	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева
2-й антифон «Хвали, душе моя, Господа»	Греческого распева, «Старинного напева», знаменный распев	Глас 1	Киевского распева	Греческого распева, в изложении арх. Матфея, напева Оптиной пустыни	Глас 1, греческого распева	«Дивеевская», арх. Матфея	Глас 1, греческого распева, малого знаменного распева

«Единородный Сыне»	Болгарского распева, «Старинного напева»	Обычного напева	Обычного напева	Киевского распева, Владимирская	Обычного напева, обиходного напева	Обычного напева, Соловьева, болгарского распева	Обычного напева, А. Архангельского
Малая ектения	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева
3-й антифон «Блаженны»	Саровский, «старинного напева»	Греческого распева	Киевского распева, А. Д. Кастальского	Греческого распева	6 глас, подобен «Тридневен»	Киевского распева, арх. Матфея	Киевского распева
Входной стих («Приидите, поклонимся»)	Обычного напева	Знаменного распева	Обычного напева, Архиерейское	Обычного напева	Обиходного напева	Обиходного напева, знаменного распева	А. Архангельского
Тропарь на входе, 8 гласов	Тропарные напевы по гласам						
Трисвятое	Болгарского распева, «Феофановское», «Вознесенское»	Болгарского распева, напева неизвестного автора	Напева Троице-Сергиевой Лавры, арх. Феофана, М. П. Строкина	Пюхтицкое, Иоаникия, Византийское	Болгарского распева, М. П. Строкина	Болгарского распева, киевского распева, Строкина, Е. Азеева	Болгарского распева
Прокимен, 8 гласов	Прокимные напевы по гласам						
«Аллилуйя» (после чтения Апостола)	Киевского распева	Киевского распева	Обиходного напева	Неизвестного автора	Киевского распева	«Московское», Напев Киево-Печорской Лавры (глас 1), 8 глас киевского	Простого напева

						распева, Машкова	
Сугубая ектения	Обычного напева	Болгарского распева	Обычного напева	Греческая, Лаврская, Амвросианского напева в изложении арх. Ионафана	Обычного напева	Киевского распева, обиходного напева, «Дивеевская», «Московская», «Софрониевская», «Бородинская», напев Оптиной пустыни	«Московского напева, «Иверская»
Заупокойная ектения	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева, А. Архангельского, А. Шишкина	Обычного напева	Обиходного напева, А. Архангельского	Обычного напева
Ектения об оглашенных	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева
Литургия верных							
Ектения верных	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева
Херувимская песнь	Обычного напева, Греческого распева, Старо-Симоновская, Сергиевская,	Сергиевская	Обычного напева, Сергиевская	Обычного напева, древнего напеваа, Владимирская, А. Архангельского,	Обиходный, Старо-Симоновская	Обычного напева, напев Ниловой пустыни в изл. Зайцева, Старо-Симоновская, Софрониевская,	Обиходная, Сергиевская, старинного напева, Симоновская, Софрониевская, Поспелова

	Владимирская, напева Ниловой пустыни			Софрониев-ская, Уфимского напева		Сергиевская, Турчанинова, В. Калинникова, Д. Соловьева	
Проситель-ная ектения	Болгарского распева, «Грузинская»	Болгарского распева	Обычного напева	Обычного напева, киевского распева, Валаамского напеваа, Оптинской пустыни, Пюхтинского монастыря,	Обычного напева	Обиходное, «Уральская», «Болгарская», «Виленская», Шкоды, Лапаева	Обычного напева
«Отца и Сына»	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	И. Валяева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева
«Верую»	Обычного напева	Киевского распева	Обычного напева	Обычного напева, киевского распева	Киевского распева	Киевского распева	Обычного напева
«Милость мира»	Скитская, Афонское, Иерусалимская, иерея Никифора, арх. Феофана, монастырская	арх. Феофана	Скитское, арх Феофана, Афонское, Монастырская, Киевского распева	Феофановская, А. Архангель-ского, Скитская, Афонская	Афонское	Скитская, напев «Помощник и покровитель», «Феофановское», игум. Никифора, Афонская	Афонская, Феофановс-кое, Е. Богданова
«Достойно есть»	Киевское, подобен «Волною морскою»,	Напев подобна 2 гласа	Подобны Оптиной пустыни («Радуйся»,	Подобен: небесных чинов, 1 глас, напева	Напева Ильинского скита на Афоне,	Болгарского распева (6 гл.), подобен «Волною	Подобен «Волною морскою…»

	Оптиной пустыни	Оптиной пустыни	«Егда от древа»), подобен «Волною морскою»	Ильинского скита на Афоне, подобен «День прошед», подобен «Радуйся», 5 глас	подобен «День прошед», 6 глас; подобен «Тридневен»	морскою…», на подобен 4 гласа «Радуйся, Живоносный Кресте» напева Оптиной пустыни	
Проситель-ная ектения	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева, холмского напева	Обычного напева
«Отче наш»	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Киевского распева	Обычного напева
«Един Свят»	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева, свящ. Г. Галахова	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева
Причастен	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева, В. Ковальджи	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева
«Видехом свет истинный»	Обычного напева	2 глас сокращенного киевского распева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева
«Да исполнятся»	Обычного напева	2 глас сокращенного киевского распева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева
Малая ектения	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева

«Буди имя Господне»	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева, Соловьева
Псалом 33	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева
Отпуст	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева	Обычного напева

Приложение III

Слогоритмические схемы песнопений

Ритмоформулы тропарных напевов

Схема 1. Условные обозначения

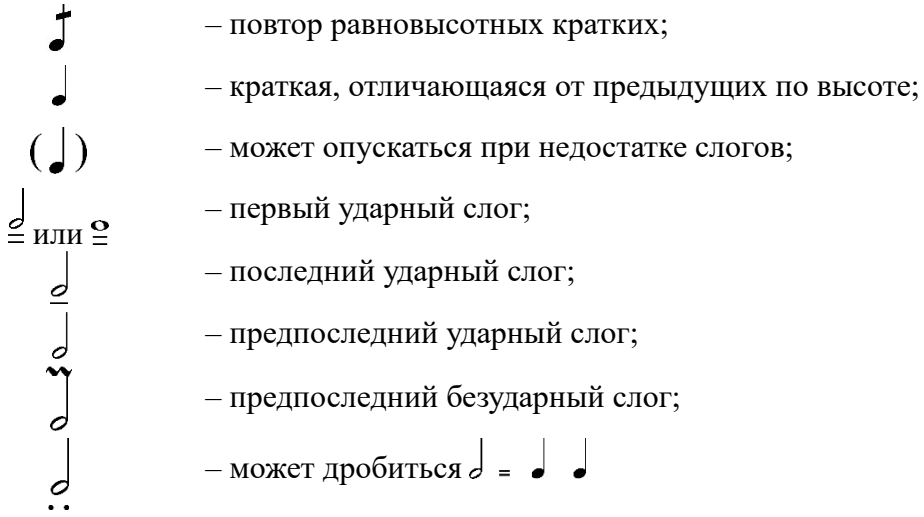


Схема 2. Варианты ритмических формул гласовых напевов, характерных для вос

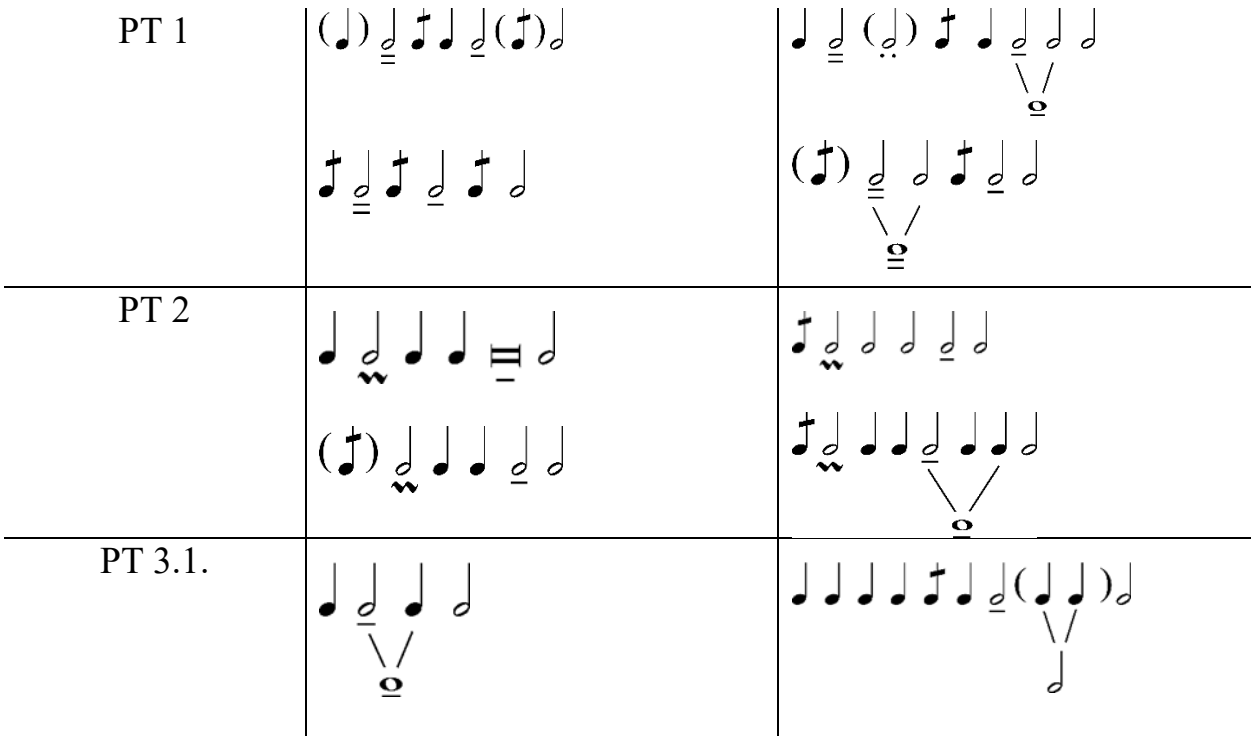


Схема 3. Пример обновления ритмоформулы гласового напева

Воскресный тропарь 2-го гласа (вторая строка)

РТ, Черемшанский район, с. Аккиреево

1) Ритмоформула письменного образца:

2) Ритмоформула устного образца:

Слогоритмические схемы письменных и устных образцов песнопения «Трисвятое»

Название образца	Первая тексто-музыкальная строка	Вторая тексто-музыкальная строка	Третья тексто-музыкальная строка
На «погребальный» напев			
Церковнославянский текст (письменный образец)	Свят-тый Бо-же, 2 2 2 2	Свя-тый Креп-кий, 2 2 2 2	Свя-тый, Без-смерт-ный, по-ми-луй нас. 2 3 1 2 1 1 2 2 2
РТ,Муслюмовский р-н, с Новые Усы	2 2 2 2	2 2 2 2	2 2 1 2 1 2 2 2 4
РТ, Кайбицкий р-н, с. Хозесаново	2 2 2 2	2 2 2 2	2 3 1 2 1 1 2 2 4
РМЭ, Волжский р-н, с. Сотнур	2 2 2 2	2 2 2 2	2 3 1 2 1 1 2 2 4
РМЭ, Звениговский р-н, д. Кокшамары	2 2 2 2	2 2 2 2	2 3 1 2 1 1 2 2 4
РМЭ, Моркинский р-н, д. Мари-Кужеры	2 2 2 2	2 2 2 2	2 3 1 2 1 1 2 2 4
РМЭ, Волжский р-н, с. Параты	2 2 2 2	2 2 2 2	2 2 1 2 1 1 2 2 4
РМЭ, Волжский р-н, д. Новый Карамас	2 2 2 2	2 2 2 2	2 3 1 2 1 1 2 2 4
РМЭ, Волжский р-н, д. Новый Карамас	2 2 2 2	2 2 2 2	2 1 1 2 1 1 2 2 4
РМЭ, Горномарийский р-н, с. Кулаково	2 2 2 2	2 2 2 2	2 3 1 2 1 1 2 2 4
Татарский текст (письменный образец)	Свя-тый Ал-ла, 2 2 2 2	Свя-тый Ко-дрят-ле, 2 2 1 1 2	Свя-тый, У-лем-сез, без-не жар-лы-ка. 2 2 1 1 2 2 2 1 1 2
РТ, Кайбицкий р-н, с. Молькеево	2 2 2 2	2 2 1 1 2	2 2 1 1 2 2 2 1 1 2
РТ, Чистопольский р-н, с. Бахта	2 2 2 2	2 2 1 1 2	2 2 1 2 1 1 2 1 1 2

| | | |

РМЭ, Моркинский р-н, д. Чодраял	2 2 2 2	2 3 0,5 2 2	2 3 1 1 1 1 1 1 1 2 2
Чувашский текст (письменный образец)	Свя-той Ту-рă, 2 2 2 2	Свя-той хват-лă, 2 2 2 2	Свя-той Ви-лём-сĕр, çыр-лых пи-ре. 2 4 1 1 1 1 2 2 4
РТ, Черемшанский р-н, с. Аккиреево	2 2 2 2	2 2 2 2	2 3 1 2 1 1 2 2 2
ЧР, Чебоксарский МО, д. Коснары	1 2 2 3	1 2 2 2	1 3 1 2 1 1 2 2 4
ЧР, Чебоксарский МО, д. Лебедеры	2 2 2 2	2 2 2 2	Свя-той Ви-лём-сĕр, çыр-лых çыр-лых пи-ре. 2 1,5 0,5 2 2 | 2 2,5 0,5 3 1 2
На «феофановский» напев			
Церковнославянский текст (письменный образец)	Свя-тый Бо-же, 1 3 3 2	Свя-тый Креп-кий, 1 3 3 2	Свя-тый, Без-смерт-ный, по-ми-луй нас. 1 5 1 1 1 1 2 1 3
РМЭ, Малопургинский р-н, д. Валион	Свя-той Ин-мар, 1 2 2 3	Свя-той Ку-жы-мо, 1 2 1 1 3	Свя-той, Ку-лон-тэм, жа-ля ми-ле-мыз. 1 6 1 1 1 1 2 1 1 4
Татарский текст (письменный образец)	Свя-тый Ал-ла, 1 3 3 2	Свя-тый Ко-дрят-ле, 1 3 2 1 2	Свя-тый, У-лем-сез, без-не жар-лы-ка. 1 6 1 1 1 1 2 1 2 3
РТ, Кайбицкий р-н, с. Хозесаново	1 1 2 4	1 1 2 1 2	1 1 1 4 2 2 2 2 2 2
РТ, Алексеевский р-н, с. Лебедино	Свя-тый Ал-ла, 1 2 3 2	Свя-тый Ал-ла, 1 2 3 2	Свя-тый, _____без-не жар-лы-ка. 1 4 2 4 2 2 2

Слогоритмические схемы письменных и устных образцов песнопения «Христос воскресе

Татарский текст (письменный образец)	Хрис-тос ул-гя-нен-нян те-ре-леб тор-ган 1 2 1 1 1 2 1 1 2 1 2	Ул-гян-не-ге бе-лян у-лем-нен ку-а-тын бе-тер-гян 1 1 1 2 1 1 1 1 1 1 1 2 1 1 2	Ул-гян ке-ше-ляр-гя дя те-ре-лек бир-гян. 1 1 1 1 1 2 1 1 1 2 2 2
РТ, Рыбно-Слободской р-н, д. Казаково-Челны	1 2 1 1 1 2 1 1 2 2 3	1 1 1 2 1 1 1 1 1 1 1 2 1 1 2(1)	1 2 1 1 1 2 2 1 1 2 2 4
РТ, Муслюмовский р-н, с. Новые Усы	2 3 1 1 1 2 1 1 2 2 4	1 1 1 2 1 1 1 1 2 1 1 2 1 1 4	2 3 1 1 1 1 1 1 1 2 2 4
РТ, Тюлячинский р-н, с. Субаш	1 3 1 1 1 2 1 1 2 2 4	1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 2 1 1 2	3 1 1 1 1 2 2 1 1 2 2 2
РТ, Заинский р-н, д. Алексеевка	1 3 1 1 1 2 1 1 2 2 3(1)	1 3 1 1 1 1 1 1 2 1 1 2 1 1 4	2 4 1 1 1 1 2 1 1 2 2 4
Чувашский текст (письменный оригинал)	Хрис-тос ви-ле-мен-тен те-рел-не, 1 2 1 1 1 2 1 1 2	Ви-ле-ме-пе ви-ле-ме сен-тер-се, 1 1 1 1 1 1 2 1 1 2	Вил-ни-се-не те- ре- лех па-на. 1 1 1 2 1 1 2 2 2
РТ, Черемшанский р-н, с. Аккиреево	1 3 1 1 1 3 2 2 2	3 1 1 1 1 1 2 1 1 2	2 1 1 2 1 1 2 2 2
ЧР, Чебоксарский МО, д. Лебедеры	1 2 1 1 1 2 2 2 3	1 1 1 1 1 1 2 1 1 4	1 1 1 2 1 1 2 2 3
ЧР, Чебоксарский МО, д. Коснары	2 3 1 1 1 2 2 2 4	1 1 1 1 1 1 2 1 1 3 (1)	1 1 1 2 1 1 2 2 4
Марийский текст (письменный образец)	Хрис-тос кол-мен-гы-жо ы-лыж кы-не-лын, 1 2 1 1 1 1 1 1 1 2 2	Ко-лы-мы-жо дэ-нэ а-зы-ре-ным сен-ген, 1 1 1 1 1 1 1 1 1 1 2 2	Ко-лы-шо ша-мыч-ла-нат и-лы-ма-шым пу-эн. 1 1 1 1 1 1 2 1 1 2 1 1 2
РМЭ, Моркинский р-н, с. Арино	Хрис-тос кол(ы)-ме-кы-же ы-лыж кы-не-лын,	Кол(ы)-мы-жы дэ-нэ кол(ы)-ма-шым се-нен,	Шӱ-га-рыш-те ул-шо-влак-лан ил(ы)-ма-шым пу-эн.

	1 2 1 1 1 1 1 1 1 2 1	2 0,5 0,5 1 1 1 1 1 1 2	1 1 1 1 1 1 1 2 1 1 1 1 3
Церковнославянский текст (письменный образец)	Хрис-тос вос-кре-се из мерт-вых, 1 3 1 2 2 2 2 2	Смер-ти-ю смерть по-прав, 2 1 1 2 2 2	И су-щим во гро-бех жи-вот да-ро-вав 1 2 1 1 1 2 2 2 1 1 3(1)
РМЭ, Малопургинский р-н, с. Бураново	1 3 1 2 2 2 4 1 (1)	Смер-тью смерть по-прал 2 2 2 2 3	1 3 1 1 1 2 2 4 1,5 0,5 3
РТ, Черемшанский р-н, с. Аккиреево	1 4 1 2 1 1 4 4 (2)	2 1 1 1 1 2	1 3 1 1 1 2 2 2 1 1 4
РТ, Чистопольский р-н с. Кондрата	1 2 1 2 2 [пропуск]	2 1 1 2 2 3	1 1 1 1 1 1 1 2 2 2 4
РМЭ, Волжский р-н, д. Бизюргуб	1 3 1 2 2 2 4 3 (1)	2 1 1 2 2 2 (1)	1 3 1 1 1 2 2 2 2 2 4
РМЭ, Волжский р-н, с. Параты	1 2 1 2 2 2 2 2	2 1 1 2 2 3	1 3 1 1 1 2 2 2 1 1 2
РМЭ, Волжский р-н, с. Нов. Карамас	1 3 1 2 1 1 2 2 (1)	2 1 1 2 2 2 (1)	1 3 1 1 1 2 2 2 1 1 3
РМЭ, Звениговский р-н, д. Кокшамары	1 3 1 2 1 1 2 3 (1)	2 1 1 2 2 2 (1)	2 1 1 1 1 4 2 2 1 1 3

Приложение IV

Список экспедиций, материалы которых были использованы в работе

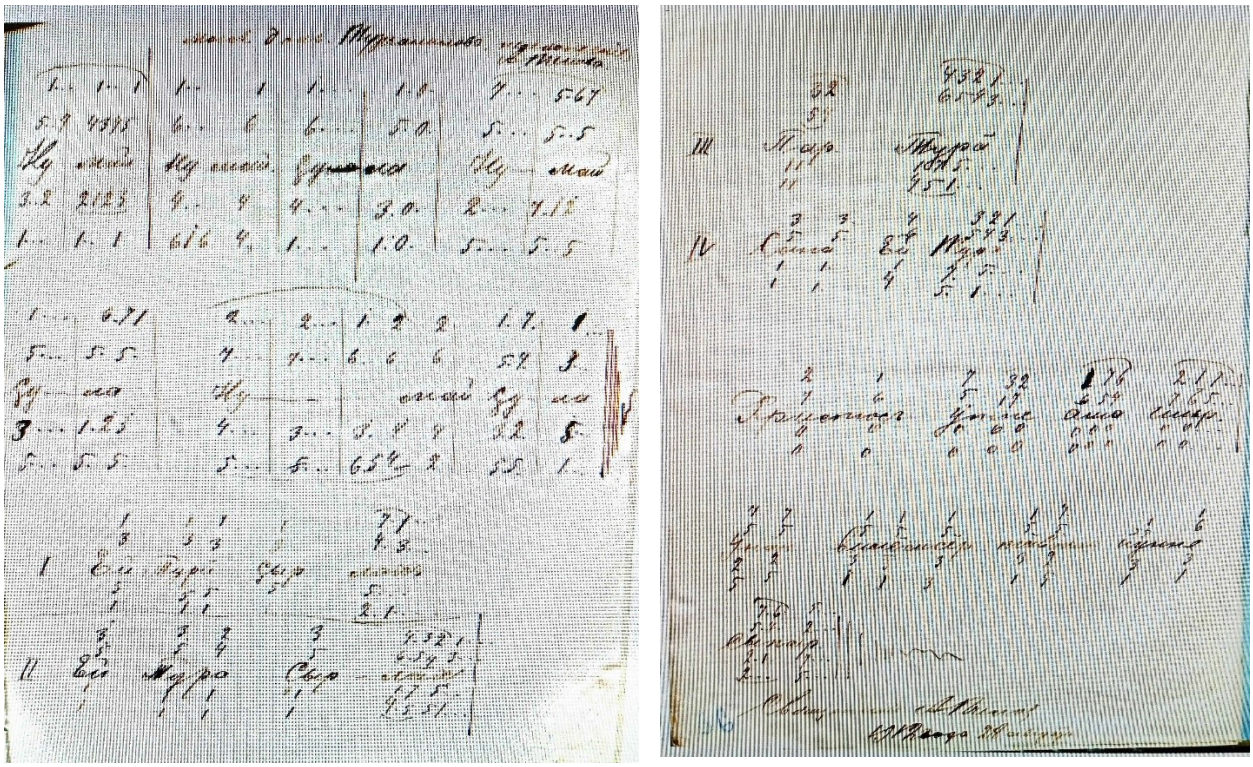
Год	Район / муниципальный округ, республика	Национальный состав	Состав экспедиции	Место хранения материалов
1995	Рыбно-Слободской район РТ	Кряшены (с. Нижний Тимерлек, с. Верхний Тимерлек, с. Ямашево, с. Кукеево, с. Козяково-Челны, с. Кутлу-Букаш)	Макаров Г. М. – рук., Салимов Р., Тагирова Л., Низамова Г., Ошуева Н., Габидуллин Р.	ФЭК КГК
1997	Альметьевский, Заинский районы РТ	Кряшены (Альметьевский район: с. Тайсуганово, с. Абдрахманово, д. Тюгеевка; Заинский район: д. Алексеевка, с. Савалеево)	Макаров Г. М. – рук., Гайнуллина Н., Рыжова И.	ФЭК КГК
2002	Бакалинский район РБ	Кряшены (с. Новые Маты, д. Петровка, с. Бузюрово, с. Новые Балыклы, с. Корчай, с. Старые Маты, пос. Бакалы)	Макаров Г. М. – рук., Юзмухаметова И., Ильясова А., Гараева Р.	ФЭК КГК
2004	Муслюмовский район РТ	Кряшены (с. Новые Усы)	Гумерова А. Т.	ЛАА
2004, 2025	г. Казань РТ	Кряшенский приход	Гумерова А. Т.	ЛАА
2005	Алексеевский район РТ	Кряшены (с. Лебедино)	Гумерова А. Т.	ЛАА
2006	Муслюмовский район РТ	Марийцы и кряшены (д. Мари Буляр, д. Бикмесь, с. Новые Усы)	Макаров Г. М. – рук., Игнатьева Н., Зайдиева А., Билалова А.	ФЭК КГК
2006	Нижнекамский район, РТ	Кряшены (с. Большие Аты, д. Балчиклы, д. Клятле)	Гумерова А. Т.	ЛАА
2007	Кукморский район РТ	Кряшены (с. Село-Чура, с. Малая Чура, д. Кушкет Баш)	Гумерова А. Т.	ЛАА
2008	Чистопольский район РТ	Кряшены (г. Чистополь, с. Бахта)	Гумерова А. Т.	ЛАА
2008	Кайбицкий район РТ	Кряшены (с. Молькеево, с. Хозесаново, с. Большое Тябердино, с. Турминское)	Гумерова А. Т.	ЛАА

2008	Нижнекамский район РТ	Кряшены (с. Балчыклы, с. Ахтуба, с. Большое Афанасово, д. Клятле, д. Кашаево)	Макаров Г. М. – рук., Васильева А. П., Камалова Э., Закирова Г., Яруллин Н.	ФЭК КГК
2010	Граховский, Кизнеский районы УР	Кряшены (Граховский район: д. Нижний Тыловай, д. Порым, с. Благодатное; Кизнерский район: пос. Кизнер)	Кузнецова А. П. – рук., Камалова Э., Иванова О., Байрышева А., Изместьева П.	ФЭК КГК
2012	Мамадышский район РТ	Кряшены (д. Верхний Арняш, д. Комаровка, д. Новое Мочалкино, д. Старое Мочалкино, д. Уткино, д. Юкачи, с. Дюсметьево, с. Крещеная Ерыкса, с. Никифорово, с. Зюри, д. Крещеный Пакшин, с. Владимирово, с. Кулущи, п.г.т. Мамадыш)	Шарафутдинов А. К. – рук., Хадеева А., Иванова О., Митюкова З.	ФЭК КГК
2013	Алексеевский район РТ	Кряшены (с. Красный Баран, с. Лебедино)	Сарварова Л. И. – рук., Хафизова Л., Зиганшина Л.	ФЭК КГК
2013	Тетюшский район РТ	Мордва (д. Васильевка, д. Красный Восток, д. Вожжи, с. Киртели, с. Кадышево, с. Бессоново, с. Урюм, с. Кильдюшево)	Камалова Э. Ф. – рук., Бабина Н., Вечкензина И., Овчинникова А.	ФЭК КГК
2014	Рыбно-Слободской, Пестречинский районы РТ	Кряшены (Рыбно-Слободской район: с. Козяково-Челны, д. Иванаево, с. Уреево-Челны, с. Алан-Полян, с. Крещеные Казыли, с. Большой Машляк, с. Шеморбаш; Пестречинский район: д. Кряш-Серда, с. Янцевары, с. Ковали, с. Кибячи)	Кузнецова А. П. – рук., Батрханова А., Чамина А., Агзамова Л., Якушев Г.	ФЭК КГК
2014	Лениногорский район РТ	Мордва (д. Спиридоновка, д. Мордовская Карамалка, с. Мордовская Ивановка, с. Кузьминовка)	Камалова Э. Ф. – рук., Бабина Н., Баймяшкина Н., Окунева А.	ФЭК КГК
2016	Тукаевский, Сармановский, Мензелинский районы РТ	Кряшены (Тукаевский район: д. Крещ. Мазино, д. Мелекес; Сармановский район:	Гумерова А. Т. – рук., Батрханова А., Ахметшина А., Кашипова Л.	ФЭК КГК

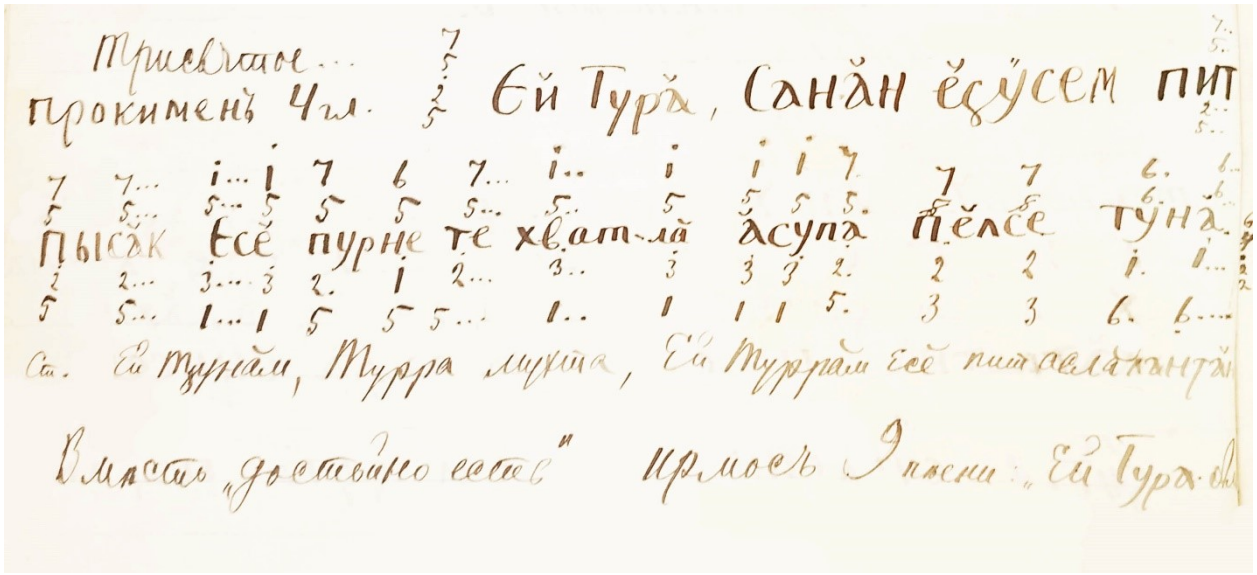
		с. Ляки, д. Нижнее Бикметьево, Нижнее Чершилы; Мензелинский район: с. Новый Мелькен, с. Верхние Юшады, с. Нижние Юшады, с. Кадряково, д. Каран-Азиково)		
2017	Тюлячинский район РТ	Кряшены (д. Тямти, д. Старый Карабаян, д. Верхние Меретяки, д. Алга, с. Субаш, пос. Петровский)	Макаров Г. М. – рук., Гумерова А. Т., Ефремова Т., Стуклова М., Александров П., Рязанова З.	ФЭК КГК
2021	Альметьевский район РТ	Кряшены (с. Ильтен Бута, Калейкино, д. Улаклы Чишмә)	Макаров Г. М. – рук., Тараканова М., Антонова Л. Ю., Самойлова Л. В., Николаева А.	ФЭК КГК
2022, 2023	г. Ижевск УР	Удмуртский приход	Гумерова А. Т.	ЛАА
2023	Игринский район УР	Удмурты (д. Левая Кушья, д. Сундур, д. Сетпиево, д. Ильяпиево, пос. Игра, д. Сеп, д. Мувыр, д. Чимошур, д. Среднее Шадбегово, д. Порвай, д. Квардавозь, д. Лозолюк, д. Ключевка, д. Кабачигурт, д. Годекшур, д. Бачкеево)	Гумерова А. Т. – рук., Фаттахудинова И., Озджан С.	
2023	Дрожжановский район РТ	Чуваши (с. Матаки)	Гумерова А. Т.	ЛАА
2024	Лениногорский район РТ	Татары, мордва, русские, чуваши (с. Старая Письмянка, с. Ивановка, с. Мордовская Кармалка, с. Сарабикулово, с. Керлигач, г. Лениногорск, с. Мукмин-Каратай, с. Федотовка, с. Куакбаш)	Агдеева Н. Г. – рук., Носкова А., Гилязов С., Шамсумухаметова Р.	ФЭК КГК
2024	Новоторъяловский район РМЭ	Марийцы (д. Елембаево)	Гумерова А. Т.	ЛАА
2024	Вавожский район УР	Удмурты (с. Вавож, д. Большая Гурезь-Пудга, д. Большая Можга, д. Зямбайгурт, д. Новая Бия, д. Зяглуд-Какся, д. Большое Волково, с. Водзимонье)	Гумерова А.Т. – рук., Садовникова М., Фаттахудинова И.	ФЭК КГК

2024	Черемшанский район РТ	Чуваши, мордва (с. Аккиреево, с. Новое Ильмово, с. Старое Ильмово, с. Мордовское Афонькино, д. Сосновка, д. Ульяновка)	Гумерова А. Т.	ЛАА
2024, 2025	Моркинский район РМЭ	Марийцы (пос. Морки, с. Арино, д. Чодраял, д. Мари Кужер, пос. Красный Стекловар, д. Весьшурга, пос. Октябрьский, с. Шиньша, д. Кучко-Памаш)	Гумерова А. Т.	ЛАА
2025	Чебоксарский МО ЧР	Чуваши (г. Чебоксары, с. Акулево, с. Альгешево, д. Атлашево, д. Коснары, д. Лебеде-ры)	Гумерова А. Т.	ЛАА
2024, 2025	Кукморский район РТ	Удмурты (с. Нырья, д. Верхний Кузмесь, с. Лельвиж, д. Старая Юмья)	Гумерова А. Т.	ЛАА
2023, 2025	Волжский район РМЭ	Марийцы (с. Помары, с. Сотнур, д. Старые Параты, д. Нуршари, д. Чодраял, д. Пезмучаш, д. Бизюргуб, д. Малый Карамас, д. Новый Карамас)	Гумерова А. Т.	ЛАА
2025	Звениговский район РМЭ	Марийцы (г. Звенигово, с. Сидельниково, д. Кокшамары, д. Липша, д. Ташнур, д. Иванбеляк, д. Кукшенеры, пос. Красногорский)	Гумерова А. Т.	ЛАА
2025	Горномарийский район РМЭ	Марийцы (г. Козмодемьянск, с. Микряково, д. Атюлово, выс. Революция, д. Ключево, с. Пайгусово, д. Сануково, с. Усола, с. Владимирское, д. Кулаково)	Гумерова А. Т.	ЛАА
2025	Чистопольский район РТ	Чуваши (д. Нижняя Кондрата)	Гумерова А. Т.	ЛАА
2025	Канашский МО ЧР	Чуваши (г. Канаш, с. Табурданово)	Гумерова А. Т.	ЛАА
2025	Яльчикский МО ЧР	Чуваши (с. Лащ-Таяба, с. Яльчики)	Гумерова А. Т.	ЛАА

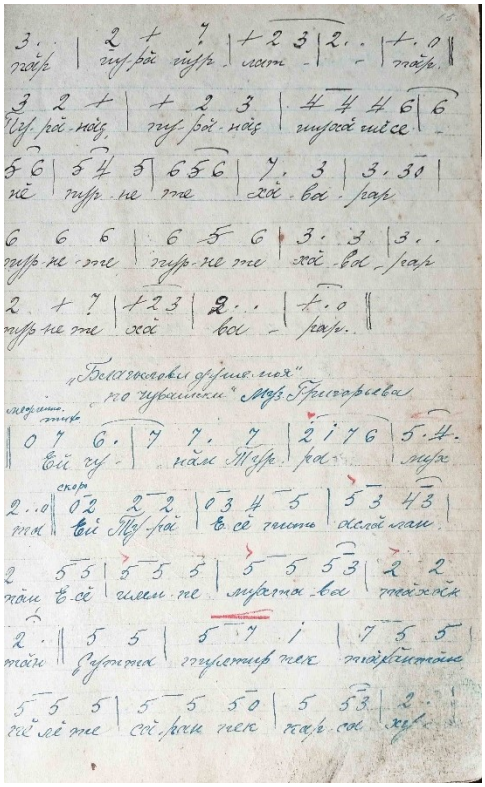
Приложение V. Рукописные источники по истории православного пения народов Волго-Камья

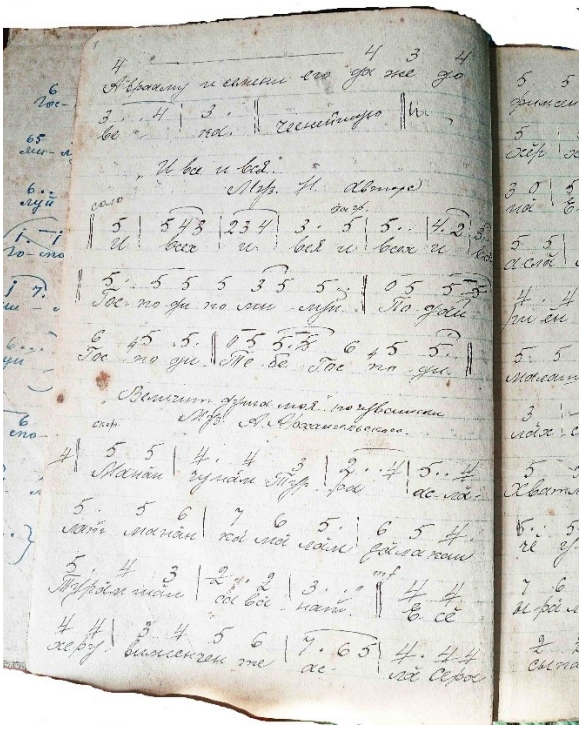


«Нумай çула» («Многая лета») П. И. Турчанинова, ектения, «Христос ӳтне ăша илер» («Тело Христово приимите») на чувашском языке

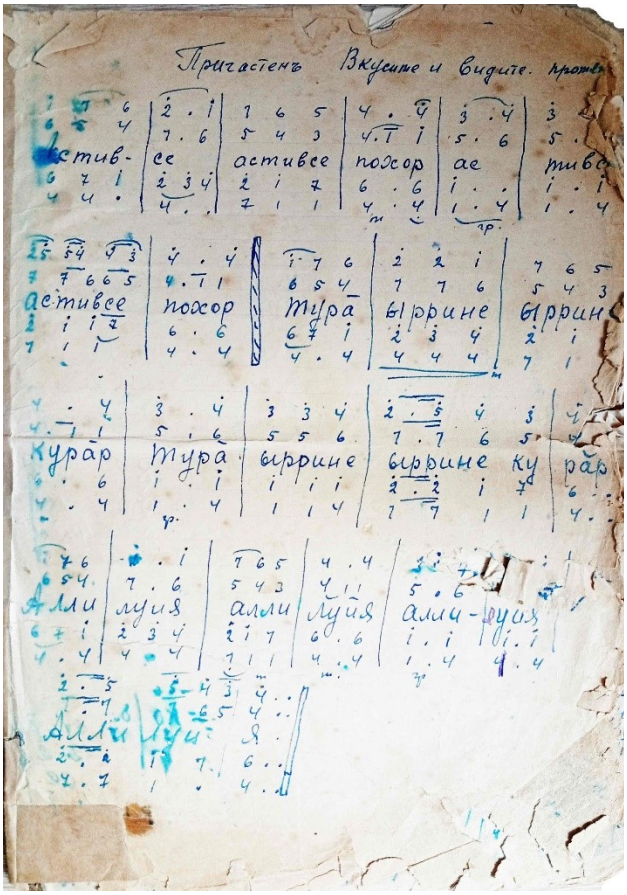


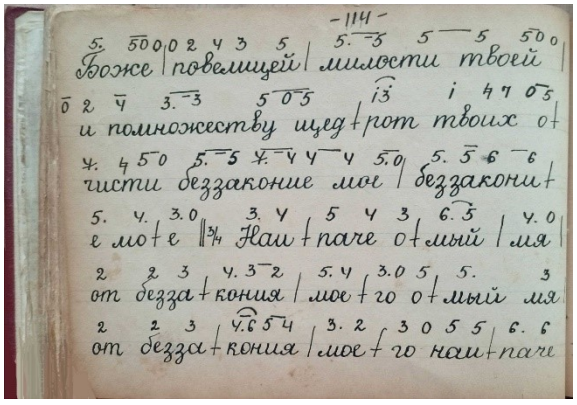
Рукописные нотные материалы из фонда Н. В. Никольского



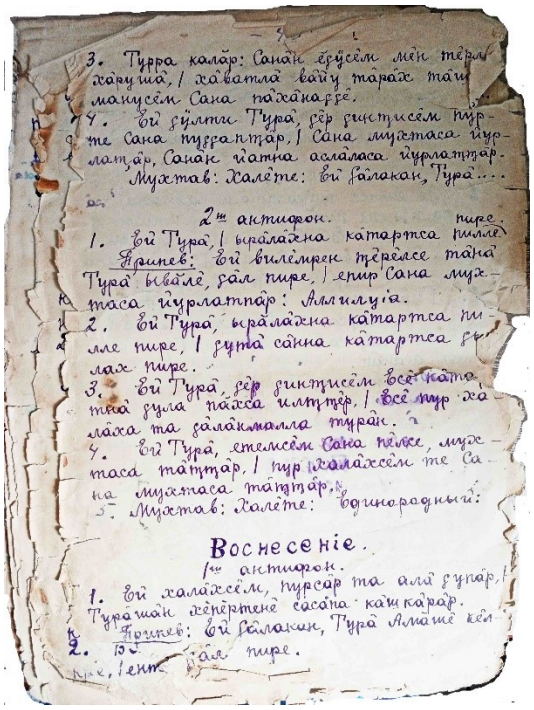


Рукописные нотные материалы, хранящиеся в церкви
с. Акулево Чебоксарского МО ЧР



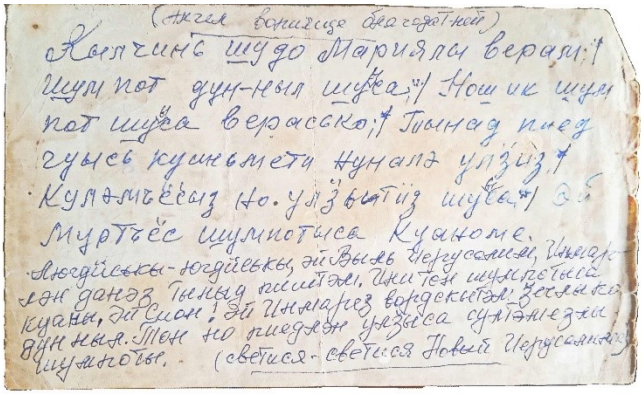


Рукописные нотные материалы, хранящиеся в церкви
с. Лащ-Таяба Яльчикского МО ЧР



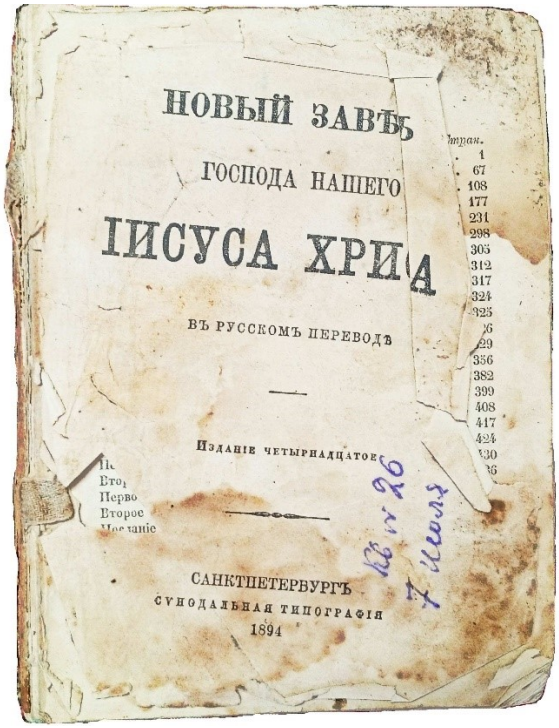
3. Турра калăр: Санăн ĕрĕсĕм мĕн тĕрлĕ хăвăрт, / хăватлă вăйу тăрăх тăш манусем Сана тăхăнăрĕ.
4. Ей ĕçлетĕр Турă, çĕр ăнтăçĕсем пурте Сана пуррăнтăр, / Сана мухтăса йырлатăр, Санăн ятна аллăласа йырлатăр.
Мухтав: Халĕлуйа: Ей Турă....

2-мĕш антифон. пиллĕ.
1. Ей Турă, / ыраланă катартса пиллĕ Ăранĕв: Ей вилĕмĕрĕн тĕрĕлсе тăнă Турă ывăлĕ, çăл пиллĕ! / ĕнтĕр Сана мухтăса йырлаттăр: Аллилуйа.
2. Ей Турă, ыраланă катартса пиллĕ пиллĕ, / çурта санна катартса пиллĕ.
3. Ей Турă, çĕр ăнтăçĕсем Сăвăтăй Турă пăхса илтĕр, / Всĕ тăрăхăнăнăн



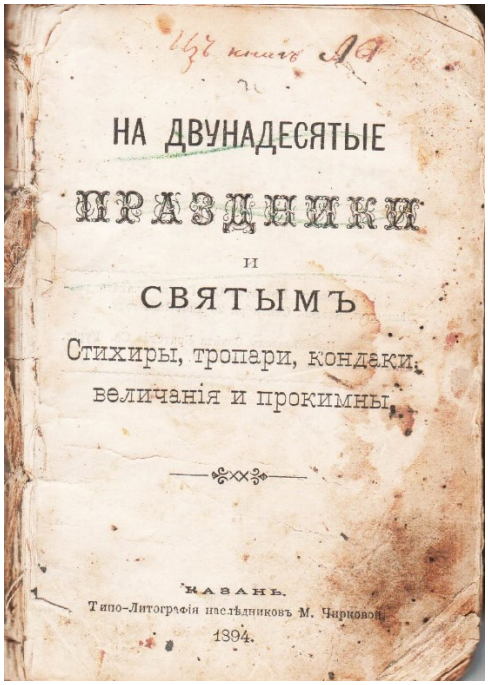
(Ангел вопияше благодатней)
Кылчись шудо Мариялы верам;
Шуп пот дун-нын шука;
Ношик шуп пот шуда вераско;
Тынад пиед гуысь кушъметы нунал улэзиз;
Кулэмъёсыз но улэзытиз шуда;
Муртъёс шумпотыса Кулэмме.
Люгдёсьы-югдёсьы, эй Вьыв Иерусалим, Инмар
лэн даназ Тынад пиетэд. Инитэм шумпотыса
куаны, дэсон, эй Инмарез вордскытэд. Весялэ
вунна. Тон но пиедлэн улэзиса сулэмезлэн
шумъёбы. (светися-светися Новый Иерусалим)

«Ангел вопияши» на удмуртском языке
с. Нырья Кукморского района РТ

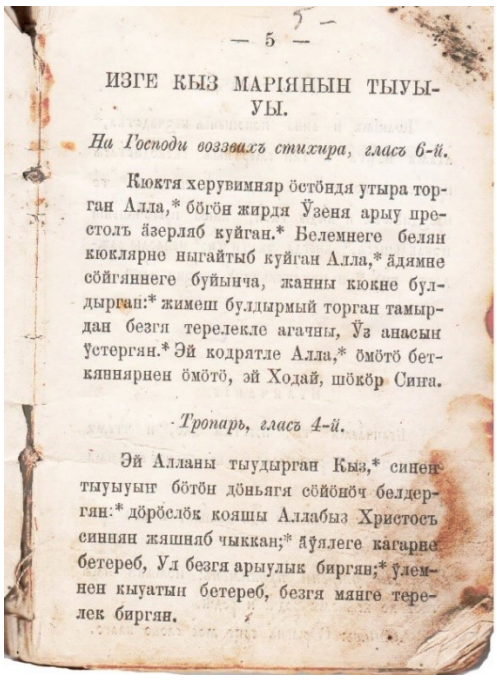


НОВЫЙ ЗАВѢТЪ
ГОСПОДА НАШЕГО
ІИСУСА ХРИ А
ВЪ РУССКОМЪ ПЕРЕВОДѢ
Изданіе четырнадцатое
САНКТПЕТЕРБУРГЪ
СУНОДАЛЬНАЯ ТИПОГРАФІЯ
1894

«Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа». Книга была подарена Воронцову Петру Ивановичу, 1909 г р. (мариец) за хорошую учебу в местной церковно-приходской школе. Хранится у его дочери Казанцевой А. П., 1943 г. р.,
д. Липша Звениговского района РМЭ.



НА ДВУНАДЕСЯТЫЕ
ПРАЗДНИКИ
И
СВЯТЫМЪ
Стихиры, тропари, кондаки,
величанія и прокимны.
КАЗАНЬ.
Типо-Литографія наслѣдниковъ М. Чирковой.
1894.



— 5 —
ИЗГЕ КЫЗ МАРІЯНЫН ТЫУЫ-УЫ.
На Господи воззвахъ стихира, гласъ 6-й.
Кюктя херувимняр östöndя утыра торган Алла,* бögön жирдя Ўзеня арыу престолъ äзерляб куйган.* Белемнеге белян кюклярне ныгайтыб куйган Алла,* äдямне сöйгяннеге буйынча, жанны кюкне булдырган:* жимеш булдырмый торган тамырдан безгя терелекле агачны, Ўз анасын ўстергян.* Эй кодрятле Алла,* ömötö бетккяннярнен ömötö, эй Ходай, шököр Сиңа.
Тропарь, гласъ 4-й.
Эй Алланы тыудырган Кыз,* синен тыуыуыңг бötön döньягя сöйönöч белдергян:* дöрöслöк кояшы Аллабыз Христосъ синнян жяшняб чыккан;* äўлеге кагарне бетереб, Ул безгя арыулык биргян;* ўлемнен кыуатын бетереб, безгя мянге терелек биргян.

«На Двунадесятые праздники и Святым» на татарском языке. Из личного архива Тазовой Агнисы Николаевны, 1928 г. р. (кряшенка), с. Усы Муслюмовского района РТ

Приложение VI. Экспедиционные фотоматериалы

Ильина Галина Антоновна, 1969 г. р., марийка. Певчая храма с. Чодраял Волжского района РМЭ. Фото сделано автором
20 мая 2025 г.

С певчими храма с. Усола Горномарийского района РМЭ: Тихомирова Татьяна Ивановна, 1956 г. р. (крайняя справа), Малинова Ольга Александровна, 2007 г. р. (крайняя слева) (марийцы). Фото сделано 3 июля 2025 г.

С певчими удмуртского прихода с. Нырья Кукморского р-на РТ: Михайлова Галина Михайловна, 1961 г. р., Порфирьева Зоя Ивановна, 1973 г. р.
Фото сделано 9 февраля 2025 г.

Волонтеры, поющие православные песнопения во время плетения маскировочных сетей для СВО (марийцы).
Село Сотнур Волжского района РМЭ.
Фото сделано автором 20 мая 2025 г.

Соловьева Евдокия Яковлевна, 1937 г.р. (марийка) с рукописным сборником текстов православных песнопений на марийском языке, д. Ключёво Горномарийского района РМЭ. Фото сделано автором 6 июня 2025 г.

На богослужении в удмуртском приходе с. Нырья Кукморского района РТ.
Источник: https://vk.com/club170471667

Жительницы с. Субаш Тюлячинского района РТ Капитонова Анна Петровна, 1948 г. р., Бадьячева Анна Петровна, 1942 г. р., Капитонова Мария Николаевна, 1953 г. р. (кряшены), поющие песнопения чина отпевания.
Фото сделано Макаровым Г. М. 27 июня 2017 г.

На богослужении в кряшенском приходе с. Никифорово Мамадышского района РТ. 4 мая 2025 года. Источник: https://vk.com/tikhvinicon

Прихожане кряшенского прихода г. Казани. Крестный ход вокруг храма по случаю Престольного праздника. 9 июля 2025 года. Источник: https://vk.com/tikhvinicon

Красный угол в доме Степановой Марии Игнатьевны, 1934 г. р., марийка, д. Ромашкино Волжского района РМЭ. Фото сделано автором 21 мая 2025 г.

Красный угол в доме Ивановой Марии Степановны, 1939 г. р., кряшенка, д. Тямти Тюлячинского района РТ. Фото сделано автором 28 июня 2017 г.

Красный угол в доме Кузнецовой Нины Яковлевны, 1958 г. р., марийка, пос. Октябрьский Моркинского района РМЭ. Фото сделано автором 27 мая 2024 г.

Часовня в честь Казанской Божией Матери, 1902 года построения,
д. Кокшамары Звениговского района РМЭ. Фото сделано автором 23 мая 2025 г.

Часовенный столб («чәчәүник») у въезда в кряшенскую д. Тямти
Тюлячинского района РТ. Фото сделано автором 28 июня 2017 г.