ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ ИМ. Р.Г. КУЗЕЕВА –
ОБОСОБЛЕННОЕ СТРУКТУРНОЕ ПОДРАЗДЕЛЕНИЕ
ФЕДЕРАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО БЮДЖЕТНОГО
НАУЧНОГО УЧРЕЖДЕНИЯ УФИМСКОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО ЦЕНТРА РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ИНСТИТУТ ИСТОРИИ И ГОСУДАРСТВЕННОГО УПРАВЛЕНИЯ
ФЕДЕРАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО БЮДЖЕТНОГО
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО УЧРЕЖДЕНИЯ
«БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

ЭТНОС. ОБЩЕСТВО. ЦИВИЛИЗАЦИЯ: V КУЗЕЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ

СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ
Всероссийской научно-практической конференции
27-28 сентября 2018 г., г. Уфа

Уфа – 2018

УДК 39.008
ББК 63.5:71.05
Э91

Всероссийская научно-практическая конференция «ЭТНОС. ОБЩЕСТВО. ЦИВИЛИЗАЦИЯ: V Кузеевские чтения» проведена, материалы конференции подготовлены в рамках проекта «Роль духовных факторов в предотвращении конфликтов и осуществлении безопасной жизнедеятельности общества» **по Программе фундаментальных исследований Президиума РАН «Культурно-сложные общества: понимание и управление»**

Редакционная коллегия:
И.И. Бахшиев, к.и.н., Ф.Г. Галиева, д.филол.н., Кляшев А.Н., к.и.н. (ответственный за выпуск), Р.М. Мухаметзянова-Дуггал (главный редактор), Ф.Г. Сафин, д.и.н.

Этнос. Общество. Цивилизация: Пятые Кузеевские чтения. Материалы Всероссийской научно-практической конференции (Уфа, 27-28 сентября 2018 г.). – Уфа: «Издательство «Диалог», 2018. − 626 с.

ISBN 978-5-94524-205-0

В сборник включены доклады участников Всероссийской научно-практической конференции «Этнос. Общество. Цивилизация: Пятые Кузеевские чтения», состоявшейся в Уфе 27-28 сентября 2018 г. В работе конференции приняли участие более 100 отечественных и зарубежных участников из городов Уфы, Москвы, Ижевска, Самары, Казани, Перми, Чебоксар, Екатеринбурга и других, а также ученые из Австрии, Эстонии, Узбекистана и Казахстана. В рамках конференции состоялось поздравление с 80-летием известного ученого, специалиста в области культуры башкир и народов Урало-Поволжья, к. ист. н. М.Г. Муллагулова. К юбилею ученого в сборнике помещен отдельный раздел, содержащий воспоминания, материалы интервью, отзывы на его работы. Материалы конференции отражают роль чл.-корр. РАН Р.Г. Кузеева в развитии многих научных направлений в Республике Башкортостан, результаты новейших исследований в области истории, этнологии, археологии, религиоведения, политологии, филологии, освещают ключевые вопросы духовной безопасности общества.

The collection includes reports of participants of the All-Russian Scientific and Practical conference “Ethnos. Society. Civilization: Fifth Kuzeevskie read”, held in Ufa on September 27-28, 2018. The conference was attended by more than 100 Russian and foreign participants from the cities of Ufa, Moscow, Izhevsk, Samara, Kazan, Perm, Cheboksary, Yekaterinburg and others, as well as scientists from Austria, Estonia, Uzbekistan and Kazakhstan. The conference was held congratulations on the 80th anniversary of the famous scientist, expert in the field of culture of Bashkirs and the peoples of the Ural-Volga region M.G. Mullagulov. By the anniversary of the scientist in the collection placed a separate section containing memories, interview materials, reviews of his work Conference proceedings reflect the role of R.G. Kuzeev in the development of many scientific directions in the Republic of Bashkortostan, the results of the latest research in the field of history, ethnology, archaeology, religious studies, political science, literature, illuminate key issues of spiritual security of the society.

ISBN 978-5-94524-205-0

© ИЭИ УФИЦ РАН, 2018.
© Коллектив авторов, 2018.

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

УДК 394

Азнабаев Б.А.

ИНОЭТНИЧНЫЕ СТРУКТУРЫ В ПЛЕМЕННОМ ОПОЛЧЕНИИ БАШКИР И КАЗАХОВ В XVIII в.

B.A. Aznabaev

FOREIGN ETHNIC STRUCTURES IN THE TRIBAL MILITIA OF THE KAZAKHS AND BASHKIRS IN THE XVIII CENTURY

Аннотация: Анализ положения иноэтничных структур в племенном ополчении казахов и башкир в XVIII в. показывает, что характер интеграции в этнос иноплеменников обусловлен социальной структурой каждого конкретного сообщества. При этом, казахи, как калмыки и ногаи, не стремились создавать из иноплеменников родовые подразделения, включавшиеся в общую племенную структуру. Так называемые эмеки, тюленгуты и кетичинеры включались в ближайшее окружение биев, ханов и тайшей, способствуя укреплению центральной власти. Только у башкир иноэтнические образования становились основой для новых родовых подразделений, имеющих равный статус с коренными башкирскими родами.

Ключевые слова: башкиры, казахи, родовые структуры, племенное ополчение, тюленгуты, калмыки.

Abstract: Analysis of the situation of foreign ethnic structures in the tribal militia of the Kazakhs and Bashkirs in the XVIII century. shows that the nature of integration into the ethnos of foreigners is due to the social structure of each particular community. At the same time, Kazakhs, like Kalmyks and Nogai, did not aspire to create tribal units from foreigners, which were included in the common tribal structure. The so-called emecs, tyulengutes and ketchiners were included in the immediate surroundings of biys, khans and taishas, and helped to strengthen the central power. Only among the Bashkirs, other ethnic entities became the basis for new generic units having equal status with indigenous Bashkir clans.

Keywords: Bashkirs, Kazakhs, tribal structures, tribal militia, tyulengutes, Kalmyks.

Если сопоставить структуру вооруженных сил казахов, башкир, ногаев и калмыков, то обнаружиться отсутствие четкой десятичной системы организации войск в чистом виде. При этом в наименьшей степени эта система была характерна для башкир и ногаев. По справедливому утверждению Л.А. Боброва, подобная военно-организационная форма была характерна для армий централизованных «кочевых империй», правители которых, опираясь на внушительный аппарат управления и принуждения, имели возможность разделить армию на отряды строго определенной численности, внедрить

в них суровую дисциплину и вертикальную систему подчинения.[1] У башкир элементы десятичной системы воссоздавались только во время восстаний, возглавляемых чингизидами в XVII в. и были более характерны для сибирских волостей, находившихся в сфере влияния кучумовичей.[2] Источники свидетельствуют, что в казахском обществе второй половины XVII–первой половины XVIII вв. элементы десятичной системы практически не встречаются. Основу вооруженных сил составляло родоплеменное ополчение. Однако в отличие от башкир наиболее профессиональные и подготовленные воины не входили в состав ополчения. По утверждению Г.И. Семенюка, они составляли основу дружин ханов и султанов. Кроме того, у казахов имелись отряды так называемых тюленгутов, т.е. феодально-зависимых людей.[3] Вместе с тем, эти ограниченные по численному составу группы постоянного военного контингента не представляли собой стратегически самостоятельной единицы. Только племенное ополчение создавало необходимую основу для отпора такому противнику как джунгары.

Вместе с тем, толькоу башкир отсутствовали отдельные от родового ополчения группы профессиональных воинов – тюленгутов. Не было у них и особых дружин, подчиненных непосредственно ханам. У ногаев, калмыков и казахов со времен средневековья существовал институт охранников, лично зависимых от предводителей войск. Эту особенность отметил еще П.И. Небольсин. Характеризуя племенную структуру ногайцев, он описал: «Когда у юртовцев существовало еще во всей силе разделение народа на улусы, существовало еще разделение его на людей «улусных» и «эмешных» (от слова «эмек» или «джемек»). Улусными людьми назывались татары, составлявшие собой Табун; а эмешными – те, что находись при табунных головах в качестве личной их прислуги, для нужд самого Аги и управляемого им Табуна. Стало быть, эмешные люди были именно то, что у киргизов дальней степи Зауральской называлось «тюленгю», а у калмыков – «кетечинер».[4]

Р.М. Ишмухамбетов, исследовавший институт туленгутов в Букеевской орде, объясняет, почему эта группа населения появляется

---

[1] Бобров Л.А., Борисенко А.Ю., Худяков Ю.С. Взаимодействие тюркских и монгольских народов с русскими в Сибири в военном деле в позднее Средневековье и Новое время. Новосибирск: НГУ, 2010. 288 с. С. 21.

[2] Материалы по истории Башкирской АССР. Башкирские восстания в 17 и первой половине 18 вв. М.-Л., АН СССР. 1936. Ч. 1. 631 с. С. 189.

[3] Семенюк Г.И. Оружие, военная организация и военное искусство казахов XVII-XIX вв. // Вопросы военной истории России XVIII – первой половины XIX в. М., Наука, 1969. С. 263-272. С. 269.

[4] Небольсин П.И. Очерки Волжского низовья. СПб. [Б.и.], 1852. 197 с. С. 15.

именно в иерархизированных структурах с сильной ханской властью. Он пишет, что иноэтничное происхождение, предполагавшее отсутствие в обществе связей и зависимости – рычагов воздействия, что облегчало исполнение репрессивных и полицейских функций.[1] У башкир XVII-XVIII в. так же существовали зависимые группы, состоявшие из припущенников (мишарей, татар, чуваш, мари и удмуртов). Однако эти группы не включались в структуру племенного ополчения.

Особый интерес вызывает этническое происхождение казахских туленгутов. Р.М. Ишмухамбетов отмечает, что в казахской народной среде укоренилось мнение о том, что туленгуты происходят из калмыков, попавших в плен в ходе казахско-джунгарских войн.[2] Совершенно иная ситуация с пленными калмыками наблюдается у башкир. Они не становились собственностью знати и ханов, а передавались тем, кто захватил их в плен.[3] Их, как правило, держали в волостях для обмена на плененных калмыками башкир. Ограничение свободы носило временный характер. Судьба военнопленного во многом зависела и от конкретной военной ситуации в крае, и, не в последнюю очередь, от него самого. В ряде случаев уже в первом поколении бывший пленник не только получал отпускную, но и становился тарханом или даже старшиной башкирской волости. Готовность участвовать в пограничной службе вместе с башкирами и воевать в башкирском ополчении являлась залогом быстрой интеграции пленных калмыков. Ассимилированные калмыки спустя несколько столетий помнили о своем «небашкирском» происхождении. В наказе в Уложенную комиссию башкиры особо указали, что среди них есть башкиры «…названные калмыцкого роду, которые единого с нами магометанского рода состоят, а произошли в древние еще времена от калмыцкого рода, так называются, потому что рода калмыцкого башкирцы».[4] Таким образом, у сравнительно большой части башкирского этноса на протяжении долгого времени сохранялось представление о калмыцком происхождении. Сравнительно быстрая интеграция аюкинских калмыков в башкирский этнос была обусловлена тем обстоятельством, что калмыки более других этнических групп в крае были подготовлены к включению

---

[1] Ишмухамбетов Р.В. Туленгуты в Букеевской орде казахов начало XIX – начало XX в.//Вестник Калмыцкого университета. 2017. № 34. С.40-48. С. 41.

[2] Там же. С. 42.

[3] Азнабаев Б.А. Статус пленных в башкирских общинах XVII в. // Изв. Алтайского гос. ун-та. Сер. История и политология. 2012. № 4/1 (76). С. 12–17.

[4] РГАДА (Российский государственный архив древних актов). Ф. 342. Оп. 1 Д. 109. Л. 206.

в структуру военной организации башкир. Речь идет не только о характерном для башкир и калмыков всадническом типе культуры, но и об общих принципах ведения войны, выработанных за почти столетнюю историю взаимного противостояния. Специфика процесса интеграции заключалась в том, что калмыки, как бывшие пленные, так и добровольно перешедшие к башкирам, сформировали отдельную волость, которая занимала абсолютно равное положение в отношении к другим башкирским волостям. Вплоть до создания кантонной системы в конце XVIII в. в башкирском обществе господствовали горизонтальные связи, которые не позволяли иерархическим структурам, возникавшим в военное время, приобрести постоянный институциональный характер.

Р.В. Ишмухамебетов связывает образование института тюленгутов с идеологией чингисизма.[1] Однако следует отметить, что у калмыков и особенно у ногаев, имевших социальные группы, аналогичные туленгутам, чингисизм утратил политическую актуальность. Очевидно, что туленгуты, эмеки или кетечинеры могли существовать только в социумах с четко выраженной иерархической структурой с делением на черную и белую кость.

Л.А. Бобров отметил, что значение отрядов тюленгутов в казахском войске резко возрастает в последнюю треть XVIII в. В ходе разгрома Джунгарии и откочевки волжских калмыков в 1771 г. в плен к казахам попало большое количество ойратов, в том числе мужчин обладавших значительным боевым опытом. Они были включены в состав дружин казахской аристократии, что резко увеличило их численность и боеспособность. К ойратам добавились ханские отряды, набранные из каракалпаков, башкир, киргизов, узбеков, таджиков и др. В 1738 г. один из пленных казахов дал такие показания в Уфимской провинциальной канцелярии: «Кулумбет Такаев зовут, родом киргис-кайсацкой меньшой орды владения Абулхаира хана, который де с прочими своего владения пришед в подданство его и.в. а оный Кулумбет с товарищи с 200 семей, не хотя быть во владении оного хана, отошли в Среднюю орду, ныне тому третий год, ко владельцам Барак салтану да Агаю Земгиру и к Булмаметю, жительство имели по речке Тургаю, на который пришед к ним живут Уфимского уезду башкирцы разных волостей, из коих главные Салтанмрат да Мекес батыр с товарищи с женами и детьми всего 600 семей или более, а ныне тому месяца с два, собрався они с главным своего владения кайсаками с оными Аблай султаном да Булат Салтаном Абдулмаметевы всего 2500 человек при том же было башкирцов со 100 ходили

[1] Ишмухамбетов Р.В. Указ. соч. С. 42.

в Башкирь для разорения».[1] Таким образом, только у одного султана Барака в 1739 г. находилось более 600 беглых башкирских семей, которые активно использовались для военных акций на территории Уфимской провинции.

Особым многолюдством отличались каракалпакские ополчения. В отдельных военных походах первой трети XVIII в. численность каракалпаков под командованием казахских султанов и батыров превышала численность этнических казахов.[2] Резкое увеличение в структуре казахского войска численности иноэтничных отрядов усиливало позиции ханской власти. К примеру, наличие многочисленной тюленгутской «гвардии» позволяло Аблаю уже не заискивать перед родовой знатью, вымаливая очередной отряд родового ополчения для грядущего похода, а разговаривать со старшинами с позиции силы. По отзывам современников и потомков, он «... сам судил виновных в непокорных аулах и сам со своими тюленгутами чинил расправу над ними».[3]

По-видимому, процессы централизация власти в кочевых социумах связаны с увеличением доли аллогенной элиты, отстраненной от внутриэтнических процессов в обществе. «Пришельцы» несут в себе другую традицию, они не связаны моральными ограничениями, обусловленными верой в общее этническое происхождение. По этой причине эта группа является идеальным инструментов для господства над своими сородичами. Подобный процесс интеграции аллогенной элиты очень близок к теории завоевания Л. Гумпловича. Однако, в отличие от классической теории завоевания, в степи аллогенная элита может формироваться не в результате оккупации, а процессе возвышения прежде зависимых этнических групп. Так, среди ближайших сподвижников Чингисхана было не много соплеменников и сородичей.

При этом, именно иноплеменники формируют ближайшее окружение ханов – его гвардию. Е.И. Кычанов аргументировано доказал, что в кочевых социумах именно гвардия становится организацией, из которой в государственный аппарат отбирались сановники и чиновники.[4]

© Азнабаев Б.А., 2018.

---

[1] РГАДА, Ф. 248. Оп. 17. Д. 1183. Л. 630.

[2] Бобров Л.А. Военная организация казахских кочевников от Абулхаира до Кенесары (XVIII-первая половина XIX)//Средневековые тюрско-татарские государства. Издательство: Институт истории имени Шигабутдина Марджани Академии наук Республики Татарстан. Казань, 2015. С. 60.

[3] Там же. С. 63.

[4] Кычанов Е.И.Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. М., Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. 321 с. С. 291.

УДК 39

Атнагулов И.Р.

НОВЫЕ ИДЕНТИЧНОСТИ КАК ПРОДУКТ ПОЛИТИКИ ГОСУДАРСТВА (К ВОПРОСУ О ФЕНОМЕНЕ НАГАЙБАКОВ)

I.R. Atnagulov

NEW IDENTITY AS A PRODUCT OF THE STATE POLICY (TO THE PROBLEM OF THE NAGAYBAK PHENOMENA)

Аннотация: Возникновение новых идентичностей во многом связано с воздействием государства, проявляющегося в политико-административных акциях по социальному обустройству регионов. История России – это присоединение новых территорий с последующей интеграцией населения в общероссийское социальное пространство. Следствием являются два параллельных процесса – появление новых и формирование общегражданской идентичностей. История-нагайбаков – удобный материал по изучению данного вопроса.

Ключевые слова: государство, идентичности, нагайбаки, этнонимы, этноконы, конфессионимы, соционимы, уровни самоидентификации.

Abstract: The emergence of new identities is largely due to the impact of the state, manifested in political and administrative actions for the social development of the regions. The history of Russia is the accession of new territories with the subsequent integration of the population into the all-Russian social space. The consequence is two parallel processes – the emergence of new and the formation of common citizenship identities. The history of Nagaybaks is a convenient material for studying this issue.

Keywords: state, identities, Nagaybaks, ethnonyms, ethnicities, confessionyms, socionyms, self-identification levels.

Нагайбаки – социальный феномен, с групповым самосознанием и комплексом идентичностей, сформировавшихся с 1736 г. по XX в. в результате реализации ряда государственных проектов по общественному, военному и политико-административному устройству Южного Приуралья. Процесс возникновения, структура и динамика нагайбакских идентичностей подробно описаны в наших предыдущих работах[1]. Возникновение их связано с политикой христианизации, созданием укреплённых поселений в Восточном Закамье, Оренбургского казачьего войска и Оренбургской губернии. До 1736 г. предки нагайбаков входили в состав т.н. «уфимских новокрещёных» – крещёных казанских татар и примкнувших к ним иных

[1] Атнагулов И.Р. Идентичности нагайбаков: генезис, структура, динамика. Челябинск, 2015. 217 с.; Он же. Этническая история нагайбаков в XVIII-XXI вв.: становление и трансформация идентичностей. Дисс. на соиск. уч. ст. докт. ист. наук. Магнитогорск, 2017. 468 с.

групп. С 1736 по 1843 гг. казаки-нагайбаки являлись сословием в составе крещёных татар Белебеевского уезда. С 1843 г. по первые два десятилетия XX в., находясь в Верхнеуральском, Троицком, Орском и Оренбургском уездах, нагайбаки – этническая группа в составе оренбургских казаков. В процессе исторического развития они прошли три хронологически последовательных периода, в каждый из которых сформировалась одна из трёх составляющих их идентификационную платформу – конфессиональная, сословная и этническая[1].

С 1939 по 1993 гг., несмотря на официальный запрет фиксации этнонима в основных документах (паспорта, переписные анкеты и др.), групповое самосознание нагайбаков утрачено не было, а на руб. XX–XXI вв. наблюдается его рост. Интерес к современному состоянию нагайбакских идентичностей актуализируется на фоне продолжающейся в академической, политической и общественной среде дискуссии по вопросу этнической диагностики нагайбаков и кряшен. Изучение идентичностей и определение этнического статуса нагайбаков является одной из центральных задач наших исследований. Они проводилось на основе полевых данных, полученных автором в период с 2005 по 2015 гг. в Нагайбакском (бывш. Верхнеуральский) и Чебаркульском (бывш. Троицкий уезд) р-нах Челябинской обл. – территориях их компактного расселения. В рамках научного исследования предлагается анализ общественных оценок, даваемых самими нагайбаками о наличии собственных этноидентификационных признаков.

Развитие нагайбакских идентичностей сопровождалось формированием их этнонимической номенклатуры, которая имеет несколько уровней. Все исторически сложившиеся самоназвания нагайбаков продолжают использоваться до настоящего времени. Существуют различия в частоте применения и произношении тех или иных эндоэтнонимов в зависимости от языка, на котором происходит общение – татарский (нагайбакский)[2] или русский. Кроме того, существуют некоторые различия в применении эндоэтнонимов между нагайбаками Чебаркульского и Нагайбакского р-нов.

Жители Нагайбакского р-на, общаясь на родном языке внутри группы, обычно в качестве общего самоназвания используют конфессионим – «керэшен/керэшеннэр». Вторым по частоте использования при общении на родном языке является соционим – «нэгэйбэклэр»,

---

[1] Атнагулов И.Р. Этническая история. С. 63-95.

[2] Нагайбаки свой язык называют «керэшенщэ», при общении на русском – «нагайбакским».

возникший позже чем «керэшеннэр» (табл. 2). Конфессионим является эндоэтнонимом первого уровня, сложившимся как отражение общекряшенской идентичности. Его функционирование до сегодняшнего дня параллельно с «нэгэйбэклэр» свидетельствует о том, что: а) самоидентификация нагайбаков продолжает сохранять связь с общекряшенской идентификационной платформой; и б) за последние примерно полтора столетия вектор развития самоидентификации нагайбаков движется в сторону обособления от кряшенской среды. Например, уфимский учёный Р.И. Якупов, являвшийся свидетелем съезда кряшен, заметил, что представители Челябинской обл. подчёркивали свою особую нагайбакскую идентичность[1].

Некоторые сохранившиеся локальные самоназвания в Нагайбакском р-не восходят к этниконам Восточного Закамья. Кассельцы и остроленцы называют себя «килий» и «сарашлы» соответственно. Считается, что основателями этих станиц были выходцы из Килеево и Сарашлы (ныне – Бакалинский р-н РБ). Данные названия используются исключительно на родном языке и только внутри группы. Старшее поколение помнит о существовании других этниконов: у фершампенуазцев – «бакалы», «илек» и «умерле»; парижан – «яш аул», требиятцев – «нугайбек». Это, также, связано с названиями населённых пунктов Восточного Закамья. Сейчас нагайбаки этих сёл сменили прежние самоназвания на новые: у фершампенуазцев – «фершамка», «район», парижан – «парижлар», требиятцев – «требий», астафьевцев – «астапый». При общении на русском, как между собой, так и с представителями других народов, большинство респондентов Нагайбакского р-на используют название «нагайбаки». Окружающие их другие народы знают о существовании только этого этнонима. Около трети респондентов ответили, что при разговоре между собой на русском используют два этнонима в формах «нагайбаки» и «кряшены». Случаи использования этнонима «кряшен» в общении с русскими единичны (табл. 3).

Чебаркульцы сейчас чаще всего используют два эндоэтнонима различных уровней – этноконфессионим – «керэшеннэр» и общее локальное – «бакалы». Название «нэгэйбэклэр» у них в случаях общения на родном языке почти никогда не использовалось, и в нач. XX в. даже не было известно . Его заменяло «бакалы», одинаково распространённое во всех деревнях[2]. Несмотря на то, что само название «бакалы» используют одновременно жители нескольких

[1] Якупов Р.И. Тептяри: историко-этнологические очерки. К проблеме генезиса этничности. М., 2001. С. 226.

[2] Круковский М.А. Южный Урал. Путевые очерки. М., 1909. С. 261.

деревень, оно изначально относилось к локальным самоназваниям того же страта, к которому принадлежат подобные в Нагайбакском р-не – «килий» и «сарашлы», ибо генетически они восходят к этниконам нагайбаков Восточного Закамья. Вероятнее всего, чебаркульскую группу составили в основном бакалинцы. В настоящее время самоназвание «бакалы» можно считать как сформировавшееся общее самоназвание этой группы. У них, также, сложились этниконы в соответствии с местной топонимией – «поповцы», «варламовцы» и т.п.

Особенностью чебаркульцев является то, что, не усвоив окончательно этноним «нагайбаки», «нэгэйбэклэр», они к XXI в. в качестве самоназвания при общении с представителями не татароязычных групп, не знающих о существовании нагайбаков, стали называть себя «русскими». Если собеседник проявляет осведомлённость, то представляются как «нагайбаки» или «бакалинцы». При этом самоидентификация при внутригрупповом общении в виде «керэшеннэр» и «бакалы» сохраняется. По данным последних двух переписей от 80 до 97% жителей нагайбакских деревень района назвали себя русскими[1]. Этноним «нагайбаки» чебаркульцам сейчас известен, но при общении на родном языке почти не используется. У них, несмотря на меньшую численность по сравнению с нагайбаками Нагайбакского р-на, этнонимическая номенклатура оказывается более сложной, поскольку включает помимо кряшенского и нагайбакского ещё бакалинский и русский уровни групповой самоидентификации.

Таким образом, наиболее предпочтительными самоназваниями на нагайбакском языке являются: в Нагайбакском р-не – «керэшеннэр», в Чебаркульском – «керэшеннэр» и «бакалы». На русском: в Нагайбакском – «нагайбаки», реже – «кряшены», в Чебаркульском – «русские», реже – «нагайбаки» или «бакалинцы».

В Челябинской обл. большинству населения этноним «нагайбаки» известен, но за пределами региона приходится давать разъяснения. Большинство нагайбаков в таких ситуациях объясняют свою этническую принадлежность, используя в обозначениях слово «татары». Например, «крещёные татары» или «близкий к татарам народ» (табл. 4). Данный факт свидетельствует, что большинство их в определённых условиях транслируют татарскую идентичность. Чуть более трети в подобных случаях предпочитает ограничиваться обозначением «малочисленный народ» без этнической привязки к татарам.

[1] Атнагулов И.Р. Этническая история. С. 361-362.

Социальные среды, в которых находились нагайбаки, вынуждали транслировать различные уровни идентичностей. Нами рассматривались случаи, когда какая-либо одна из идентичностей (языковая, конфессиональная и др.) проявляет наиболее актуальное функционирование[1]. Этническая идентичность нагайбаков является комплексом, исторически сформировавшимся из различных слагаемых. В рейтинге самоидентификаций современных нагайбаков этническая занимает первое место, едва опережая политическую (табл. 1).

Этническая идентичность нагайбаков формировалась, опираясь на оппозицию окружающему большинству, сначала – татарам, затем – русским. В XX в. этнический состав окружающего нагайбаков населения изменился. Современное этнические соседи нагайбаков – это, в основном, русское (восточнославянское, православно-христианское) и в несколько меньшей – казахско-татаро-башкирское (тюркское, мусульманское) общества. Если до 1920-х гг. нагайбаки Верхнеуральского уезда жили в моноэтничных посёлках, то затем этнический состав сёл становится всё более смешанным. Контакты с русскими и другими стали причиной возникновения двух тенденций развития их этнической идентичности. В Чебаркульском р-не произошла, хоть и не полная, но значительная, ассимиляция русскими. Жители Нагайбакского р-на пошли по пути этнической консолидации.

Этническая идентичность нагайбаков Нагайбакского р-на в условиях полиэтничного окружения проявляет следующую динамику и социальные сферы актуального функционирования. Большинство респондентов ощущают и транслируют собственную этническую идентичность в большинстве жизненных ситуаций. Среди ответов на вопрос «когда и где вы ощущаете принадлежность к нагайбакскому народу» чаще звучало «всегда и везде» (табл. 5). Этот показатель сопоставим с числом респондентов, поставивших собственную этническую идентичность на первый уровень (табл. 1). Меньшая часть ощущает нагайбакскую идентичность только среди родственников, не придавая этому значения в иных ситуациях. Ещё меньше ответов, в которых указано, что этническая идентичность имеет значение редко или только в праздничнo-ритуальные дни. Почти четверть ответили, что этническая принадлежность не является для них доминирующей (табл. 5).

С ослаблением таких основных в прошлом идентификационных признаков как сословный, религиозный и языковой возникает вопрос о том, что же на сегодняшний день, при таком высоком уровне

[1] Там же. С. 63-95.

этнической самоидентификации является главным этнодифференцирующим признаком нагайбаков? Один из пунктов анкеты содержал вопрос об оценке собственной этнической идентичности (табл. 6), где наибольшее число ответов прозвучало как «гордость». Это чувство основано на исторической памяти о прошлом, связанном с именами прославленных нагайбаков, которые участвовали в крупных военных кампаниях.

Местными краеведами были опубликованы статьи и книги по истории нагайбаков[1]. На вопрос о важнейших событиях в истории народа больше всего было упоминаний об Отечественной войне 1812 г., чуть меньше – обращении в христианство. Ещё меньше, но примерно одинаковое число упоминаний, об обретении статуса коренного малочисленного народа РФ, Великой Отечественной и Гражданской войнах, переход в казачество и переселение (табл. 8). Вторым по значимости событием является христианизация. Обращает внимание, что религиозная принадлежность в понимании современных нагайбаков не играет важной роли в этнической консолидации (табл. 9), но сам факт перехода в христианство рассматривается как значительное событие в истории народа. Религиозная идентичность играет принципиальную роль в случае, когда необходим поиск отличительных признаков по отношению к татарам. Среди большинства нагайбаков существует мнение о том, что они не являются татарами и имеют больше отличий, чем сходств (табл. 7).

Получение статуса коренного малочисленного народа РФ, по своему рейтингу сопоставимо с периодом Великой Отечественной войны. Правительственный документ, в котором нагайбаки внесены в этот список, некоторыми из представителей данной группы отмечается в числе главнейших этнодифференцирующих признаков[2].

Если сословная идентичность утратила актуальность и рассматриваться как идентификационный признак не может, то переход в казачество является важным для значительного числа нагайбаков. Этот вариант ответа хотя и стоит на шестом месте, но по частоте находится примерно на одном уровне с рядом предыдущих позиций. Меньше всего отметили важность акции переселения нагайбаков (табл. 8).

Три события, определившие возникновение и развитие ряда идентификационных признаков – христианизация, обращение в казачество и переселение в Южное Зауралье, были отмечены

---

[1] Маметьев А.М. Край нагайбакский. Челябинск: Рифей, 1997. 254 с.; Он же. Нагайбакский район в фактах и цифрах: Справочник с историческими очерками и комментариями. Челябинск, 2005. 192 с.

[2] Минеев П.М. По берегам реки Гумбейки. Топонимический словарь. Челябинск, 2008. С. 67.

респондентами, и рейтинг их выстроился строго в соответствии с хронологической последовательностью.

Перечисленные факторы, оказавшие влияние на развитие нагайбакских идентичностей в XVIII–XIX вв. были политико-административными. Дальнейшие реформы государства – ликвидация сословий и борьба с «религиозными пережитками» нанесли удар по основным идентификационным признакам нагайбаков. Однако в 1926 г. им был предоставлен статус отдельного народа СССР с собственной этнической территорией в пределах административных границ вновь созданного в 1927 г. Нагайбакского р-на. В условиях практики советского нациестроительства это было необходимым и достаточным условием признания этнической идентичности.

Развитие нагайбакских идентичностей в XX в. сопровождается сменой базовых признаков. Вместо утраченных сословной и конфессиональной усиливается собственно этническая, подкреплённая дальнейшими действиями со стороны государства. Современные нагайбаки, как и прежде, обладают многоуровневой самоидентификацией. В настоящее время лидирующие позиции занимают этническая и политическая (гражданская) разновидности идентичностей. Три уровня региональных идентичностей среди нагайбаков составляют незначительную долю (табл. 1). История возникновения и развития нагайбаков является удобным «наглядным пособием» по изучению механизмов генезиса новых идентичностей под воздействием фактора государственной политики.

Таблица 1

Уровни самоидентификации нагайбаков

Варианты ответов	%
Этнический (нагайбаки)	39
Политический (россияне)	37
Локальный (нагайбакцы – жители Нагайбакского р-на)	11
Региональный (челябинцы – жители Челябинской обл.)	8
Макрорегиональный (уральцы – жители Урала)	5

Таблица 2

Актуальное функционирование эндоэтнонимов у нагайбаков в общении на родном языке

Варианты ответов	%
Керэшеннэр	63
Нэгэйбэклэр	31
Другие названия (килий, сарашлы и т.п.)	6

Таблица 3

Актуальное функционирование эндоэтнонимов у нагайбаков в общении на русском языке

Варианты ответов	%
Нагайбаки	67
Нагайбаки, кряшены	31
Кряшены	2

Таблица 4

Собственная оценка нагайбакской идентичности в ситуациях, требующих объяснения наличия данного феномена среди людей не слышавших о нагайбаках

Варианты ответов	%
Крещёные татары	53
Малочисленный народ	31
Близкий к татарам народ	8
Подобный опыт отсутствует	8

Таблица 5

Динамика и социальные сферы актуализации функционирования этнической идентичности нагайбаков

Варианты ответов	%
Всегда и везде, в подавляющем большинстве случаев	47
Всегда в общении с родственниками	19
В основном или только в праздничные дни	5
Очень редко	5
Никогда	24

Таблица 6

Оценка собственной этнической идентичности

Варианты ответов	%
Гордость	55
Обычное состояние	43
Затрудняюсь ответить	2

Таблица 7

Представления нагайбаков о параметрах их отличий от татар

Варианты ответов	%
Религия	53
Язык	13
Характер	7
Обычаи	5
Имена	2
Дружелюбие	2
Внешность	1
Ничем не отличаются	14
Затрудняюсь ответить	3

Таблица 8

Важнейшие события в исторической памяти нагайбаков

Варианты ответов	%
Отечественная война 1812 г.	26
Обращение в христианство	21
Обретение статуса коренного малочисленного народа РФ	12
Великая Отечественная война	11
Гражданская война	11
Вхождение в казачье сословие	10
Переселение в 1842–1843 гг.	4
Затруднились ответить	5

Таблица 9

Представления нагайбаков об их общеобъединяющих идентификационных признаках

Варианты ответов	%
Гостеприимство	30
Языковая принадлежность	18
Трудолюбие	8
Традиции	6
Менталитет	6
Религия	5
История	3
Праздники	3
Культура	3
Чистоплотность	3
Самосознание	2
Нет таких признаков	0
Затрудняюсь ответить	13

© Атнагулов И.Р., 2018.

УДК 327.2 + 325.36 + 327.8

Валиахметова Г.Н.

ПРОБЛЕМА ГЛОБАЛЬНОГО ГЕОПОЛИТИЧЕСКОГО АКТОРСТВА В СОВРЕМЕННОМ ПОЛИТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

G.N. Valiakhmetova

THE ISLAMIC WORLD AS A GLOBAL GEOPOLITICAL ACTOR: CONTROVERSIAL ISSUES OF MODERN POLITICAL STUDIES

Аннотация: В статье представлены ключевые подходы современных российских и зарубежных политологов и исламоведов к вопросу о том, является ли исламский мир консолидированным субъектом мировой политики в XXI в. Автор приходит к выводу о том, что сегодня исламский мир не является коллективным геополитическим актором. Однако в условиях текущей трансформации системы международных отношений и возрастания влияния глобализации тенденция к политической консолидации мусульманских сообществ будет усиливаться.

Ключевые слова: исламский мир, мусульманская солидарность, мировая политика, международные организации, интеграция

Abstract: The paper analyzes the key approaches of modern Russian and foreign experts in Political and Islamic Studies to the question of whether the Islamic world is a consolidated subject of world politics in the 21st century. The author comes to the conclusion that at present the Islamic world is not a collective geopolitical actor. However, in the conditions of the current transformation of the international relations system and the increasing influence of globalization, the tendency towards political consolidation of Muslim communities will intensify.

Key words: Islamic world, Muslim solidarity,global affairs, international organizations, integration

В современных международных отношениях и мировой политике исламский мир представлен весьма разнородными государственными и негосударственными акторами, в том числе вне- и антисистемными. Это порождает противоречивые проявления действия «исламского» фактора на международной и региональной аренах. Без серьезного изучения и теоретического осмысления этих явлений невозможно составить адекватное представление об особенностях современного мирового политического процесса. В этом состоит актуальность предлагаемой статьи.

Последнее десятилетие в исламском мире набирают динамику интеграционные процессы, заметно возрастает роль «исламского» фактора в мировой политике и экономике. Активизировали свою деятельность ЛАГ, ОПЕК, ССАГПЗ, ОИС; серьезный потенциал

экономического и международно-политического влияния демонстрируют страны «Исламской восьмерки»; наметилась тенденция к развитию регионального взаимодействия на межгосударственном уровне между Турцией и арабским миром, Турцией и Ираном, Ираном и рядом арабских стран (Ирак, Ливан, Сирия). Данные явления создают широкое поле для дискуссии о том, является ли исламский мир единым, коллективным субъектом мировой политики.

Представляется возможным выделить три основных подхода к решению этого вопроса. Сторонники первого подхода считают вполне обоснованным определять исламский мир в качестве консолидированного актора мировой политики. Им оппонируют приверженцы противоположной точки зрения, акцентирующие внимание на дробности и внешнеполитической самостоятельности различных «исламских» игроков. В рамках третьего подхода исламский мир выступает как зона распространения мусульманской религии, особое цивилизационное пространство.Соответственно снимается вопрос о том, является ли мир ислама коллективным глобальным актором, поскольку цивилизационный подход затрудняет анализ современной международно-политических процессов[1].

Очевидно, что исламский мир представляет собой весьма пеструю и разнородную картину. Это порождает большой и сложный комплекс противоречий и конфликтов, которые наблюдаются в регионах распространения ислама – как между государствами, так и внутри каждого из них. Между мусульманскими странами имеются кардинальные различия в социально-экономическом развитии, в политических и правовых системах, в политической и социальной роли религии в жизни общества, в способах адаптации к глобализации, во внешнеполитических стратегиях. Конфликтный потенциал подпитывают межгосударственные противоречия, нерешенные и возникающие конфликты, региональное соперничество стран и личная конкуренция их лидеров, этноконфессиональное разнообразие, а также многообразие течений внутри мусульманской религии и внутри исламистской идеологии, которая отстаивает альтернативные, зачастую противоречащие друг другу, проекты переформатирования не только исламского мира, но и всего миропорядка в глобальном масштабе.

Тем не менее в современном исламском мире наблюдается тенденция к политической консолидации. Прежде всего, речь идет о наличии многочисленных международных мусульманских

[1] Наумкин В. В. Ислам и мусульмане: культура и политика. М., Н. Новгород: ИД Медина, 2008. С. 514–516.

организаций, в целях и деятельности которых заложена идея религиозного единства и прослеживается тенденция к дублированию международных организаций глобального уровня. В их числе – ОИС (исламский аналог ООН), «Исламская восьмерка», Исламский банк развития, Исламская комиссия Международного Красного Полумесяца, ИСЕСКО, Исламская торгово-промышленная палата, Исламская ассоциация судовладельцев, Исламская федерация спортивной солидарности и т. д. Схожая тенденция прослеживается в сфере разработки и принятия международных документов; например, Исламская Декларация прав человека (вместо Всеобщей Декларации прав человека); Договор о борьбе против международного терроризма, разработанный ОИС в соответствии с шариатом. Система международных организаций исламского мира и норм, которыми они руководствуются, может интерпретироваться как противопоставление или альтернатива так называемой западной системе международного права и международных отношений[1].

На международный и даже глобальный охват также претендуют «страновые» и региональные исламские организации. Как правило, они создаются по инициативе какого-либо мусульманского государства в качестве инструмента своей внешней политики; в их составе зачастую представлены негосударственные акторы, в том числе радикально-экстремистского толка. Самой известной и влиятельной стала Всемирная исламская лига (создана в 1962 г. по инициативе Саудовской Аравии). Наличие подобных организаций позволяет государствам-опекунам «проводить прямо или косвенно определенную политику на международной арене, нередко в нарушение норм международного права, и уходить от ответственности за вмешательство во внутренние дела других государств»[2].

К числу транснациональных исламских движений относится организация «Братья-мусульмане», имеющая свои представительства практически во всех мусульманских странах. Партия Хизб ат-Тахрир ал-Ислами последовательно пополняет свои ряды во многих странах за счет приверженцев идеи создания всемирного халифата. Крайне идеологизированной и дискуссионной остается проблематика, связанная с созданием и деятельностью движения Талибан. Еще один пример транснациональных организаций – террористические сетевые структуры, прежде всего ИГИЛ (запрещена в РФ), Аль-Каида и ассоциированные с ней движения (АКАД).

---

[1] Игнатенко А. А.Самоопределение исламского мира // Ислам и политика. М.: ИВ РАН, 2001. С. 7–8.

[2] Там же. С. 18.

Косвенным признанием наличия исламского транснационального акторства является и то, что международная антитеррористическая коалиция воюет не просто против терроризма (который, как известно, не имеет ни национальности, ни религии, ни границ), но против именно «исламского» терроризма, поскольку на сегодняшний день основным поставщиком и главным распространителем терроризма является радикально-экстремистский исламизм. В результате действий немногочисленного, но весьма активного крайнего крыла исламистов вполне естественная резкая эмоционально-негативная реакция на терроризм переносится на исламский мир в целом, который на Западе начинает восприниматься как некий гомогенный социум, якобы приверженный идее насилия, как источник угрозы всему человечеству[1].

В контексте рассматриваемой проблематики внешняя идентификация играет немаловажную роль. На Западе стало устойчивым восприятие исламского мира как некого единого геополитического пространства. Так, говорится об отношениях исламского мира с США, Европой или Россией, оцениваются его запасы углеводородов, демография и мусульманская миграция, но никто не рассуждает в том же ключе о христианском или конфуцианско-буддийском мире. В рамках геополитического подхода традиционная дихотомия «Запад – Восток» прочно трансформировалась в оппозицию «Запад – исламский мир», хотя очевидно, что подобное противопоставление образовано по разным критериям, и вместо Запада следовало бы говорить об иудео-христианском мире. «В пользу корректности этой дихотомии говорит идеологизированный характер политики основного актора с западной стороны – США», – считает В. В. Наумкин, подчеркивая ключевую роль американских неоконсерваторов в формировании образа исламского мира как общего врага Запада[2].

Фактом остается и то, что самоопределение исламского мира базируется на общности религии и противопоставлении себя Западу. Проблема в том, что главный импульс единения исламского мира в противостоянии Западу сегодня исходит от исламских радикалов. Привлекательность в глазах некоторой части мусульман альтернативных проектов глобального переустройства мира, несмотря на их иллюзорность, в немалой степени объясняется тем, что предлагающие эти проекты разного рода исламистские силы

---

[1] Малашенко А. В. Исламская альтернатива и исламистский проект. М.: Весь мир, 2006. С. 38.

[2] Наумкин В. В. Ислам и мусульмане. С. 515, 526–533.

апеллируют к заложенной в исламе концепции уммы – сообщества мусульман, в котором отсутствуют межэтнические и межгосударственные границы[1]. Принадлежность к единой (исламской) цивилизации и единая задача поиска собственного ответа на вызовы глобализации удерживают мусульман в общем культурном и идеологическом пространстве.

Поэтому не следует переоценивать разнородность исламского мира и тем более трактовать ее в духе Мартина Крамера, считающего Турцию и Афганистан антиподами – соответственно «парадной дверью» и «черным ходом» ислама[2]. Более корректен взгляд на исламский мир как на единство противоположностей, базирующееся на общности религиозно-культурных ценностей, что в той или иной форме экстраполируется на глобальное политическое пространство. Так, особую роль в консолидации исламского мира играет лозунг освобождения Иерусалима – третьего по своей святости города ислама после Мекки и Медины. Поэтому демонстративное ухудшение отношений с Израилем позволило Турции выдвинуться в число главных претендентов на лидерство в исламском мире[3].

В пользу перспектив повышения глобальной роли «исламского» фактора в мировой политике свидетельствует и ускорившийся в связи с глобализацией процесс размывания границ между мусульманскими ареалами в плане их деления на центр и периферию. Так, например, уже нельзя считать окраиной самую многонаселенную и динамично развивающуюся Индонезию или набирающую политический вес в мусульманском мире Европу, где ислам стал уже второй по числу приверженцев религией. Европа, кроме того, принимает на себя главный «удар» усилившихся в исламском мире миграционных процессов, отдаленные последствия которых с трудом поддаются прогнозированию.

Не менее важную роль в определении перспектив глобального акторства ислама играет демографический фактор – за последнюю четверть века среди основных религий мира наибольший динамизм в демографическом плане продемонстрировал именно ислам. О причинах и оценках этого феномена ведутся острые дискуссии, что свидетельствует о его далеко неоднозначном характере. Решение

---

[1] Там же. С. 643–664; Малашенко А. В. Исламская альтернатива и исламистский проект. С. 38.

[2] Kramer *M.* Fundamentalist Islam: The Drive for Power. URL: http://www.martinkramer.org/sandbox/reader/archives/fundamentalist-islam-the-drive-for-power/ (датаобращения: 12.09.2018).

[3] Мирский Г. И. Международные отношения на Ближнем Востоке // Азия и Африка в мировой политике. М.: ИМЭМО РАН, 2012. С. 91–95.

данной проблемы исключительно важно для процессов мировой политики, поскольку величина населения, как известно, является одной из важных составляющих геополитического потенциала государств и регионов. Впрочем, по мнению экспертов, с учетом противоречивости современного исламского мира весьма сомнительно, что в обозримой перспективе какие-либо политические силы смогут мобилизовать религиозно-демографический ресурс в глобальном масштабе[1].

Приведенный, далеко не полный перечень факторов, свидетельствующих о наличии тенденции к политической консолидации мусульманских сообществ, не позволяет, однако, рассматривать исламский мир в качестве глобального геополитического актора. Интеграционные процессы в исламском мире не являются главным вектором современной мировой политики, хотя многие ее ключевые события происходят именно на землях ислама. Тем не менее, в условиях трансформации всей системы мироустройства и усиления воздействия глобализации исламский мир стремится наработать собственные коллективные ответы на новые вызовы и угрозы. Поэтому вполне обоснованно можно ожидать усиления в исламском мире тенденции к выражению общих позиций в отношениях с Западом, к совместному отстаиванию интересов, к формированию общей системы целей и приоритетов в рамках идейного концепта мусульманской солидарности.

© Валиахметова Г.Н., 2018.

[1] Белокреницкий В.Я. Демографическое будущее исламского мира // Исламский фактор в истории и современности. М.: ИВ РАН, 2011. С. 61–62.

УДК 39 (=512.141)

Галиева Ф.Г.

ПРОБЛЕМЫ ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ ЭТНОСА В ТРУДАХ М.Г. МУЛЛАГУЛОВА (К 80-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)

F.G. Galieva

THE PROBLEMS OF LIFE-ENSURING ETHNOS IN THE WORKS OF M.G. MULLAGULOV (ON THE 80TH BIRTHDAY)

Аннотация: В докладе рассматривается вклад кандидата исторических наук Мирзы Гизитдиновича Муллагулова в изучение проблемы жизнеобеспечения этноса, описание хозяйственной деятельности башкир, собирательства дикорастущих растений, рыболовства, охоты, историческую реконструкцию народных видов транспорта. Показана актуальность исследований М.Г. Муллагулова для современного народного хозяйства и быта населения. Выявлено значение для этнографической науки Башкортостана, Урало-Поволжья, Сибири и Восточной Европы.

Ключевые слова: М.Г. Муллагулов, этнография башкир, материальная культура, хозяйственная деятельность, народы Урало-Поволжья, полевые исследования.

Abstract: The report examines the contribution of the candidate of historical sciences Mirza Gizitdinovich Mullagulov to the study of the problem of life support of the ethnos, the description of economic activity of Bashkirs, the gathering of wild plants, fishing, hunting, historical reconstruction of folk modes of transport. The relevance of MG's research is shown. Mullagulov for modern national economy and everyday life of the population. The importance for the ethnographic science of Bashkortostan, the Ural-Volga region, Siberia and Eastern Europe has.

Keywords: M.G. Mullagulov, Bashkir ethnography, material culture, economic activity, peoples of the Ural-Volga region, fieldworks.

Мирза Гизитдинович Муллагулов почти пять столетий служит этнографической науке Башкортостана и России. Он родился в этнографической глубинке, в далеком от столицы республики башкирском селе Старомунасипово Бурзянского района. Но работая в Уфе, Мирза Гизитдинович всегда поддерживал связи с малой родиной, с одной стороны, черпая там кладезь информации, с другой – возвращая полученные крупицами знания через свои книги, выступления на телевиденье, радио, в газетах и журналах, восхищая богатством и уникальностью культуры башкирского народа.

Мирзу Гизитдиновича по праву считают одним из основателей этнографической науки в Башкортостане. Свой творческий путь в качестве ученого он начал в то время, когда в отечественной этнологии проходила разработка региональных этнографических атласов (60–70-е годы прошлого столетия). В Башкортостане над проектом

«Башкиры. Историко-этнографический атлас» трудилась целая плеяда выдающихся ученых – Раиль Гумерович Кузеев, Наиль Валеевич Бикбулатов, Светлана Николаевна Шитова. Вскоре их ряды пополнили молодые ученые – Ф.Ф. Илимбетов, Р.Х. Султанов, Л.И. Нагаева и М.В. Мурзабулатов. С 1971 года под руководством великого учителя доктора исторических наук профессора Р.Г. Кузеева Мирза Гизитдинович стал работать над темой системы жизнеобеспечения этноса. В частности, ему была поручена подготовка раздела «Способы и средства передвижения». Несмотря на плохие дороги, зачастую отсутствие связи и техники, привычного современному исследователю оборудования, финансовые и организационные затруднения, движимый высокой идеей и мечтой коллектив башкирских ученых ежегодно объезжал десятки деревень Башкирии и сопредельных территорий, опрашивал сотни информаторов, вносил записи в полевые дневники. Попутно делал карты, фотографии и собирал экспонаты для будущего Музея археологии и этнографии. Башкирские ученые закладывали основы этнографической науки и этнографического музееведения в Республике Башкортостан, в результате внесли значительный вклад в развитие этнологии в Урало-Поволжье и в стране в целом.

Собранный в те годы М.Г. Муллагуловым полевой этнографический материал стал основой для его кандидатской диссертации, защищенной под руководством Р.Г. Кузеева в 1989 г. в Ленинградской части Института имени Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР[1]. В 1992 г. по диссертации вышла в свет монография «Башкирский народный транспорт»[2].

В своих исследованиях М.Г. Муллагулов всегда был первопроходцем. И когда обратился к теме народного транспорта башкир (его монография стала первой в Урало-Поволжье по данному научному направлению). И когда готовил монографию «Лесные промыслы башкир», изданную в1994 г.[3]. Книга посвящена обработке дерева и древесных материалов в конце XIX в. – первой половине XX в., изготовлению предметов быта, орудий труда и приспособлений. По просьбе читателей в дополненном виде книга была переиздана на башкирском языке тиражом в 2 тыс. экземпляров[4].

---

[1] Башкирский народный транспорт в XIX – нач. XX в. Дис. канд. ист. наук / АН СССР. Ин – т. этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Уфа, 1989. В 2 т.

[2] Башкирский народный транспорт. XIX – начало XX в. / БНЦ УРО РАН. Уфа, 1992. 152 с.

[3] Муллагулов М.Г. Лесные промыслы башкир. XIX – начало XX в. / БНЦ УРО РАН. Уфа, 1994. 180 с.

[4] Муллагулов М.Г. Башҡорттарҙың урман кәсебе. Өфө: Башҡортостан «Китап» нәшриәте. 2000. 208 бит. (На баш. яз.).

Еще одной особенностью творческого метода М.Г. Муллагулова (с первой же его монографии) стало обращение не только к полевому материалу по башкирам, но и других народов – соседних и ныне географически отдаленных, но близких к башкирам по этногенезу и этнокультурным процессам. В книге «Собирательство и рыболовство у башкир»[1] (2007), анализируется культура башкир Южного Урала и башкирского населения Зауралья и Западной Сибири в аспекте взаимодействия и взаимовлияния с другими народами, формирования межэтнического состава регионов, что очень важно для ученых башкироведов и сибиреведов. Как и в предыдущих двух исследованиях, в книге подробно рассматривается проблема жизнеобеспечения населения. Доказывается, что собирательство и рыболовство занимали не подчиненное, а равноправное положение с другими видами хозяйства башкир (скотоводство, земледелие, промыслы). Роль собирательства и рыболовства повышалась в экстремальных условиях (войны, восстания, падеж скота и др.). Выявлены самобытные способы рыбной ловли башкир: глубинный лов крупной рыбы треугольной сетью и с помощью живой рыбы-приманки, лучение рыбы с верховой лошади и др. Реконструируются архаичные способы ловли рыбы, определяются особенности технологии рыболовства. На конкретных примерах показана роль башкир в процессе адаптации пришлого населения к естественно-географическим и климатическим условиям Южного Урала.

Актуальность проблем, рассмотренных М.Г. Муллагуловым в его исследованиях, определяются прикладным значением традиционных транспортных средств в народном хозяйстве в создавшихся экономических условиях, возрастающей ролью собирательства и рыболовства, обеспечивающих население здоровой пищей. С возрождением значения коневодства в народном хозяйстве сельское население постоянно будет ощущать потребность не только в таких средствах передвижения как сани, телеги, и конская сбруя, но и в деревянной посуде, используемой в производстве целебного кумыса. Так что возрождение ряда видов народного ремесла – требование времени.

Монография «Архаичные способы хозяйства у башкир: традиции и новации»[2] рассматривает собирательство и рыболовство, которые разнообразили рацион питания скотоводов-кочевников, обеспечивали население витаминами и полезными веществами, способствовали

---

[1] Муллагулов М.Г. Собирательство и рыболовство у башкир. Уфа: Гилем, 2007.158 с.,ил.

[2] Муллагулов М. Г.Архаичные способы хозяйства у башкир: традиции и новации. Уфа: Китап, 2014. 176 с., ил. (Серия «Мой Урал сквозь столетия»).

выживанию башкир в голодные годы. Имели место такие старинные формы занятий, как сбор трав и кореньев, ловля рыбы руками, ловля с помощью приманки-рыбы и петли, битье рыбы по льду, лучение. Выявлено влияние русского населения (появление у некоторых башкир обычая собирать грибы) и общие приемы (лучение). Изучена степень сохранность архаичных способов хозяйства до наших дней.

Большим спросом не только в республике и стране, но и за рубежом пользуется монография «Соколиная охота у башкир»[1]. По данным истории, этнологии, фольклора и языкознания М.Г. Муллагуловым установлена общность традиций башкир, народов Восточной Европы, Урала и Сибири. Показано, что в Урало-Поволжье охота с ловчей птицей была широко известна еще в золотоордынский период истории. После писоединения Башкирии к Русскому государству это занятие получило новый импульс вплоть до начала второй половины XIX в. С прекращением летних кочевок и проникновением земледелия русского типа в традиционное хозяйство, башкиры лишились свободных земель не только в горах, но и поймах рек. У них не стало свободного времени, чем они располагали при полукочевом образе жизни. В угасании и исчезновении соколиной охоты у башкир особую роль сыграл человеческий фактор, связанный с промысловой деятельностью как самих башкир, так и пришлого населения. Поскольку на беркута и сокола ставились высокие цены на базарах, и они дорого ценились во время ярмарок осенью, интенсивно развивался промысел, связанный с добычей их птенцов и обучением молодняка к ловчей охоте; количество птиц из год в год сокращалось. Все это привело не только к исчезновению традиции соколиной охоты у башкир, но и одной из увлекательных развлечений населения. Тем не менее, соколиная охота в ряде мест держалась в быту, в частности, у бурзянцев степной зоны, вплоть до 30-х гг. XXв.

В последние годы М.Г. Муллагулов в составе коллектива авторов занимался написанием энциклопедической монографии «Башкиры», изданной в серии «Страны и народы» в издательстве «Наука» (2017). Он подготовил разделы, посвященные хозяйственной деятельности и народному транспорту[2]. Как обычно, научные выводы иллюстрирует своими разнообразными фотографиями, являющимися

---

[1] Муллагулов М.Г. Соколиная охота у башкир / Ин-т этнологич. исслед. УНЦ РАН. Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 2013. 160 с., ил

[2] Муллагулов М.Г. Добывающие промыслы // Башкиры. М., 2016. С. 161–173; Муллагулов М.Г. Лесные промыслы и ремесла // Башкиры. М., 2016. С. 173–185; Муллагулов М.Г. Транспорт // Башкиры. М., 2016. С. 218–231.

самостоятельным видом научных источников. М.Г. Муллагулов продолжает работать над темой жизнеобеспечения у башкир, в частности, земледелия. Он сетует о необходимости подготовки книги о коневодстве, об эволюции видов хозяйственной деятельности в XX – начале XXI в. Желаю Мирзе Гизитдиновичу реализации его грандиозных планов.

Мирза Гизитдинович за свою творческую жизнь получил немало наград, в числе которых медали «Ветеран труда» (1990) и «За заслуги перед Отечеством», Почетную грамоту РАН (1999), Почетную грамоту Исполкома Всемирного Курултая башкир за многолетнюю работу (2006). М.Г. Муллагулов – лауреат премии Президиума Академии наук Республики Башкортостан имени Раиля Гумеровича Кузеева (2009). Но главная его награда – это признание ученых, учителей, общественных деятелей, любителей народной культуры за вклад в этнографическую науку, в музееведение, пропаганду научных знаний, за научную честность и патриотизм.

© Галиева Ф.Г., 2018.

УДК 902.01

Иванов В.А.

ОТОБРАЖЕНИЕ ЭТНИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ НА ЮЖНОМ УРАЛЕ В ЭПОХУ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ В АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ МАТЕРИАЛАХ (ПРОБЛЕМА АУТЕНТИЧНОСТИ И ДОВЕРИТЕЛЬНОСТИ)

V.A. Ivanov

DISPLAY OF ETHNIC PROCESSES IN SOUTHERN URALS IN THE MIDDLE AGES IN ARCHAEOLOGICAL MATERIALS (THE PROBLEM OF AUTHENTICITY AND TRUST)

Аннотация: Автор на примере результатов сравнительно-статистического анализа археологического материала эпохи средневековья на Южном Урале показывает динамику археологических культур в регионе, схему и содержание этнокультурных процессов, отразившихся в археологической карте региона I тыс. н.э. Методика сравнительно-статистического анализа в настоящее время оказывается наиболее эффективной. Она позволяет сравнивать большие массивы археологического материала на широком в широких географических и хронологических диапазонах, что, в свою очередь, усиливает аутентичность этнических реконструкций средневековым нарративам.

Ключевые слова: методика, сравнительно-статистический анализ, финно-пермяки, угры, тюрки.

Abstract: The author, using the example of comparative statistical analysis of archaeological material from the Middle Ages in the Southern Urals, shows the dynamics of archeological cultures in the region, the scheme and content of ethnocultural processes reflected in the archaeological map of the region of the 1st millennium AD. The method of comparative statistical analysis is currently most effective. It allows to compare large arrays of archeological material on a wide scale in wide geographical and chronological ranges, which, in turn, strengthens the authenticity of ethnic reconstructions in medieval narratives.

Keywords: methodology, comparative-statistical analysis, Finno-Permyaks, Ugrians, Turks.

Очевидно, излишне еще раз напоминать о том, что реконструкция этнической истории Южного Урала в эпоху средневековья строится, главным образом, на археологическом материале и его этнокультурных интерпретациях исследователями. А вот именно в этом и заключается главная проблема исторического познания региона, поскольку в современных условиях отсутствия методологии истории и разнобоя в методиках источниковедческого анализа археологического материала «гипотезы» и «концепции» этнической истории Южного Урала в рассматриваемую эпоху плодятся прямо пропорционально количеству и скорости защит диссертаций

по археологии региона. И эти «концепции», как правило, характеризуются масштабностью территориального и хронологического охвата и грандиозностью выводов. Тем более, что выводы эти весьма сложно проверить, поскольку они сделаны на сугубо индивидуальных методиках анализа археологического материала, как правило – характерная черта современной метаархеологии – не подразумевающих скрупулезной эмпирики и аналитики.

Вместе с тем современный уровень развития археологической науки дает возможность использования в археологическом источниковедении универсальной, доступной и максимально объективной (и проверяемой) методики – сравнительно-статистического анализа массового археологического материала – разработанной классиками советской археологии И.С. Каменецким, Б.И. Маршаком, Я.А. Шером, В.Б. Ковалевской, В.Ф. Генингом и Г.А. Федоровым-Давыдовым и неоднократно проверенной в исследованиях их учеников и последователей[1]. В археологии Южного Урала эта методика не получила пока широкого применения. Причина банальна: во-первых, большинство археологов старшего поколения ее не знают, а потому не используют (а некоторые не приемлют принципиально). Во-вторых, соответственно и их ученики, ныне активно работающие в регионе, к этим методам относятся робко-настороженно, ибо их никто к методике формализованно-статистического анализа не приобщал и всех его эмпирических и аналитических pro- и contra- не объяснял.

В данный момент свою задачу я вижу в том, чтобы показать заинтересованному читателю, как выглядит динамика археологической

[1] Объем статьи не позволяет подробно рассматривать эти работы, поэтому ограничусь ссылками: Генинг В.Ф. и др. Формализованно-статистические методы в археологии (анализ погребальных памятников) / В.Ф. Генинг, Е.П. Бунятян, С.Ж. Пустовалов, Н.А. Рычков. – Киев: Наук. Думка, 1990 – 304 с.; Федоров-Давыдов Г.А. Статистические методы в археологии: Учебное пособие для вузов по специальности «История» / Г.А.Федоров-Давыдов. – М.: Высшая школа, 1987. – 216 с.; Марков В.Н. Нижнее Прикамье в ананьинскую эпоху (Об этно-культурных компонентах ананьинской общности). Казань: Институт истории АН РТ, 2007. – 136 с.; Чижевский А.А. Погребальные памятники населения Волго-Камья в финале бронзового – раннем железном веках: Предананьинская и ананьинская культурно-исторические облоасти. – Казань: РИЦ «Школа», 2008. – 172 с.; Белавин А.М., Иванов В.А., Крыласова Н.Б. Угры Предуралья в древности и средние века / А.М. Белавин, В.А. Иванов, Н.Б. Крыласова – Уфа: издательский дом БГПУ, 2009. – 285 с.; Ашихмина Л.И. Генезис ананьинской культуры в Среднем Прикамье (по материалам керамики и жилищ). Серия «Археология евразийских степей». Вып. 19. Казань: Институт археологии им. А.Х. Халикова АН РТ, 2014. 300 с.; Шмуратко Д.В. Курганные могильники харинского типа в Верхнем Прикамье в контексте культурно-исторических процессов эпохи великого переселения народов (статистический анализ погребальных комплексов). Автореф. дисс. канд. ист. наук. Казань, 2012. 32 с. и др.

карты Южного Урала в эпоху средневековья по результатам сравнительно-статистического анализа археологического материала и насколько она соответствует тем этноисторическим реконструкциям, которые предлагают современные исследователи, стоящие на альтернативных методических позициях.

Начало эпохи средневековья в регионе традиционно относят к Эпохе Великого переселения народов, когда на рубеже IV-V вв. н.э. археологическая карта Южного Урала радикальным образом меняется. В археологическом выражении это выглядит так: в Нижнем Прикамье (в основном на территории современной Удмуртии) пьяноборская культура эпохи раннего железного века (восточные финны) трансформируется в мазунинскую культуру. Произошло это под воздействием внешнего импульса в лице групп пришлого населения, оставившего Тураевские, Старо-Муштинские, Харинские курганы. Результаты сравнительно-статистического анализа погребальных памятников пьяноборского, мазунинского и харинско-тураевского типов показывают, во-первых, что мазунинский погребальный обряд типологически восходит к пьяноборскому; во-вторых, роль пришельцев – представителей позднесарматского этнокультурного мира – в формировании мазунинской культуры имело преимущественно культурологический характер и отразилось только в изменении облика материальной культуры. К концу VI – началу VII в. н.э. памятники харинско-тураевского типа в Прикамье исчезают, т.к. оставившее их население было полностью ассимилировано местными племенами[1].

Другим следствием внедрения поздних сарматов в пьяноборско-мазунинскую этнокультурную среду явилось формирование в Волго-Камско-Вятском междуречье азелинской археологической культуры – позднепьяноборской по своим генетическим корням[2].

Часть «мазунинцев», «отпочковавшиеся» от своей прикамской «метрополии», в Бельско-Таныпско-Уфимском междуречье образуют бахмутинскую археологическую культуру. Полный сравнительно-статистический анализ погребального обряда Бирского могильника – наиболее крупного бахмутинского некрополя – пока еще не проводился. Однако небольшая выборка из 69 погребений, характеризующихся мазунинскими признаками обряда, показывает,

---

[1] Шмуратко Д.В. Курганные могильники харинского типа в Верхнем Прикамье… С.30; Стоматина О.Р. Погребальный обряд пьяноборской культуры в свете статистического анализа. Автореф. дисс. канд. ист. наук. Ижевск, 2004. С.24.

[2] Шмуратко Д.В. Курганные могильники харинского типа в Верхнем Прикамье… С.28.

что, с одной стороны, они типологически связаны с пьяноборскими, с другой – не обнаруживают ожидаемой близости с типично мазунинскими могильниками[1]. Данное обстоятельство дает основание предполагать, что в генезисе бахмутинской культуры могли принимать участие еще какие-то пришлые группы. Не случайно в свое время В.Ф. Генингом было высказано предположение о том, что сосуды бахмутинской культуры могут иметь западносибирское происхождение[2]. Следует отметить, что по прошествии более чем полувека вопрос о происхождении керамики бахмутинского (чандарского – по В.Ф. Генингу) остается открытым.

Носители бахмутинской культуры на рубеже V-VI вв. столкнулись еще с одной группой мигрантов – носителями турбаслинской культуры, так же выходцами из этнокультурного мира кочевников Евразийских степей. По результатам сравнительно-статистического анализа погребального обряда, керамики, а также краниологии «турбаслинцев» очевидно, что они являлись совершенно чуждым для южноуральского этнокультурного мира явлением, мелькнувшим как метеор по небосклону и не оставившим никаких следов ни в культуре, ни в антропогенезе населения Южного Урала[3].

Вторая половина I тыс. н.э. для Южного Урала была временем не то что ослабления финно-пермской этнокультурной доминанты, а фактически ее заменой новой – угорской или угро-мадьярской. Это наглядно иллюстрируется материалами кушнаренковской, караякуповской, неволинской, ломоватовской и поломской/чепецкой археологических культур. Результаты сравнительно-статистического анализа материалов этих культур показывают, что они, с одной стороны, абсолютно генетически не связаны с приуральскими культурами первой половины I тыс. н.э., с другой – обнаруживают высокую степень типологического сходства с памятниками (культурами) бакальского этнокультурного ареала Зауралья и Западной Сибири[4].

---

[1] Стоматина О.Р. Погребальный обряд пьяноборской культуры в свете статистического анализа…С.16.

[2] Генинг В.Ф. К вопросу о продвижении сибирского населения в Западное Приуралье в I тыс. н.э. // Вопросы истории Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1961. С.330.

[3] Сунгатов Ф.А. Турбаслинская культура (по материалам погребальных памятников V-VIII вв. н.э). Уфа: Изд-во «Гилем», 1998. С.105-107; Любчанский И.Э. Керамика Южноуральской лесостепи середины первого тысячелетия н.э. как источник по этнокультурной реконструкции. Автореф. дисс. канд. ист. наук. Уфа, 2000. С.26; Юсупов Р.М. Антропологический состав башкир и его формирование // Башкиры: Этническая история и традиционная культура. Уфа: Научное изд-во «Башкирская энциклопедия», 2002. С.22-44.

[4] Белавин А.М., Иванов В.А., Крыласова Н.Б. Угры Предуралья в древности и средние века. Уфа: Изд-во Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы, 2009.; Матвеева Н.П., Зеленков А.С. О западносибирских инвазиях в Приуралье в эпоху Великого переселения народов // Вестник Пермского университета. 2018. История. Выпуск 1 (40).

Носители кушнаренковской и следующей за ней караякуповской культур занимают всё Бельско-Уфимское междуречье, неволинской – бассейн р. Сылвы (северная периферия Кунгурско-Месягутовской лесостепи), в Среднем Прикамье зауральско-западносибирские угры внедряются в этнокультурную среду приуральских финно-пермяков и образуют ломоватовскую и поломскую/чепецкую археологические культуры. И вероятнее всего, что именно этнокультурный ареал перечисленных археологических культур во второй половине I тыс. н.э. соответствует «земле Хетумогер/Детумогер» средневековых венгерских источников, откуда семь древне-венгерских племен в 30-е годы IX в. начали свое переселение на запад. Что подтверждается результатами сравнительно-статистического анализа погребального обряда перечисленных культур и древних венгров Арпадского периода в Паннонии, показывающими высокое типологическое сходство между ними[1].

Конец I – начало II тыс. н.э. было временем, когда финно-пермская и угорская этнокультурные доминанты на Южном Урале начинают тесниться новой – тюркской. Первоначально, в V-VI вв., это были пришлые с востока раннетюркские племена, оставившие в Южном Зауралье курганы селенташского типа[2]. Они занимали не очень значительную в масштабах региона территорию в степном-лесостепном пограничье Южного Зауралья, но вполне вероятно, что именно их появление в регионе и могло стать одной из серьезных причин миграции древних угров в Предуралье.

В VII-VIII вв. в эпоху Тюркских каганатов тюркское присутствие в степях Урало-Волжского региона было незначительным, поскольку эта территория в указанный период находилась на пике очередной стадии аридизации и была мало привлекательной для кочевников[3]. Поэтому археологических памятников указанного времени в степях Заволжья и Южного Предуралья мы практически не знаем.

Ситуация коренным образом меняется на рубеже IX-X вв. В это время в связи с началом очередного периода гумидизации степной Евразии степи Урало-Поволжского региона достаточно плотно осваиваются огузами и печенегами (Заволжская Печенегия – восточная

---

[1] Belavin A.M., Krylasova N.B., Ivanov V.A. Urals and the problem of ‘Eastern ancestral home’ of Hungarians // European Journal of Science and Theology, June 2015, Vol.11, No.3, 201-207.

[2] Боталов С.Г. Гунны и тюрки (историко-археологическая реконструкция). Челябинск: ООО «ЦИКР «Рифей», 2008. С.442-460.

[3] Демкин В.А., Демкина Т.С. Археологическое почвоведение: новое направление в изучении древней и средневековой истории природы и общества // Археология восточноевропейской степи. Электронный ресурс www.sgu.ru/files/nodes/41059/05.pdf

периферия ареала расселения печенегов между низовьями Дуная и Мугоджарами). Этот вывод наглядно иллюстрируется результатами сравнительно-статистического анализа погребальных памятников, известных к западу и к востоку от Волги[1].

Итак, сравнительная статистика, как метод источниковедческого анализа массового археологического материала, позволяет проводить его на широком территориальном фоне и создавать этнокультурные реконструкции, проверяемые как методами сопоставления собственно археологических источников, так и путем выявления степени их аутентичности средневековым письменным источникам.

© Иванов В.А., 2018.

[1] Иванов В.А., Гарустович Г.Н., Пилипчук Я.В. Средневековые кочевники на гра-нице Европы и Азии. Уфа: Изд-во БГПУ, 2014. С.120-140.; Матюшко И.В. Погребальный обряд кочевников Степного Приуралья IX-XIV вв. Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2015. С. 22-25, 56-59.

УДК 390

Муллагулов М.Г.

ЛЕСНЫЕ ПРОМЫСЛЫ БАШКИР В НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ

M.G. Mullagulov

BASHKIR FORESTRY IN THE PRESENT TIME

Аннотация: В статье рассматривается связанное с экономическими трудностями восстановление традиционных промыслов в башкирской деревне: производство тележного транспорта, саней, дегтя, конской сбруи и лодок. Возрождение традиционных занятий является важным условием для сохранения башкирской деревни и существования башкирского этноса.

Ключевые слова: традиционная культура, башкирская деревня, кустарное производство, обработка дерева.

Abstract:
This article considers restoring traditional crafts related with the economic difficulties in the Bashkir village: the production of carts, sleds, tar, horse harness and boats. The revival of traditional occupations is an important condition for the preservation of the Bashkir village and the existence of the Bashkir ethnos.

Keywords:traditional culture, Bashkir village, handicrafts, wood processing.

В условиях научно-технического прогресса претерпела коренное изменение материально-техническая база во всех отраслях производства, в том числе и в местных производствах.

Механизированным способом выполняются почти все операции в лесоразработке. Пилораму, также, как и мотопилу, можно увидеть почти в каждом дворе. В деревообрабатывающих предприятиях, в том числе и в личных хозяйствах, уже действуют свои циркульные, строгально-фуговальные станки. Технически совершенствовались также деревообрабатывающие инструменты. Насколько улучшилось качество обработки дерева и древесных материалов, ярко показывает домостроение. Срубы, местами – даже рубятся с помощью мотопилы и высококачественно обрабатывается каждый венец постройки. Дома строятся опрятно и красиво. Их украшают, прежде всего, карнизы, разнообразно оформленные в художественном отношении, а также наличники окон со своей незатейливой резьбой. Чтобы убедиться в сказанном, достаточно сравнить деревни в самой Башкирии с поселениями за ее пределами, когда едешь поездом в западном и восточном направлениях. По внешнему облику дома, увиденные через окна поезда, в соседних областях уступают, как по постройкам республики Башкортостан, так и в отношении планировки, не говоря уже об их внешнем оформлении. Все это ярко свидетельствует о развитии плотнического дела в нашем крае.

Во многих хозяйствах, наряду с заготовкой лесного материала и срубов[1], а также выработкой разного рода заготовок, изготовляются готовые изделия (оконные рамы, наличники, косяки и двери), мебель, лопаты, топорища, черенки для различных орудий, коромысла и дуги[2]. Достаточно сказать, что в одном Баймакском производственном лесохозяйственном объединении производилось более 16 изделий[3].

По-прежнему продолжается работа по гнутарному делу – одни заготавливали материал для гнутья колесных ободьев, другие – для загибания полозьев, третьи – непосредственно гнутарным производством. На изготовлении колеса были заняты самые опытные мастера[4]. Повсеместно велась и ведется работа по производству саней.

В горной зоне давно ведется работа по сбору сосновой смолы[5]. Так, например, только в 1997 г. в Уметбаевском участке отдельные рабочие собирали более 2 тонн смолы[6].

Если вы будете интересоваться деятельностью башкирских селений, расположенных по восточному и западному склонам Южноуральских гор, то первые сведения, что вы получите от своих информаторов, обязательно будут касаться занятий башкир дегтекурением или углежжением. В конце XIX и в начале XX в. эта работа действительно получила здесь широкое распространение. Башкир вынуждало заниматься этой тяжелой работой два обстоятельства: во-первых, выработка дегтя относилась к числу доходных занятий. Скажем, за один лагун[7] дегтя на базаре башкир-дегтярник получал два-три пуда зерна. Естественно, дегтекур, едущий продавать свой товар на рынке, не ограничивался двумя-тремя лагунами дегтя, а брал его как можно больше.

---

[1] Производство подобных изделий тоже встречается при леспромхозах и лесопунктах (см. Агъзамов Э. Булдыклылык күрсәтеп // Кызыл тан, 1985. 24 июль и др.).

[2] Шмаков В. Делает сани из башкирского аула Идельбаево // Советская Башкирия. 1990. 17 февр.; Сирәк һөнәр оҫталары // Кызыл тан, 1990. 30 ноябрь; Батыршин Р. Оҫталар ишәйә // Башкортостан, 1993, 13 апр.; Кинйәбулатов Г. Ағасы бар – остаһы юк // Там же. № 28. Р.Һөнәрселек табыш китлерә // Башкортостан, 1993. 17 март.

[3] Агъзамов Э. Указ. соч.; Мөхәмәтйәнов Р. Указ. соч.; Каплин В. Пора бы изменить привычки // Советская Башкирия, 1984. 9 февр.

[4] Муллагулов М.Г. Лесные промыслы башкир (гнутье дерева) // Исслед. по ист. этнографии Башкирии. Уфа, 1984. С. 82–94).

[5] Бәдретдинов С. Вакытынан уҡып // Совет Башкортостаны, 1984. 28 авг.; Кағарманов Э. Хәл итәһе эштәр күп әле // Совет Башкортостаны, 1985. 16 февр.; Рәхмәтуллин Э.Сайыр йыйыу оҫталары // Башкортостан, 1991. 2 окт. И др.; ПЗА.1981 – 199; 200 и 2010 гг.

[6] Рахматуллин. Указ. соч.

[7] Лагун – род бочонка или ушат с плотной входящей крышкой. Лагун дегтярный, в котором возили деготь для смазки колес.

Разумеется, это зависело от производительности труда его работы. Если добавим сюда то, что деготь нужен был для смазки тележных осей, атрибутов конской сбруи, которые систематически смазывались дегтем для прочности, или же тот факт, что деготь постоянно применялся при уходе за состоянием здоровья домашнего скота, то станет понятным, какое большое значение имел деготь в быту башкир.

Во-вторых, деготь использовался у башкир при изготовлении уникального лечебного средства. Он, как и змеиный яд, входил в его состав. Изготовлением подобного средства занимались народные лекари у башкир, которых обеспечивали ядом специальные змееловы. Получение яда от змеи было сопряжено большой опасностью и требовало от него опыта и навыка по обращению со змеей. Кстати, об этом уникальном башкирском лечебном средстве упоминается и на страницах газеты «Оренбургских губернских ведомостей». Башкирские лекари торговали этим средством чаще всего на Оренбургском рынке, особенно во время ярмарок. Его охотно покупали, кроме местного населения, купцы из Узбекистана и Туркмении. Башкирское лекарство широко применялось при лечении болезней коленного сустава и щиколотки, а также бедра.

Деготь имел также промышленное значение[1]. Имея в виду эту потребность, дегтекурение было возрождено в Баймакском (Ишбердинский лесопункт), Инзерском, Тирлянском и Учалинском (Кирябинский участок) лесных хозяйствах. Этот традиционный промысел особенно хорошо организован с последнем, где выработка дегтя в 1983 г. доходила до 108 т, что составляло половину всей производимой в республике продукции[2]. До распада СССР Учалинский лесхоз почти ежегодно обеспечивал берестовым дегтем Украину, Белоруссию, Туркмению, Узбекистан, Дагестан, Кабардино-Балкарию. Постоянными и крупными потребителями учалинского дегтя являлись и являются по настоящее время Московская парфюмерная фабрика «Свобода» и Алмалыкский завод бытовой химии[3]. Из указанных областей и республик больше всех получала эту продукцию Украина, куда только в 1986–1987 гг. было отправлено ее 45830 кг.[4]

Мне удалось побывать на Кирябинской и Ишбердинской дегтекурнях. В первой хозяйство и процесс получения дегтя показывали опытные мастера Ялалов Гильмитдин и Погонялкин Александр,

---

[1] Игнатьев Г. Из березовый коры // Советская Башкирия. 1983. 15 янв.

[2] Игнатьев Г. Там же.

[3] Игнатьев Г. Указ. соч. Соколова Л. Рожденное в народе башкир. Уфа, 1983. Она же. Народные умельцы. Уфа, 1985.

[4] Известия Башкортостана. 1993. 18 март. Полевые записи автора. 1986.

во второй – Ульбаев Фазыльян, в совершенстве владеющие древним ремеслом дегтекура. Работа эта неимоверно тяжелая и требует специального навыка и немалого физического усилия.

Современная дегтекурня сильно отличалась от традиционной. В ней действуют особые печи (мейес) с большими котлами, которые расположены глубоко в земле. Наружу от каждой из них идут трубы к деревянным чанам. Каждая печь снабжена специальным рычагом, представляющим толстую жердь (последняя напоминает своей формой колодезный журавль и висит над печью). С помощью рычага опускаются в котлы большие, туго набитые снопы бересты (вес каждого снопа около 90 кг). Топка печи выходит в полуземлянку, где почти постоянно находится дегтекур, который следит за процессом горения топлива в печи и другими производственными процессами. Рабочая операция от загрузки снопов бересты в котлы до выхода готовой продукции занимает около одиннадцати часов. Дегтекурня работает целые сутки. Это ремесло в настоящее время заслуживает большого внимания и всяческой поддержкой со стороны государства, а труд рабочих – самой высокой оценки в материальном отношении. Деготь нужен. Без него не могут работать кожевенные заводы, парфюмерные фабрики и многие другие предприятия. В дегте нуждаются аптеки и, наконец, народная медицина.

Пихтовое масло добывается в Караидельском лесничестве. Технология производства его сложная. К сожалению, из-за отсутствия полевого материала, мы не можем описать здесь процесс получения этого ценнейшего продукта.

В сохранении и развитии традиций башкирского народного ремесла немалую роль играют производственное объединение «Дружба» и акционерное предприятие «Агидель». В последнем, дерево и древесные материалы являются основным сырьем для изготовления художественной продукции. Так, например, здесь в общем объеме выпускаемой продукции дерево занимает 40%[1]. Многие из них демонстрировались на крупнейших международных выставках в Лейпциге, Лиссабоне и Лондоне. В 1981 г. изделия из дерева акционерного предприятия «Агидель» завоевали золотую медаль на Лейпцигской ярмарке. В прошлом году (1993) агидельская продукция получила высокую оценку на большой выставке во Франции.

Изготовлением бытовых изделий с использованием народных мотивов и выпуском сувенирной продукции из различных материалов занимается также Башкирское художественное объединение «Дружба». В отличие от «Агидели» здесь широко используется труд надомных рабочих.

[1] Соколова Л. Рожденное в народе… С. 137

Естественно, в условиях развития рыночных отношений производство изделий художественного промысла выгодно и приносит немалый доход самим предприятиям. В частности, на оптовой ярмарке, проходившей в Москве в начале прошлого года, было заключено торговое соглашение между Бирской фабрикой художественных изделий и торговыми обществами столицы по продаже сувенирных изделий на 8 млн руб.[1]

В объединении «Дружба» только за год «лозовый бизнес» приносит более чем миллионную выручку[2].

Однако следует сказать, что, хотя в целом перечень производимой продукции характеризуется довольно большим разнообразием, все еще не хватает многих бытовых предметов. В частности, это касается, прежде всего, долбленой посуды и бочарных изделий, деревянных седел, лыж, мочала.

Возможно, в будущем из-за повышения цен на бензин и ГСМ получат резкое развитие коневодство и животноводство, и в результате повысится наша потребность в традиционных средствах передвижения.

Среди промыслов, распространенных у башкир, следует назвать, прежде всего, изготовление полозьев и ободьев, колёс и телег, а также саней и конской сбруи, и упряжи. В первую очередь, вкратце рассмотрим состояние развития народных средств передвижения. Изготовление их орудий и приспособлений составляло важную роль производства в лесных промыслах башкир.

В горнолесной зоне башкиры по-прежнему совершают свои переезды верхом на лошадях. Сёдла им делали местные мастера. Вообще этому атрибуту конского убора они обращали большое внимание и старались делать их изящными и красивыми. Все это я видел своими глазами, когда работал учителем в Галиакберовской 8-летней школе в 1961–1962 гг. Следующие поездки совершал я сюда в 1992 и 2000 гг., будучи уже этнографом. С тех пор, когда я был в этой зоне, прошло почти 40 с лишним лет, но, несмотря на это, я обнаружил на их конях те же седла, что я видел раньше, правда, они уже теперь были сильно изношены и неоднократно ремонтированы. Нового седла ни в одной из семей я не увидел. Впрочем, такая картина наблюдалась и в других селениях, расположенных, как по западному, так и по восточному склонам Южноуральских гор. Судя по словам информаторов, при Н.С. Хрущеве в личных хозяйствах категорически запрещалось держать лошадь. Стало быть,

[1] Ағас айыу кәрәкме // Башкортостан. 1993. 17 ғин.
[2] Бикбаев М. Указ. соч.

отпала необходимость в изготовлении седла и других атрибутов народного транспорта. Седельные мастера вынуждены были оставлять свои деревни и перебирались в другие селения, в том числе и в города. Например, в д. Бакеево Белорецкого района жили и работали два седельщика, получившие широкую известность своим мастерством по всей горнолесной зоне. Это – Кагарманов Атаулла и Утябаев Аетбай. Они тоже не остались в своей деревне: первый перебрался в г. Верхнеуральск, а второй, кажется, в г. Белорецк. Такая картина наблюдалась и в отношении колесного транспорта.

Какую роль играет телега в жизни сельских жителей – об этом вряд ли есть необходимость говорить.

К сожалению, в настоящее время селяне испытывают исключительно большую нужду в колесах. Не случайно об этом писали и продолжают писать до сих пор на страницах периодической печати[1]. Некоторые авторы дают даже свои советы, как выйти из создавшегося положения. Чтобы пользоваться своей телегой, одни жители ремонтируют колеса. Похвально, что в некоторых семьях для этого дела привлекается и молодежь. Пусть учатся…

Местами встречаются также телеги, в которых ходовую часть составляют старые колеса от легковых и других машин. В частности, подобные повозки можно было увидеть в селениях соседних областей, как Пермская, Свердловская и Челябинская. Они встречаются также в некоторых башкирских селениях Курганской и Оренбургской областей.

Однако большинство сельских жителей, имея телегу, не могли и не могут пользоваться ими, поскольку они стоят без ходовой части. Спрашивается, куда делись мастера-деревообработчики, обеспечивающие сельских жителей телегами и колесами? Причину этого явления надо искать в реформе правительства, проводившейся в последние годы. В частности, в результате выборочного укрупнения сельских населенных пунктов, перестали функционировать глубинные деревушки, оставив на своих местах одних голых избенок. По сведениям исследователя М. Садриева, автора замечательной статьи «Деревенька моя…»[2], за период с 1985 по 1989 гг. количество сельских населенных пунктов в Башкирии сокращалось с 4784 до 4698. В частности, вот конкретный пример. В Учалинском районе, например, исчезли три деревни, а в Белорецком и Бурзянском,

---

[1] Сирәк һөнәр оҫтаһы («Қызыл таң. 1990, 30 нояб.; Ғ. Кинйәбулатов. Ағасы бар, оҫтаһы юк // Башҡортостан. 1993. 13 февр.; А. Абдрахманов. Тәгәрмәскә кытлыҡ бөтөр ине // Там же. 1995. 10 нояб.

[2] Садриев М. «Деревенька моя…» // Советская Башкирия, 1989. 19 сентября.

Гафурийском и Чишминском – еще больше. Кстати сказать, более детально и подробно рассматривает эту проблему, корреспондент газеты «Советская Башкирия» С. Шарипов[1]. В исчезнувших деревнях жили ведь в основном кустари-деревообработчики: ободчики и колесники, тележники и санники, а также другие мастера по обработке древесного материала, на которых держались сами населенные пункты. Что же касается их деревообработчиков, то они, устроившись жить в новых поселениях, уже не имели возможности работать по своей профессии. Здесь не было ни мастерских, ни орудий труда, не говоря уже о строительном сырье.

Короче говоря, проведенная работа по укрупнению населенных пунктов на сельской местности не прошла бесследно. В итоге Башкирия, по неполным данным, потеряла 86 кустарей-деревообработчиков, среди которых большинство составляли седельщики, ободчики, колесники и тележники. Плачевный результат этой политики мы увидели выше.

Впрочем, в том, что сложилась такая ужасная картина в отношении конского убора и тележного транспорта, негативную роль сыграла и «перестройка» М.С. Горбачева. В результате этой политики развалились мощные колхозы и совхозы, исчезли коровники и конефермы. Стало быть, отпала необходимость в изготовлении народных средств транспорта, в первую очередь, в конском уборе и тележных колесах, т. е. в тех атрибутах, изготовление которых требовало, прежде всего, большого умения и опыта, а также профессиональных знаний в технологии их изготовления. Так, например, чтобы изготовить хорошее седло, надо было разбираться в таком материале, как березовый капокорень и т. д. Или же другое: чтобы сделать колесо, прежде всего, надо было загибать обод, изготовление (гнутье) которого – сложный технологический процесс, требующий физического усилия нескольких работников, хорошо знающих это ремесло. Неслучайно, в царское время повсеместно существовало самостоятельное ремесло по этому делу. Не легким был и второй этап – работа над колесом: изготовить ступицу из капокорня – одно дело, а подготовка спиц для колеса – это второй этап, третий же – соединение спиц со ступицей, представляющее собой самый трудоемкий процесс, требующий специальных технических знаний; в последнем этапе ступицу со спицами соединяли с ободком и т. д. Не случайно за изготовление колеса брались самые опытные мастера, располагающие профессиональными знаниями, с одной стороны, с другой – имеющие большое терпение и сноровку.

[1] Шәрипов С. Таулы төйәгем – йәнтөйәгем // Совет Башкортостаны. 1986, 10 ғинуар.

Как уже говорилось выше, без колесного транспорта не обходятся жители сельской местности, тем более в горной зоне, где сплошное бездорожье.

«Телегой пользовались наши предки, – сказал мой собеседник Б. Саитбатталов, 71 г. (д. Кинзекеево, Ишимбайский район), известный мастер-колесник – без нее не обходимся и мы. Телега будет служить дальше. Это связывающее звено между поколениями. Вращаются колеса, движется телега… Пусть скрепит она, это вдохновляет нас на работу, благодаря ей движется жизнь в деревне» (ПЗА. 2011 г.). Таким образом, ремёсла, основанные на производстве колеса и телеги, востребованы самой жизнью в сельской местности.

В деревне трудно найти места, где бы не использовались сани в области быта и личного хозяйства. На них привозят дрова и сено или же вывозят из скотного двора навоз. На санях же отправляются на рабочие места, а при необходимости – в гости. Местами, сани в качестве средства передвижения до сих пор используются при исполнении свадебного обряда. Без саней не обходятся и в фермерских хозяйствах. На них подвозится корм для скота, а также соль и т.д.

Сейчас редко встретишь личные хозяйства, где бы не держали лошадь. Значит и спрос на конскую сбрую будет расти. Поэтому, в ряде селений стали заниматься шорным делом. Один из них – Карим Мустафин, житель д. Сафарово (Учалинский р-н)[1]. Он прекрасно освоил это дело. Для своего ремесла шорник ремень получает из г. Челябинска. К. Мустафин шьет конскую сбрую не только для рабочих лошадей, но и для выезда.

Таким образом, если брать во внимание таких же шорников, как К. Мустафин, встречающихся еще в ряде деревень, то не приходится сомневаться в том, что данное ремесло не только возрождается, но и дальше будет развиваться на совершенно новой технической основе согласно вкусам современного сельского жителя.

В передвижениях башкир, также как и раньше, немалую роль играют лодки – в одном случае, они на них переправляются через речку, в другом – перевозят разного рода грузы.

Во время распутья лодки становятся единственным средством для сообщения. Лодки не потеряли своего практического значения даже в условиях технического прогресса, когда проникает в нашу жизнь механический транспорт: моторные лодки. У рыбаков завоевала популярность резиновая лодка. Однако, тяжелое экономическое положение селян в условиях развития рыночных отношений,

[1] Янабаева А. Остался без работы? Не беда!... // Республика Башкортостан. 20 января 2010 г.

заставляет их делать лодки самим. Материалом для это служат чаще всего доски.

Таким образом, в сельской местности немалая часть внутрихозяйственных перевозок осуществляется на традиционных средствах транспорта. Здесь лошадь и повозка были и остаются незаменимыми при выполнении хозяйственных работ. Так что совершенно правильно подчеркивают важность этой проблемы в настоящее время Ф. Исламов и С. Исламова, авторы статьи «И коня не торопись менять…»[1]. Этот момент сам по себе требует сохранение традиционного ремесла по изготовлению ободьев и колеса, с одной стороны, с другой – телеги.

Говоря о практическом значении народных средств транспорта, не следует забывать и об экономической стороне проблемы. Транспортное использование животной тяги сужает рамки использования дорогостоящей техники в личных хозяйствах. Не случайно практическое значение тележного колеса сейчас энергично поднимается в периодической печати, о чем немало говорилось на своем месте. Как уже отмечалось выше, тяжелое положение в области тележного транспорта до сих пор сохраняется в нашей жизни. Чтобы выйти из него, одни читатели предлагают перейти к колесам, изготовленным из железа, другие разрешение проблемы видят в использовании для ходовой части своих телег старых колес от легковых машин; третья часть жителей считают целесообразным возрождение ремесла по гнутарному делу, с одной стороны, с другой – промысла по производству колеса. Можем сказать, что изготовление колеса из железа в массовом порядке теперь трудно осуществлять по двум обстоятельствам: во-первых, мы уже не найдем бросового железного материала. Поскольку очень активно собирают металлолом сами жители, во-вторых, не каждая деревня имеет таких специалистов, как сварщик или кузнец. Так что совершенно прав в этом отношении автор заметки «Оçталар ишәйә»[2] Р. Батыршин, житель села Саитбаба (Гафурийский р-н). И, наконец, последнее. Рассчитывать на старые колеса легковых машин тоже не сможем, потому что в сельской местности, особенно в горной зоне, машину имеет редко кто. Так что нам остается лишь поддерживать мнение третьей части н аселения – организовать гнутарное дело по заготовке колесных ободьев, а затем – ремесла по изготовлению ходовой части для телег. Пока что возможности для этого имеются. Пусть и спородически,

---

[1] Исламов Ф., Исламова С. И коня не торопить менять… // Уральские нивы (журн.), 1985. № 7. С. 49.

[2] Батыршин Р. Оçталар ишәйә // Башkортостан. 1993-й. 18 апр.

в ряде деревень встречаются еще колесники, какая-то часть их продолжает до сих пор заниматься своим ремеслом. Так, например, с двумя мастерами из них мне удалось встретиться во время поездок. Первый из них – Карачурин Мажит (д. Яумбаево, Бурзянский р-н), работавший ранее водителем в родном колхозе, а другой – Мурзабаев Айрат (живетв вышеупомянутой д. Бакеево). Яумбаевский тележник работал в основном со своим сыном Халилом. «В первое время не успевали изготовлять телеги, – говорил мастер, – заявок поступало много. За нашим товаром приезжали даже из г. Уфы, куда отправляли шесть телег. И теперь обращаются к нам с просьбой, но не так уже активно, как раньше»[1].

Тележник А. Мурзабаев показывал нам даже свое хозяйство – гнутарный станок и мастерскую. Кстати, телега, что стояла под навесом, мастер делал весной этого года. «Охотников много на мою продукцию, но вывозить ее трудно. В условиях бездорожья заниматься этим ремеслом невыгодно. Были мастерами по деревообработке, как дед, так и отец. Вообще я считаю, что уменье наших предков не должно исчезать. Любая деревня держится на этой основе»[2]. По сведениям, собранным нами из различных источников, колесники встречаются еще в Аскинском, Белорецком, Белокатайском, Бурзянском, Дуванском, Зилаирском, Караидельском и Кугарчинском районах.

Так что остается лишь начинать работу по возрождению традиционных промыслов по гнутарному делу и изготовлению тележного колеса.

Мастерам, изъявившим желание работать по данной области, помогут и сами жители, среди которых еще есть люди, которые хорошо представляют это дело. Наконец, имеется литература по данному ремеслу.

Восстанавливая традиционные промыслы по указанным занятиям, во-первых, мы обеспечим работой часть сельских жителей в условиях безработицы; во-вторых, для телег появится ходовая часть[3]. В то же время мы не должны забывать еще об одном моменте. В результате развертывания работы по этим направлениям, мы получим необходимый товар для торговли. Таким образом, наша работа по данному направлению даст возможность заработать деньги. К примеру, кустарными издельями – каркасами юрты и седлами,

---

[1] ПЗА. 2003 г.

[2] ПЗА. 2004 г.

[3] Абдуллин Ф.А.Һөнәрселек табыш килтерә // Башкортостан. 1993. 17 март.

полозьями и ободьями, в ряде случаев даже колесами и телегами башкиры торговали с казахами приграничной зоны еще в XVIII в. Такая торговля стала популярной особенно в XIX и в начале XX в. По нашим сведениям, башкиры иногда своим товаром доходили вплоть до Кустаная[1]. Позволю себе сказать, что в вещах, особенно в средствах традиционного транспорта, население западного Казахстана и в настоящее время остро нуждается. Вот конкретный пример. Лет пять тому назад стою на остановке Ушакова и жду автобус; через некоторое время подъезжает к остановке, где мы находимся, два фургона и останавливаются. Вдруг из кабины первой машины выскакивает водитель и подходит прямо к нам и обращается с такими словами: «Приехали из Казахстана, привезли вам арбузы и дыни. Нам поручено на обратном пути закупать здесь, не смотря на цены, колеса и телеги, ободья и полозья. Где здесь занимаются этим делом?». Я объясняю им, что такое предприятие действительно есть в Уфе, но столько товара, сколько нужно его, вам данное предприятие не сможет продать. Вам лучше ехать в Гафурийский район д. Кургашлы или же с. Дуван, где башкиры и другие работники давно занимаются данным ремеслом. А водитель говорит: «За пределы г. Уфы мы не сможем ехать, не знаем, какая еще там дорога: если сядем, кто нас вытащит?! Машины же большие». Дальше они поехали в Уфу, а мы сели в автобус и уехали.

Вполне понятно, что здесь заслуживают внимания мнения читателей газет и журналов. В частности, вот о чем писал житель села Саитбаба (Гафурийский р-н) в своей статье «Ағасы бар оҫтаһы юк» Б. Кинзябулатов[2]. «Чем нам продавать лес с корня, – отмечает он здесь, – не лучше ли сначала изготовлять из него предметы быта и хозяйства, а после этого вывозить готовую продукцию на рынок. Этим способом мы обеспечили бы работой жителей деревень, где в настоящее время безработица, а от реализации своих изделий получили бы гораздо больше дохода, чем от продажи лесного материала с корня. Не ценим мы свое богатство». Заметок подобного характера можно встретить не только в остальных номерах указанного источника, но и в других газетах и журналах, в частности, в таких изданиях, как «Республика Башкортостан», «Кызыл тан», «Киске Өфө», «Йәшлек». Впрочем, в данном случае не безынтересны и материалы из полевой записи. Мне, например, приходилось беседовать по этой проблеме и с информаторами из ряда других башкирских деревень. Не могу ни остановиться, например, на мнении

[1] ПЗА. 1971.
[2] Кинзябулатов Б. Указ. Соч. // «Башкортостан» за 1993 г. от 13 февр.

уже ушедшего из наших рядов председателя колхоза «Кызыл тан» (Бурзянский р-н) Ахтяма Муллагулова. «Давно нам пора прекратить отпускать лес с корня на сторону, – говорил он. – Мы разве сами не сможем организовать обработку дерева и древесных материалов на местах, где растет лес, т. е. возрождать давно привычные занятия, чем занимались наши предки». Этот задорный хозяйственник сам был не прочь заниматься перспективным делом в своем колхозе. Идея сама по себе была заманчивая и полезная… Судя по его словам, он даже объездил некоторые казахские селения приграничной зоны, договаривался с руководителями отдельных хозяйств по вопросу о реализации изделий из дерева, заготовленных своими мастерами в бригадах. Неугомонный руководитель планировал на колхозной пилораме заготавливать пиломатериалы – брусья для строительства жилья, доски, включая сюда «вагонку». Имелись в виду также работы по гнутарному делу для изготовления санных полозьев и колесных ободьев. Инициативный руководитель несколько раз обращался по этому вопросу к главе администрации района. К сожалению, не поддержали этого перспективно мыслящего руководителя колхоза. И зря… [ПЗА. 2010 г.]

Не лучше обстояло дело и в отношении кустарничества в области изготовления традиционной деревянной утвари. Как только в торговых точках появлялась разнообразная посуда из синтетики и других современных материалов, традиционная утварь уступала место фабричным товарам, более удобным в обращении и прочным в пользовании (так считают информанты). Однако в последние годы наблюдается появление интереса к традиционной деревянной посуде.

В этой связи нам хочется указать на работу таких мастеров, как семью Юртуковых из д. Нарат-Чукур (Бакалинский р-н)[1]; А. Гафарова из д.Сатый (Миякинский р-н)[2] и С.Сабитов из д. Галиакберово (Бурзянский р-н)[3], Д. Ишмуратова[4].

Замечательно то, что продукция посудчиков, начавших работать по этой области буквально недавно, завоевывает популярность среди потребителей. Ради интереса приведу вниманию читателей слова первого корреспондента: «Первое время, – отмечает он, касаясь кустарной деятельности семьи Юртуковых, – удобные и практичные

---

[1] Шильников А. Бондарь – профессия перспективная. Если есть желание, работа в деревне всегда найдется // Республика Башкортостан, 2009. 4 сент.

[2] Вл. Мазин «Мне руки свои оставил отец…». Житель Миякинского района верен своему делу // См.: РБ. 2010. 8 дек.

[3] Шәрипов Ф. Халҡыбыҙҙың бороңға кәсебе // Совет Башҡортостаны. 1989 22 окт.; ПЗА. 2010 г.

[4] Ишморатова Д. Башҡорт балы – Бөрйән даны // Башҡортостан. 2014. 11 июль

изделия изготовляли не так уж активно, а теперь не успевают. Заказов много».

Вообще, говоря об этой проблеме, мы не должны забывать еще об одном моменте, имеющем важное значение. Возрождая традиционные занятия, как по обработке дерева и древесных материалов, так и по другим направлениям кустарного производства, и обеспечивая работой сельских жителей в условиях безработицы, мы сохраним также свои деревни и дадим им возможность функционировать даже тогда, когда на нас давят со всех сторон рыночные отношения. Любой этнос, в том числе и башкиры, органически связаны с конкретным местом жительства с определенной территорией, усеянной множеством поселений, в первую очередь, деревнями. Сохраним последних – будет существовать этнос. Не случайно башкиры оберегали свои деревни даже тогда, когда им угрожала неминуемая смерть. В них они видели своих предков. Охрану отцовского очага, в том числе места жительства своих предков со всеми землями и богатством, башкиры считали главной задачей. За их целостность боролись всегда за всю жизнь, хотя из своих рядов теряли немало людей.

Яркий пример тому – башкирские восстания. Каратели царской России беспощадно истребляли восставших, сжигая их селения за селениями. «Цивилизаторская» роль русского государства заключалась в насильственном захвате башкирских земель… Неслучайно критически относилась к такой политике прогрессивная часть отечественной интеллигенции, в частности, такие писатели, как Н.В. Ремезов, П.И. Добротворский, Ф.Д. Нефедов, А.Н. Абрамов и др. «Бросившие общий взгляд на историческое прошлое башкирского народа, – отмечал, например, антрополог А.Н. Абрамов, – нельзя не удивляться злостностью судьбы, бросавшей башкирского народа из грубых невежественных объятий одного народа в железные объятия другого… Следует удивляться тому мужеству и стойкости, с какими башкиры перенесли все прихоти судьбы. После уничтожения всего их материального богатства, на местах, где были разбросаны многочисленные селения, от которых не осталось камня на камне, башкиры, как трудолюбивые муравьи, начинают трудиться над сооружением своих старых построек, превращенных в прах прихотью сильного человека, не будучи уверенны в невозможности нового подобного же уничтожения».

Деревня башкирская нам ценна и теперь. В условиях цивилизованного общества мы должны не только сохранить свой этнос…, но и дать ему возможность развиваться дальше во всех отношениях – в общественном и социальном, экономическом и культурологическом, а также в этнографическом и демографическом планах.

© Муллагулов М.Г., 2018.

УДК 323

Мухаметзянова-Дуггал Р.М.

ОБЩЕНАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕОЛОГИЯ И РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ В КОНТЕКСТЕ ДУХОВНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ

R.M. Mukhametzyanova-Duggal

IDEOLOGY AND RELIGION IN CONTEMPORARY RUSSIA IN THE CONTEXT OF SPIRITUAL SECURITY

Аннотация: В статье рассмотрено участие религиозных структур в выработке общенациональной идеологии в современной России в контексте духовной безопасности. Сформулирован вывод, согласно которому государственным структурам необходимо занять такую позицию по отношению к традиционным религиям, в которой бы сочетались поддержка и уважение со стремлением провести четкую границу между религиозными структурами и светской государственностью, религиозными учениями и общенациональной идеологией. Идеологизация мировоззрения одной из традиционных религий может привести к обострению межконфессиональных и межэтнических отношений

Ключевые слова: религия, идеология, духовная безопасность, Россия.

Abstract: the article considers the participation of religious structures in the development of national ideology in modern Russia in the context of spiritual security. The author concludes that state structures should take a position in relation to traditional religions, which would combine support and respect with the desire to draw a clear border between religious structures and secular statehood, religious teachings and national ideology. The ideologization of the worldview of one of the traditional religions can lead to an aggravation of inter-confessional and inter-ethnic relations

Key words: religion, ideology, spiritual security, Russia.

Понятие идеологии в XX в. стало столь значимым, что его не могли обойти вниманием ученые различных научных направлений. Для второй половины XX в. характерно появление концепции деидеологизации и реидеологизации, отзвуком которой в России стал тезис «Долой идеологию!» (кон. 1980-х – нач. 1990-х гг.) и противоположный ему тезис «Да здравствует новая идеология России!» (сер. 1990-х гг. – настоящее время). Ряд современных исследователей считает, что XX в. был веком идеологии и идеологической борьбы по разным направлениям, а в XXI в. противостояние идеологии сменится конфликтом цивилизаций[1]. На наш взгляд, мировые события, произошедшие в последние десятилетия заставляют усомниться в таком подходе.

Многие представители отечественной научной общественности полагают, что современное российское общество испытывает

[1] См. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2005.

идеологический дефицит и нуждается в создании идеологической системы, которая нацелит граждан на решение общих проблем. Преодоление посттрансформационного кризиса ценностей, социокультурного раскола общества, массовой политической индифферентности возможно только на основе выработки целостного мировоззрения или идеологии[1]. Можно согласиться с мнением, что в современной России отсутствует единая общенациональная идеология, жизнеспособный социальный проект, которые могли бы стать основой новой социальной и политической интеграции. Осложняется ситуация и тем, что на участие в выработке национальной идеи и российской идеологии претендуют и религиозные структуры, в частности Русская православная церковь (РПЦ). Естественно, что в условиях духовного и религиозного возрождения возникла потребность и возможность сотрудничества традиционных религиозных организаций и государственных структур, политической элиты в целях поиска и закрепления национальной идеи, способной интегрировать российское общество.

Однако, важно помнить, что Россия – поликонфессиональная страна и общенациональная идеология не может базироваться на ценностях и социокультурном наследии только одной конфессии. Более того, такой подход подрывал бы принципы отделения религиозных объединений от государства, лежащие в основе современной организации общества. И, наконец, необходимо учитывать, что по данным социологических опросов около 50% населения России не считают себя последователями какой-либо религии, вероисповедания[2].

Важно то, что общенациональная идеология должна способствовать укреплению духовной безопасности и стабильности, создавать основы для консолидации всех общественных сил. По содержанию она должна составлять квинтэссенцию духовных ценностей россиян, соответствовать национальным традициям, быть адекватной требованиям эпохи. По мнению Ж.Т. Тощенко, современная идеология должна быть «многомерной», т.е. полноценно отражать интересы разных слоев общества, учитывать все этнокультурное и конфессиональное многообразие России. Только в этом случае, по мнению автора, она сможет стать основой национальной самоидентификации россиянина[3].

---

[1] Беспаленко П.Н. Духовная безопасность в системе национальной безопасности современной России: проблемы институционализации и модели решения.дисс … докт. полит. наук. Ростов-на-Дону, 2009; Кузнецов В. Идеология. Социологичсекий аспект. М., 2005 и др.

[2] Кофанова Е.Н., Мчедлова М.М. Религиозность россиян и европейцев // Мониторинг общественного мнения. 2010. № 4(98). С. 201-230. https://wciom.ru/fileadmin/file/monitoring/2010/96/2010_2(96)_10_Kofanjva.pdf

[3] Тощенко Ж.Т. Теократия: фантом или реальность. М: Academia, 2007. С. 50.

Ряд исследователей для обозначения совокупности сакральных ценностей, символов, ориентаций, ритуалов предлагают использовать термин «гражданская религия»[1]. Термин этот стал популярным после выхода статьи американского социолога Роберта Белла «Гражданская религия в Америке»[2]. Изобретателем же этого выражения был Жан-Жак Руссо, посвятивший гражданской религии отдельную главу своего трактата «Об общественном договоре». В своем труде он подчеркивает социально функциональное назна-чение гражданской религии, которое состоит в том, чтобы заставлять каждого гражданина любить свои обязанности по отношению к другим[3].

По мнению А.Б. Гофмана для современной России создание «гражданственности» в российском обществе составляет актуальнейшую задачу и она должна выполняться «при одновременном формировании, культивировании, развитии, проповеди гражданской религии, отчасти уже существующей, но не всегда осознаваемой и узнаваемой»[4]. Данные рассуждения, на наш взгляд, перекликаются с идеей необходимости укрепления в обществе общероссийской гражданской идентичности и формирования российской гражданской нации. Однако, применение термина «религия» в качестве общегосударственной системы ценностей не корректно в светском поликонфессиональном обществе. Предпочтительнее, в этом плане, использовать понятие светская национальная идеология.

В современном российском обществе и в сфере политического истеблишмента пока не сложилось единого представления о месте и роли религии в общественном развитии. Одни – приверженцы конституционных норм в сфере свободы совести – по-прежнему пытаются сохранить в стране либерально-демократическое отношение к религии, другие – приверженцы возвращения к национально-культурным традициям – стремятся выстроить идеологию государственного развития на базе традиционных религиозных ценностей. В данном контексте представляется важным рассмотреть проблему

---

[1] Гофман А.Б.Социология и гражданская религия в современной России// Социология и современная Россия. М., 2003. С. 80-93; Мирошникова Е.М. Гражданская религия. Возможна ли она в России? // Религия и право. №1, 2004. С. 35-42.

[2] Bellah R. Civil Religion in Amerika // Daedalus, 96, Winter 1967. Переизд. в: Bellah R.N. BeyondBelief: Essays on Religion in a Post-Traditional World. NewYork, etc.: HarperandRow, 1970.

[3] Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре или принципы политического права // Руссо Ж.-Ж.Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 254.

[4] Гофман А.Б.Социология и гражданская религия в современной России // Социология и современная Россия. М., 2003. С. 84.

укрепления традиционных религиозных организаций и взаимоотношений с ними государства. По мнению П.Н. Беспаленко, в современном российском обществе присутствуют негативные факторы: взаимное отчуждение населения и государства, массовая политическая индифферентность и депатриотизация, атомизация общества, существенное ослабление социальной солидарности, разочарование граждан в мотивах деятельности политических сил и другие. Обеспечение духовной безопасности российского общества, по мнению автора, требует направленной стратегии восстановления патриотических чувств и поведенческих ориентаций населения[1].

В решении выше обозначенных проблем, государство может и должно, на наш взгляд, находить опору в лице традиционных религиозных организаций. Религии, исторически в течение длительного времени служившие идейной и мировоззренческой основой российского общества в рамках единой государственности, укорененные в ментальности россиян, ориентируют на ценности межэтнического сотрудничества и солидарности, единства перед лицом внешней опасности. Отношения государства с традиционными религиозными объединениями должны учитывать и их исторический вклад в развитие культуры, языка и самосознания населяющих Россию народов. Опора на эти организации, наследие традиционных религий в области культуры дают возможность сформировать у россиян сознание преемственности поколений. В настоящее время Русская православная церковь, мусульманские организации осуществляют масштабную социальную деятельность, стремясь поддержать нравственные начала в общественной жизни, межнациональных отношениях и семье.

В современных российских условиях одной из главных проблем является необходимость противодействия религиозному фундаментализму и экстремизму. Эффективное противодействие экстремизму невозможно без организации полноценного взаимодействия государства с традиционными религиозными организациями и всеми религиозными объединениями, заинтересованными в позитивном развитии религиозной жизни. Это касается вопросов образования и воспитания, развития благотворительности, межкультурного обмена. В связи с вышеизложенным укрепление и поддержка традиционных религиозных организаций является неизбежным

[1] См. Беспаленко П.Н. Духовная безопасность в системе национальной безопасности современной России: проблемы институционализации и модели решения.дисс … докт. полит. наук. Ростов-на-Дону, 2009. С.19.

и необходимым шагом, диктуемым потребностью в противостоянии распространению проявлений религиозно-политического экстремизма и религиозной нетерпимости. Однако защищая национальную, в частности религиозную и духовную самобытность, необходимо учитывать, что являются неприемлемыми модели взаимодействия государственных структур и религиозных организаций, предполагающие тесный симбиоз государства с «основной» для России традиционной религией, то есть православием в лице РПЦ. Их взаимодействие в политическом пространстве России должно происходить в границах, определяемых принципами свободы вероисповедания и отделения государства от религиозных объединений.

Таким образом, для государственных структур, на наш взгляд, необходимо занять такую позицию по отношению к традиционным религиям, в которой бы сочетались поддержка и уважение со стремлением провести четкую границу между религиозными структурами и светской государственностью, религиозными учениями и общенациональной идеологией. Тем более, что традиционных религий в нашей стране несколько, и идеологизация мировоззрения одной из них может привести к обострению межконфессиональных и межэтнических отношений. В тоже время, признание за религией важной роли в духовной жизни также не означает, что общество должно быть нацелено на всеобщую клерикализацию, на замену светских эталонов поведения религиозными. Представляется важным удовлетворение разносторонних духовных потребностей человека. С другой стороны, опасна и политическая маргинализация традиционных религий, которая может стать следствием чрезмерного дистанцирования от них государства. На наш взгляд, является недопустимой политика целенаправленного свертывания любых форм сотрудничества государства и религиозных объединений, если имеется положительный опыт совместного разрешения социальных проблем.

© Мухаметзянова-Дуггал Р.М., 2018.

УДК 207

Обыденнова Г.Т., Леонова Т.А.

ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ КОМПЕТЕНТНОСТИ В СИСТЕМЕ ГОСУДАРСТВЕННОГО СВЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

G.T. Obydennova, T.A. Leonova

THE PROBLEM OF THE FORMATION OF RELIGIOUS CHARACTERISTIC COMPETENCE IN THE SYSTEM OF PUBLIC STATE EDUCATION

Аннотация: В статье рассматривается проблема формирования религиоведческой компентенности педагога как основного транслятора религиоведческих знаний (ОРКСЭ И ОДНКР) и способствующего проведению профилактической работы среди учащейся молодежи в связи с активностью включения в жизнь российского общества новых религиозных движений, идеологии деструктивных культов, что служит причинным фактором межэтнических и межконфессиональных конфликтов. Актуализируется необходимость религиоведческого просвещения с целью социализации подрастающего поколения.

Ключевые слова: светский характер, религиоведческая грамотность, конфессии, компетенции, компетентность, духовно-нравственные ценности, деструктивные культы.

Abctract: The article deals with the problem of the formation of religious theology teacher as the main translator of religious knowledge (ORKSE and ODNKR) and promotes preventive work among students in connection with the active inclusion of new religious movements in the life of Russian society, the ideology of destructive cults, which is a causal factor of interethnic and interfaith conflicts. The necessity of religious education is being updated in order to socialize the younger generation.

Keywords: secular character, religious literacy, confessions, competences, competence, spiritual and moral values, destructive cults.

В эпоху глобальных трансформаций не только техники и науки, но культуры и общества, острой проблемой становятся непредсказуемые изменения, происходящие в социуме в связи с разрушением традиционной экологии общества и разрастанием деструктивных конфессиональных и претендующих на новую духовность организаций, создающих угрозу национальной и государственной безопасности России. Данное положение отразил правительственный документ «Основы государственной молодежной политики Российской Федерации на период до 2025 г.» отметивший рост деструктивного информационного воздействия на молодежь, следствием которого становится повышенная агрессивность в молодежной

среде, национальная и религиозная нетерпимость, что вызывает социальную напряженность в обществе[1].

Изменения, происшедшие в российском обществе за последние десятилетия вызвали к жизни много новых явлений в том числе и в конфессиональной сфере. Исторически обусловленной характерной чертой России всегда являлось сосуществование множества наций и этносов и соответственно – разнообразия культур и конфессий. В силу того, что каждому гражданину нашей страны в той или иной степени приходится сталкиваться и взаимодействовать с разнообразной религиозной средой, актуальнейшей проблемой российской государства и общества становится понимание принципа светского характера государства и светского характера образования. Именно оно определяет характер, способы изучения вопросов религии в государственных муниципальных учреждениях, уровень требований к подготовленности педагогов, организующих учебный процесс и преподающих религиоведческие курсы.

Принцип светского характера государства закреплен в Конституции Российской Федерации: « Российское государство – светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом» (ст.14). Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях акцентирует, что при соблюдении этого конституционного принципа государство «…обеспечивает светский характер образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях» (п.2.ст.4)[2]. Закон Российской Федерации «Об образовании» так же обозначая принцип светского характера образования, подробно не разъясняет его содержательность, что способствует разному его пониманию и трактовке правового и педагогического аспектов.

И.В Метлик, анализируя многообразие трактовок светского характера образования в государственной школе, сформулировал две основных позиции, отличающиеся требованиями к содержанию образования, в частности, к тому, как изучаются религии и каковы требования к организации образовательного процесса, т.е. каким образом выстраивается изучение религии в государственной школе[3].

---

[1] Распоряжение от 29 ноября 2014 г. № 2403-р «Основы государственной молодежной политики Российской Федерации на период до 2025 г.»:https://go.mail.ru/search?fm

[2] Федеральный Закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218/

[3] Метлик И.В. Светский характер государства как основа конституционного строя Росси и гарантия реализации свободы совести: https://go.mail.ru/search?rf=e.mail.ru

Включение религиоведческих курсов (ОРКСЭ и ОДНКР) в программу базового образования общеобразовательной школы выявило разные к этому нововведению позиции[1]. Одни полагают, что поскольку светское государство отделено от религии, то и изучать религию в светской школе не зачем. Но в этом случае встает вопрос, как быть тем обстоятельством, что знания о религии содержатся в программах общего и профессионального образования (история, обществознание, мировая художественная культура, литература). Другие считают, что изучение религии должно строиться на научных, объективных данных и паритетной представительности всех исторически существовавших религий и их традиций. Однако такой подход вступает в противоречие с базовым педагогическим принципом культур сообразности образования и интеграции личности обучающегося в национальную культуру. Впрочем, в настоящее время это не самый продуктивный спор в силу того, что религия вновь стала частью отечественной и мировой культуры, важнейшей составляющей истории общества, и не считаться с этим было бы просто абсурдно.

Учитывая рост новых религиозных движений, информационной лавины религиозной пропаганды, рост оккультных, неоязыческих, коммерческих культов, «тренингов личностного роста», можно утверждать, что неконтролируемость сложившейся ситуации несет риски для общества в целом и молодежи, в особенности. Наблюдаемая в последние годы криминализация приверженцев радикальных течений служит фактором уязвимости молодежи перед идеологией деструктивных течений, тоталитарных сект, что происходит вследствие абсолютной религиозной ее дезориентации. Обеспокоенность государства данной тенденцией была выражена в выступлении секретаря Совета безопасности России Н. Патрушева на совещании в Приволжском федеральном округе 15 мая 2018 года: «Следует жестко пресекать попытки вовлечения несовершеннолетних…в незаконные публичные мероприятия, а также деструктивные организации, включая религиозные, тоталитарные секты, исповедующие идеи неоязычества, оккультизма и сатанизма»[2].

---

[1] Письмо Министерства Образования и науки Российской Федерации № 08-761 от 25.05. 2015 г. «Об изучении предметной области ОРКСЭ и ОДНКР:https://pravobraz.ru/pismo-minobrnauki-rossii-ot-25-05-2015-g-08-761-ob-izuchenii-predmetnyx-oblastej-osnovy-religioznyx-kultur-i-svetskoj-etiki-i-osnovy-duxovno-nravstvennoj-kultury-narodov-rossii/

[2] Выступление Секретаря Совета Безопасности Российской Федерации Н.П. Патрушева 15.05.2018 г. http://sovetskiy.bezformata.ru/listnews/babich-i-sekretar-soveta-bezopasnosti/67031096/

Сложившаяся ситуация получила соответствующую оценку и предусмотренные законодательством меры в Постановлении Правительства РФ «Об утверждении государственной программы Российской Федерации «Реализация государственной национальной политики», определившем приоритеты и цели государственной национальной политики Российской Федерации согласно «Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года»[1]. Среди них приоритетными направлениями являются в том числе: обеспечение межнационального мира и согласия, гармонизация межнациональных (межэтнических) отношений; укрепление единства и духовной общности многонационального народа Российской Федерации (российской нации); сохранение и развитие этнокультурного многообразия народов России; развитие системы образования, гражданско-патриотического воспитания подрастающего поколения.

Без знания и понимания историко-культурной роли религий, не представляется возможным формирование у детей и подростков высокой духовно-нравственной культуры как вектора развития гражданского общества современной России. Возрождение потребности общества в религии различных конфессий поставило перед современной образовательной системой важную задачу формирования знаний об основах культуры и вероисповедания народов нашей страны, и формирование на данной основе навыков безопасного сосуществования и жизнедеятельности человека, его мировоззренческих основ, как личности гражданина и патриота.

Включение в перечень школьных дисциплин комплексных курсов «Основы религиозных культур и светской этики» и «Основ духовно-нравственной культуры народов России» является в этом направлении одним из важнейших шагов государства не только в формировании гражданственности, воспитания толерантности и нравственной идентификации подрастающего поколения, но и освоение религиоведческой грамотности. Они не предполагают обучение какой-либо религии, а нацелены на знакомство с религией как важнейшего феномена культуры

Религиоведческий аспект в этих курсах раскрывается с позиций культурологического содержания духовно-нравственного воспитания. Именно культурообразующее «ядро» отражает все грани

---

[1] Указ Президента Российской Федерации от 19 декабря 2012 г. N 1666 «О стратегии национальной безопасности Российской Федерации до 2025 года»:http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody&link_id=0&nd=102161949

общекультурного, этического, религиозного содержания, ориентированного на потребности как религиозной, так и нерелигиозной части общества. Речь идет о формировании у обучающихся представлений о вкладе разных религий в становление культуры общества, о роли различных конфессий в воспитании у подрастающего поколения нравственных ценностей.

Важнейшим из компонентов в курсе «Основ духовно-нравственной культуры народов России» должен стать раздел по религиозной и психологической безопасности в 7-9 классах образовательной школы. Религиозная и психологическая безопасность – это комплекс педагогических, религиоведческих, психологических норм, имеющих целью выработку религиозного и психологического иммунитета у молодежи к бесконтрольному влиянию деструктивных культов, порождающих конфликты этноконфессионального характера. Введение этого раздела будет способствовать формированию умений отличать традиционные религии от деструктивных культов, противостоять их воздействию, вырабатывать неприятие деструктивной религиозной идеологии.

Решение этой важнейшей проблемы требует соответствующей профессиональной подготовки учителя, включающей религиоведческую, психологическую, педагогическую и методическую компетентность педагога, который должен не только владеть религиоведческими знаниями, но и умениями и навыками проведения профилактической работы по религиозной безопасности.

Смена образовательных парадигм – от передачи суммы знаний от одних членов общества к другим к парадигме «образование через всю жизнь» ставит задачу постоянного пополнения знаний и совершенствования навыков, умений и реализации общекультурных и профессиональных компетенций педагога.

Детальный анализ соотношения общекультурных компетенций и религиоведческой грамотности, проведенный Е.В. Никольским на примере юридического высшего образования, показал, что «…изучение основ религии органично вписывается в общекультурные компетенции» не только юристов, но и обучающихся на разных направлениях подготовки, в том числе педагогического образования[1]. Поэтому при разработке образовательных программ (ООП) подготовки (бакалавра, магистра), как мы считаем, должны быть определены возможности вузовских учебных планов в формировании общекультурных компетенций, с целью включения в них и религиоведческого компонента.

© Обыденнова Г.Т., Леонова Т.А., 2018.

[1] Никольский Е.В. Религиоведческая грамотность в системе общекультурных компетенций в подготовке студентов-юристов:http://st-hum.ru/en/node/360

УДК 092

Петров И.Г.

РАИЛЬ ГУМЕРОВИЧ КУЗЕЕВ И ЕГО НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ

I.G. Petrov

RAIL GUMEROVICH KUZEEV AND HIS SCIENTIFIC HERITAGE

Аннотация: С именем Раиля Гумеровича Кузеева связано зарождение или качественно новое развитие в Республике Башкортостан многих научных направлений, прежде всего, этнологии, источниковедения, востоковедения, этнической антропологии, популяционной генетики, этносоциологии, этнополитологии. В статье кратко рассматривается становление Раиля Гумеровича, как ученого, вклад в науку и его научное наследие.

Ключевые слова: этнология, история науки, Республика Башкортостан, Кузеев Раиль Гумерович.

Abstract: Origin or qualitatively new development in the Republic of Bashkortostan of many scientific directions, first of all, of ethnology, source studies, oriental studies, ethnic anthropology, population genetics, ethnosociology, ethnopolitical science is connected with a name of Rail Gumerovich Kuzeev. In article Rail Gumerovich's formation as scientist, a contribution to science and his scientific heritage briefly is considered.

Keywords: ethnology, science history, Republic of Bashkortostan, Kuzeev Rail Gumerovich.

В целом, жизненный путь, творчество и научное наследие Р.Г. Кузеева, пока не стали объектом углубленного монографического исследования. Но одно бесспорно, что его научная деятельность являет собой знаменательный и яркий этап в развитии исторической и этнологической наук нашей республики. За полвека самоотверженного служения науке он внес огромный вклад в разработку сложнейших проблем этногенеза и этнокультурной истории башкир и народов Волго-Уральского региона, основал башкирскую этнографическую школу (школу Кузеева), дал путевку в большую науку не одному поколению ученых – историков, этнологов, этносоциологов, востоковедов, музееведов и других специалистов. С его именем связано успешное развитие в республике таких научных дисциплин и исследовательских направлений, как этнология, источниковедение, востоковедение, этническая антропология, ареальная этнография, популяционная генетика, археологическое и этнографическое музееведение, этносоциология, этнополитология, ономастика и т.д.

Путь в этнографию у Раиля Гумеровича был извилистым и тернистым. Сначала школа, потом годы обучения в Уфимском

геологическом техникуме, и наконец – поступление в Ленинградский государственный институт инженеров железнодорожного транспорта на факультет мостов и тоннелей. Однако в институте ему пришлось проучиться недолго, потому что у него вдруг обнаружилась тяжелая болезнь и по рекомендации врачей он был вынужден вернуться в Уфу на лечение. И здесь, в Уфе по настоянию своих старших братьев – Рустэма и Джавида он поступил на исторический факультет Башкирского государственного педагогического института им. К.А. Тимирязева, учеба в котором круто изменила всю его жизнь. В вузах Уфы в то время трудились блестящие специалисты, в основном из числа эвакуированных профессоров и преподавателей московских, ленинградских и киевских вузов и научно-исследовательских институтов. Из местных ученых большое влияние на Раиля Гумеровича оказал профессор А.Н. Усманов. Именно он привил студенту Кузееву интерес к истории и этнографии башкирского народа и увидел в нем способности к самостоятельной научно-исследовательской работе. Поэтому неудивительно, что после успешного окончания вуза Р.Г. Кузеев получил распределение в Научно-исследовательский институт истории, языка и литературы им. Мажита Гафури (ныне – Институт истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН).

В 1951 г. в жизнь Раиля Гумеровича, тогда еще младшего научного сотрудника института снова вмешалась сама судьба. После образования в Уфе Башкирского филиала академии наук (БФ АН СССР) республика стала остро нуждаться в национальных научных кадрах. И Раиль Гумерович в числе первого десанта молодых ученых из Башкирии был направлен в Москву для поступления в аспирантуру. Он успешно сдал вступительные экзамены и стал аспирантом Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР. А в 1954 г. под руководством Н.Н. Чебоксарова Кузеев досрочно защитил кандидатскую диссертацию, вернулся в Уфу и в полную силу включился в научную жизнь родного института. В разные годы здесь он трудился заведующим сектором истории, археологии и этнографии; заведующим сектором археологии, этнографии и искусства ИИЯЛ БФ АН СССР (1955–1962). В 1960 г. Р.Г. Кузеев был выдвинут на должность заместителя Председателя Президиума БФ АН СССР, которую он занимал до 1987 г. В институте он одновременно заведовал сектором истории до октябрьского периода и сектором археологии и этнографии[1].

[1] Кузеев Раиль Гумерович: библиографический указатель / сост. З.А. Мамаева. 6-е изд, испр. и доп. Уфа, 2009. С. 4–6.

Диапазон его научных интересов был чрезвычайно обширным. Это – этногенез и этническая история башкир, историческая география и демография, социальная история и социальные институты, история развития хозяйства и хозяйственно-культурные типы, археография и источниковедение, ономастика, теория этноса и этнических процессов, декоративно-прикладное искусство и. т.д. И что важно отметить, во всех названных научных направлениях Р.Г. Кузеев показал себя неординарно мыслящим и очень продуктивным ученым. В связи с этим достаточно упомянуть, что он – автор и соавтор почти 500 научных публикаций, в том числе 20 монографий.

В целом, научно-исследовательская деятельность Р.Г. Кузеева условно может быть разделена на три этапа. На первом этапе (1950–1970-е годы) он сконцентрировал свое внимание на сложнейших проблемах этногенеза, этнической истории и культуры башкирского народа. Это нашло отражение в таких монографиях, как «400 лет вместе с русским народом: присоединение Башкирии к Русскому государству и его историческое значение»[1], «Очерки исторической этнографии башкир»[2], «Башкирские шежере»[3], «Народное искусство башкир»[4], «Происхождение башкирского народа: этнический состав, история расселения»[5], «Историческая этнография башкирского народа»[6], «Декоративное творчество башкирского народа»[7].

На втором этапе (1980–1990-е гг.) Раиль Гумерович вместе со своими коллегами в созданном по его инициативе Секторе народов Южного Урала приступил к разработке проблем по изучению истории формирования и становления этнической структуры Южного Урала и Волго-Уральского региона в целом. Этому посвящены коллективные монографии и многочисленные статьи, в которых Р.Г. Кузеев выступил автором или ответственным редактором. В их числе коллективная монография

---

[1] Кузеев Р.Г., Юлдашбаев Б.Х. 400 лет вместе с русским народом: присоединение Башкирии к Русскому государству и его историческое значение. Уфа, 1957.

[2] Кузеев Р.Г. Очерки исторической этнографии башкир. Ч. I: Родоплеменные организации башкир в XVII–XVIIIвв. Уфа, 1957.

[3] Башкирские шежере / сост., пер. текстов, введ. и комм. Р.Г. Кузеева. Уфа, 1960.

[4] Кузеев Р.Г., Авижанская С.А., Бикбулатов Н.В. Народное искусство башкир. Л., 1968.

[5] Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа: этнический состав, история расселения. М., 1974.

[6] Кузеев Р.Г. Историческая этнография башкирского народа. Уфа, 1978.

[7] Кузеев Р.Г. Бикбулатов Н.В., Шитова С.Н. Декоративное творчество башкирского народа. Уфа, 1979.

«Народы Поволжья и Приуралья»[1], серия препринтов докладов, посвященных различным этапам развития Волго-Уральской историко-этнографической области, и, конечно же, его фундаментальная монография «Народы Среднего Поволжья и Южного Урала: этногенетический взгляд на историю»[2].

На третьем этапе (1990–2000-е гг.) Раиль Гумерович в основном занимался проблемами современности. В поле его зрения находились такие проблемы, как этнос и этничность, этнос и государство, гражданское общество, сохранение и развитие национальных культур, гармонизация межэтнических отношений и т.д. В это время вместе со своими коллегами он издал такие монографии и коллективные сборники, как «Ресурсы мобилизованной этничности»[3], «Этнополитическая история и современность Башкортостана»[4], «Концепция Государственной программы «Народы Башкортостана»[5], «Патернализм и этническая мобилизация в развитии народов России (модель Башкортостана)»[6], «Демократия. Гражданственность. Этничность»[7], и наконец, первая в республике сводная книга о народах республики – книга «Народы Башкортостана: историко-этнографические очерки»[8].

В 1999 г. за цикл работ по башкирской этнографии: «Башкирские шежере», «Происхождение башкирского народа», «Народы Среднего Поволжья и Южного Урала: этногенетический взгляд на историю». Р.Г. Кузеев был удостоен первой республиканской государственной премии в области науки и техники.

Говоря о вкладе Раиля Гумеровича в развитие этнологической науки, нельзя не упомянуть о его этнологической школе и учениках. Через «школу Кузеева» прошли три поколения учеников, это около 50 человек. Среди них 10 докторов и 30 кандидатов наук. И где бы они не трудились, они с гордостью подчеркивают, что являются учениками и последователями этнографической

---

[1] Народы Поволжья и Приуралья: историко-этнографические очерки. М., 1985.

[2] Кузеев Р.Г. Народы Среднего Поволжья и Южного Урала: этногенетический взгляд на историю. М., 1992.

[3] Ресурсы мобилизованной этничности. М., 1997.

[4] Кузеев Р.Г. Этнополитическая история и современность Башкортостана. Уфа, 1997. (Материалы и исследования по истории и этнологии Башкортостана. № 1).

[5] Концепция Государственной программы «Народы Башкортостана: проект». Уфа, 1998.

[6] Патернализм и этническая мобилизация в развитии народов

[7] Демократия. Гражданственность. Этничность / отв. ред. М.Н. Губогло. М., 1999.

[8] Народы Башкортостана: историко-этнографические очерки. Уфа, 2002.

школы Р.Г. Кузеева. Признанием высокого научного авторитета Р.Г. Кузеева и его школы стало учреждение в системе Уфимского научного РАН сначала Отдела народов Урала с МАЭ, а затем – Центра этнологических исследований. В этих институтах с 1993 по 2001 гг. он исполнял должности директора и директора-организатора. В 2008 г. Постановлением Президиума РАН Центр этнологических исследований был переименован в Институт этнологических исследований УНЦ РАН, а еще через три года институту было присвоено имя его основателя. Теперь он называется Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра РАН.

Значительным вкладом Раиля Гумеровича Кузеева в науку и культуру Башкортостана является создание Музея археологии и этнографии. Музей, созданный по его инициативе в 1976 г., по праву можно назвать памятником его научному подвижничеству. В настоящее время музей является одним из крупных хранилищ археолого-этнографических коллекций и активно работающих научно-просветительских музейных центров города. На сегодняшний день его фонды включают в себя 1 210 археологических и этнографических коллекций или более 250 тыс. предметов, собранных разными поколениями ученых в экспедициях за последние несколько десятилетий.

Именно в нашем музее, благодаря стараниям Р.Г. Кузеева, хранится знаменитая золотая коллекция сарматских древностей из Филипповских курганов эпохи раннего железа, которая стала одним из самых узнаваемых культурных брендов нашей республики. В начале 2000-х гг. эта коллекция вместе со скифо-сарматскими древностями Государственного Эрмитажа совершила успешное турне по музеям США, Италии, а затем Российской Федерации.

Раиль Гумерович Кузеев внес огромный вклад в организацию и развитие академической науки Башкортостана. С 1960 по 1987 гг. он был заместителем Председателя Президиума БФ АН СССР, а в 90-е годы принимал самое деятельное участие в формировании Уфимского научного центра РАН и Академии наук Республики Башкортостан.

Важно отметить, что труды Р.Г. Кузеева остаются востребованными и актуальными и в наше время. Тому свидетельство переиздание его классического произведения «Происхождение башкирского народа»[1] и издание семитомного собрания сочинений[2], которое в 2015–2016 гг. было осуществлено в издательстве

[1] Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. 2-е изд., доп. Уфа, 2010.

[2] Кузеев Р.Г. Собрание научных трудов: в 7 т. Уфа, 2015–2016.

«Китап» по Распоряжению Правительства Республики Башкортостан № 763-р от 29.07.2014 г. На мой взгляд, это является одним из важных и весомых результатов по увековечению памяти и признания заслуг этого выдающегося ученого.

Еще одним свидетельством признания научного авторитета ученого является также учреждение специальной именной премии имени Р.Г. Кузеева. Решением Президиума Академии наук Республики Башкортостан эта премия присуждается ученым республики за лучшие произведения в области исторической и традиционной этнографии.

Таким образом, вклад Раиля Гумеровича в науку исключительно огромен и многообразен. После себя он оставил бесценное творческое наследие, которое является надежным ориентиром в познании этнографической действительности и вдохновляет новые поколения ученых ставить амбициозные научные проблемы и успешно решать их во славу российской науки.

© Петров И.Г., 2018.

УДК 314.7

Поздеев И.Л.

МИГРАНТЫ В МНОГОНАЦИОНАЛЬНОМ РЕГИОНЕ: ПРОБЛЕМЫ АДАПТАЦИИ И КУЛЬТУРНОГО САМОСОХРАНЕНИЯ

I.L. Pozdeev

MIGRANTS IN A MULTINATIONAL REGION: PROBLEMS OF ADAPTATION AND CULTURAL SELF-PRESERVATION

Аннотация: В статье на примере Удмуртской Республики выявлены и описаны сценарии вхождения иностранных граждан-мигрантов в иноэтничную среду, проанализированы стратегии этнокультурного самосохранения. Отражены практики межкультурного и межличностного взаимодействия приезжих и принимающего сообщества. Отмечается, что элементы традиционной культуры, религия, поддержание связей со своими соотечественниками являются одними из основных факторов, способствующих успешной адаптации пришлого населения, поскольку чувство единения со своим народом дает представителям диаспоры положительное мироощущение, расширяет и укрепляет социальные связи.

Ключевые слова: мигранты; диаспоры, демографические процессы; адаптация; трудовая миграция; Удмуртская Республика.

Abstract: The article on the example of the Udmurt Republic identified and described the scenarios for the entry of foreign citizens-migrants into the foreign ethnic environment, analyzed the strategies of ethno-cultural self-preservation. Reflects the practice of intercultural and interpersonal interaction of visitors and the host community. It is noted that the elements of traditional culture, religion, maintaining ties with their compatriots are one of the main factors contributing to the successful adaptation of the alien population, since the feeling of unity with their people gives the Diaspora a positive attitude, expands and strengthens social ties.

Keywords: migrants; diasporas, demographic processes; adaptation; work migration; Udmurt republic.

Исследование диаспор – одно из наиболее популярных и развивающихся научных направлений в гуманитарной науке. К исконной мультикультурности, многоконфессиональности России на рубеже XX – XXI столетий добавляется так называемый диаспорально-миграционный фактор, оказывающий существенное воздействие на этнокультурные, языковые, конфессиональные процессы, имеющие место в регионах Российской Федерации, и являющийся актуальной проблемой современности. Массовое перемещение населения порождает новые трудности, связанные, прежде всего, с ростом социальной напряженности, вызванной «разностью культур» между переселенцами и принимающим

населением, а также, это уже касается самих мигрантов, поиском путей приспособления и самосохранения в условиях отрыва от своей метрополии.

Эмпирической основой исследования послужили статистические материалы, опубликованные в печатных средствах массовой информации, информация государственных органов, содержащие данные по демографической ситуации в регионе, а также результаты опроса мигрантов – граждан Узбекистана, Таджикистана, Армении и Азербайджана, руководителей национально-культурных общественных организаций, а также людей, непосредственно взаимодействующими с приезжими.

В самом начале определимся, что в нашем случае термин «диаспора» употребляется для обозначения этнотерриториальных групп иностранных граждан, компактно или дисперсно локализованных за пределами своих государств, сохраняющими осознание родства с соотечественниками из метрополии, однако обладающими специфической идентичностью и культурными особенностями. Понятие «адаптация мигрантов» включает в себя процесс установления взаимосвязей между личностью и социальной средой, в ходе реализации которого мигрант, исходя из своих потребностей, воспринимает социальные и культурные особенности принимающего сообщества и учитывает их в своей деятельности, а социум в свою очередь выдвигает требования к прибывающим.

Исторически Удмуртская Республика формировалась как контактная зона трех основных этнокультурных массивов – финно-угорского, славянского и тюркского, что в значительной степени обуславливает сложный этнический состав республики. По данным Всероссийской переписи населения 2010 г., здесь проживает 1521420 человек – представителей более 130 национальностей. Первую по численности группу населения составляют русские – 912539 чел. (62,2%), на втором месте удмурты – 410584 чел. (28,0%), на третьем – татары – 98831 чел. (6,7%), далее следуют украинцы – 8332 чел. (0,6%) и марийцы – 8067 чел. (0,6%). Соответственно, население имеет и сложный религиозный состав. По состоянию на 01 января 2018 г. в республике зафиксировано 293 религиозных организации[1], для сравнения

[1] Распределение организаций Удмуртской Республики по организационно-правовым формам (ОКОПФ) на 01.01.2018 // Сайт Федеральной службы государственной статистики по Удмуртской Республике [Электронный ресурс] – URL.: http://udmstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/udmstat/resources/4dacd08044376f718371a3fa17e1e317/%D0%9E%D0%9A%D0%9E%D0%9F%D0%A4.pdf (дата обращения 02.10.2018).

отметим, что на 01 января 2016 г. их было 277, а на начало 2017 г. – 291. Конфессиональное поле региона широко представлено религиозными организациями различных конфессий, где, тем не менее, ключевую роль играют православные христиане и мусульмане-сунниты.

Демографическая ситуация в Удмуртской Республике во многом является отражением общероссийских тенденций. Статистика показывает, что, начиная с начала 90-х годов XX в. в республике происходит постепенное сокращение численности населения. За период, прошедший между двумя последними Всероссийскими переписями (2002-2010 гг.), количество жителей республики сократилось на 48896 (3%) человек. Уменьшение населения происходило за счет естественной убыли населения (превышения рождаемости над смертностью), тянувшейся на протяжении многих лет. Ситуация поменялась лишь с 2009 г., когда начался естественный прирост населения. Однако в 2017 г. впервые за 8 лет официальная статистика зафиксировала превышение смертности над рождаемостью: за год естественным образом Удмуртия потеряла 258 человек.

Но самое главное – в республике наблюдается миграционная убыль населения. Начиная с января 2001 г. миграционный прирост населения в регионе стал иметь отрицательное значение. Ежегодно за пределы региона выезжает больше людей, нежели въезжает. Отток населения нивелировал позитивные тенденции роста рождаемости. Положительное сальдо миграции сохранялось лишь со странами СНГ: в 2015 г. из стран ближнего зарубежья прибыло 1763 человека, в 2016 г. – 2005, в 2017 г. – 1567, убыло соответственно 883, 1049 и 1629 человек. Как видим, в прошлом году и ближнее зарубежье показало отрицательную динамику. Поэтому приток мигрантов не может восполнить убыль населения в республике. Преобладающее большинство приезжих из стран СНГ – граждане Узбекистана (см. таблицу 1).

Таблица 1.

Количество зарегистрированных иностранных граждан на территории Удмуртской Республики (2016-2018 гг.)

Поставлено на миграционный учет	2016 г.	2017 г.	2018 г., первое полугодие
Граждан Узбекистана	21518	25182	11927
Граждан Таджикистана	4586	5592	2778
Граждан Азербайджана	4473	4557	2077
Граждан Армении	1433	1249	678

Качественно и количественно изменилось и число приезжающих из дальнего зарубежья. Местные жители привыкают к тому, что возле крупнейших вузов Удмуртии постоянно встречаются студенты из Египта, Ирана, Ирака, Сирии, Нигерии, Сенегала и других стран.

Существенный приток иностранцев в Удмуртию во многом вызван введением Министерством образования и науки Российской Федерации с 2012 г. критериев оценки эффективности работы высших учебных заведений. Одним из них является наличие иностранных студентов. По нормативам, на сегодняшний день, их доля должна составлять не меньше 1% для региональных вузов. Так, по данным Управления международного образования и сотрудничества ИжГТУ имени М.Т. Калашникова, «в 2012 г. количество иностранных студентов, обучающихся по очной форме обучения, составляло 62 человека, в 2013 г. – 81, в 2014 г. – 119, в 2015 г. – 181, в 2016 г. – 202, в 2017 г. – 220»[1]. Основными «поставщиками» иностранных обучающихся стали страны, с которыми вузы Удмуртии традиционно сотрудничают. К примеру, для ИжГТУ имени М.Т. Калашникова основным партнером стал Египетско-российский университет: «По прошлому году у нас 120 египтян, из них 115 это студенты Египетско-российского университета, которые на программах двух дипломов учатся. Кроме этого, сейчас активно разрабатываем страны Африки, в том числе через рекрутеров, одно из них – «Русский образовательный центр»[2]. Большинство иностранных студентов – это выходцы из мусульманских стран. Однако местные мусульманские общины пока не ощутили особого притока верующих.

Выбор Удмуртии в качестве региона-реципиента обусловлен рядом причин.

1. Обладание первоначальной информацией о принимающем сообществе, а также наличие людей, способных помочь в процессе первичной адаптации. Обычно ими выступают родственники, знакомые, и те, кто уже получил опыт жизни в регионе.

2. Удмуртия – регион с благоприятной культурной средой для мигрантов. Сложившийся на протяжении многих веков опыт мирного сосуществования нескольких этносов сделало привычным для местных жителей соседство с людьми, разговаривающими на другом языке, исповедующим другую религию, с иными

[1] Научно-отраслевой архив УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, Рукописный фонд (далее – НОА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. РФ.). Опись 2-Н, Дело 1704. Л. 13.

[2] НОА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. РФ. Опись 2-Н, Дело 1704. Л. 10.

традициями и обычаями: «Удмуртия как регион очень комфортен для мигрантов. Здесь отношение к ним нормальное»

3. Экономическое развитие Удмуртии, прежде всего в строительной отрасли.

4. Наличие людей и структур, способных оказать поддержку в новых непривычных условиях. На данный момент в регионе складывается социальная инфраструктура, способствующая адаптации трудовых мигрантов, в рамках которой осуществляется информирование о ситуации в регионе, облегчение трудоустройства, поиска жилья, оформления документов, обеспечения досуга и др. Она включает в себя родственников и знакомых, уже живущих в Удмуртской Республике, организации и фирмы, осуществляющие прием на работу и взаимодействие с органами МВД, сеть кафе с традиционной для приезжих музыкой и кухней. Входят сюда и общественные организации, создание которых санкционировано республиканскими властями.

5. Немаловажную роль играет языковая и религиозная близость с татарами – третьим по численности этносом в Удмуртской Республике. Думается, религиозное родство может послужить серьезным фактором для налаживания дружеских взаимоотношений с мигрантами, адаптации и интеграции их в местное сообщество, благо, что мусульманские организации предоставлены достаточно широко: в регионе функционирует 24 мечети, сеть воскресных школ. Выпускается газета «Муслим» на татарском языке. Близость языков также способствует сближению между людьми. Как отмечают мигранты-узбеки, друзья у них есть и среди русских, и среди удмуртов, но с татарами легче общаться. Армянам легче всего находить общий язык с народами, исповедующими православие – русскими и удмуртами.

Для приезжих Удмуртии важным является практически все, что идентифицирует их с родной культурой, прежде всего традиционная кухня, язык и религия. В этой связи стоит отметить увеличившееся количество ресторанов и кафе с восточной и кавказской кухней (к примеру, «Самарканд», «Лайлак», «Малика» и др.), которые стали популярны не только среди приезжих, но и местных жителей. Традиционная пища готовится также на праздники, среди которых ведущими являются Курбан-байрам, Навруз-байрам и другие праздники: «Мы плов делаем, шашлыки, отдыхаем… У нас традиционная еда, в первую очередь, это плов и бараний суп. Еще делаем манты, самсу. Плов у нас делают с бараньим жиром, а у вас масло подсолнечное, у нас из хлопка отжимают. Из-за этого вкусно».

Исследование показывает, что в регионе вырисовываются две различных стратегии адаптации для приезжих в республику из стран Южного Кавказа (главным образом Армении и Азербайджана) и представителей стран Средней Азии (Узбекистана и Таджикистана): иммиграция и трудовая миграция. Иммигранты нацелены не только на первичную адаптацию, но и интеграцию в принимающее сообщество, они стремятся получить гражданство России, дать детям приемлемое образование, ввести своих земляков в государственные органы. Трудовые мигранты устанавливают взаимосвязи и приспосабливаются прежде всего к требованиям социальных групп, в которых они находятся в непосредственном контакте (трудовой коллектив, родственники, новые друзья и т.д.). Исходя из этого, выстраиваются и соответствующие стратегии адаптации: быстрое и успешное включение в рынок труда, решение проблем с жильём, оформлением документов, налаживанием социальных связей с ближайшим окружением.

Мигранты, прибывая в Удмуртскую Республику, встраиваются в сложившуюся систему этнической стратификации, занимая свою экономическую нишу: армяне главным образом представлены в строительном бизнесе, в сфере общественного питания; азербайджанцы – в рыночной торговле, узбеки и таджики в основной своей массе вынуждены заниматься низкоквалифицированным трудом на стройках.

Среднеазиатские мигранты, привлекательны для работодателей своим трудолюбием, возможностью интенсивной эксплуатации, большей правовой зависимостью от работодателя, нежели местные работники. Кроме того, работодатель несёт гораздо меньшую ответственность за приезжих работников. Большинство рабочих живут на снимаемых фирмой квартирах вблизи строящегося объекта, либо в вагончиках-бытовках на стройке, что способствует их рассеиванию среди местного населения, без образования мигрантских анклавов, в отличие от азербайджанцев и армян.

Отличительной особенностью последних лет стал приезд женщин из Узбекистана. Отсутствие у большинства из них знаний русского языка, образования приводит к тому, что они занимают малооплачиваемые рабочие места, на которые местные жители не идут работать: уборщицами, посудомойщицами, домработницами. Однако их деятельность осуществляется под присмотром отца, брата, племянника или даже подружки.

Приток значительного количества мигрантов из Средней Азии, которыми практически все являются верующими мусульманами, изменил и религиозную ситуацию в регионе. Если раньше основную

массу мусульман представляли местные татары, то сейчас это выходцы из Узбекистана, Таджикистана и Азербайджана. Как отмечает заместитель «Центральной махалля» Рустам Газинуров, «Мне, как религиозному деятелю, приходится учитывать, что контингент слушающих – это все больше мигранты – и для этого мне приходится больше использовать русский язык. Если раньше мне стопроцентно можно было использовать татарский язык, то сейчас приходится перемешивать, переводить одновременно с татарского на русский. И второе, что нужно – это упрощать слова, если раньше я мог использовать литературный русский, то сейчас я должен выбирать слова попроще».

Представители миграционных сообществ влияют также на половую диспропорцию, сложившуюся в Удмуртии, а именно – превышение численности женщин над численностью мужчин: по данным последней переписи населения на 1000 мужчин в республике приходится 1175 женщин. Диспропорция обусловлена высокой смертностью среди мужчин, вызванной повышенным травматизмом, болезнями, асоциальным образом жизни. Поэтому часто женщине среднего возраста, особенно с детьми, сложно найти здорового, способного зарабатывать спутника жизни. В этом случае представители мигрантского сообщества зачастую становятся единственной такой возможностью. Длительное проживание вне семьи трудоспособных мужчин заставляет их завязывать знакомства с женщинами. Мигранты охотно общаются с местными девушками, в том числе и значительно старше их, но случаи заключения брака единичны.

Для диаспор брачный вопрос тоже достаточно актуален. Так, армяне по возможности жен стараются привозить из-за границы, либо берут из местных армянских семей. Межнациональные браки не осуждаются, но и не приветствуются. Слово Карине Абовян, вышедшей замуж за местного парня: «сначала родители были категорически против, а уж мои соплеменники и сейчас рады промыть мне лишний раз кости. Сейчас мы уже 2 года как мы женаты, а мои родители только пару месяцев как перестали говорить «ну он же русский».

Еще на одном аспекте хотелось бы остановиться: взаимодействие людей с различной культурой порой вызывает непонимание и приводит к конфликтным ситуациям, как с принимающим сообществом, так и с другими диаспорами. Кроме того, зачастую мигранты приезжают и приносят конфликтные ситуации и в регион.Так, наличие на территории республики приверженцев двух течений различных течений ислама – суннизма и шиизма: «Азербайджанцы

на девяносто процентов – шииты. Приезжая сюда, они привозят свои традиции. Они приходят к нам в мечеть, дружелюбно со всеми общаются, но молитвы, некоторые обряды они стараются проводить так, как у них заведено. Там формы немного другие. Наша задача: учесть эти особенности, не дать противоречиям нарушить эти отношения, вовремя, если есть какие-то провокаторы, всех остудить, чтобы ничего не ухудшилось»[1]. Ситуация во многом осложнятся еще и тем, что азербайджанская диаспора в России стала приобретать «характерные черты институциализации и структурализации», стремясь не растворится среди местного населения, и религиозная специфика становится одной из интегрирующих маркеров для локальных групп азербайджанцев в иноэтничном и зачастую иноверном окружении.

В заключение хочется отметить следующее:

– мобилизация диаспорами элементов традиционной культуры, актуализация этнической и языковой идентичности, общественных отношений способствует самосохранению в инокультурных условиях и раскрывает его адаптационный потенциал, помогая интегрировать мигрантов к новым условиям существования, чувство единения со своим народом дает положительное мироощущение.

– для диаспор и её членов характерным становится определенная замкнутость, обособленность от внешней среды, стремление культивировать свои этнические ценности, модели поведения, что порождает естественную изолированность локальных этнических групп и выступает ключевой проблемой взаимодействия мигрантов с принимающим сообществом.

– в условиях взаимодействия с мигрантами религиозные институты выполняют важную социокультурную функцию, помогая адаптироваться прибывающим к новым условиям существования, расширяя и укрепляя социальные связи, давая возможность психологической разгрузки. Тем самым решается задача по преодолению характерной для диаспор и её членов замкнутости, обособленности от внешней среды локальных этнических групп, что чревато обострением межэтнической напряженности.

– важным условием сбалансированной межкультурной коммуникации «своего» и «другого» рассматривается исторически сложившийся опыт сосуществования в условиях этнического и религиозного многообразия региона.

© Поздеев И.Л., 2018.

[1] НОА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. РФ. Опись 2-Н, Дело 1678. Л. 6.

Шаяхметов Ф.Ф.

МОДЕРНИЗАЦИЯ ХОЗЯЙСТВА И ОБРАЗА ЖИЗНИ БАШКИР И МИШАРЕЙ В ПЕРИОД И ПОСЛЕ ПРОВЕДЕНИЯ «РЕФОРМЫ КИСЕЛЕВА»

F.F. Shayakhmetov

MODERNIZATION OF THE ECONOMY AND LIFESTYLE OF BASHKIR AND MISHARI IN THE PERIOD AND AFTER THE «KISELEV REFORM»

Аннотация: В статье рассматривается политика властей Российской империи по модернизации хозяйства и образа жизни башкир и мишарей в 1840-1850 гг. Она проводилась в рамках «реформы Киселева» и после под ее влиянием.

Ключевые слова: башкиры, мишари, сословие, реформа, государственные крестьяне, хозяйство, сельские поселения, застройка.

Abstract: The article is devoted the policy of the authorities of the Russian Empire for the modernization of the economy and lifestyle of the Bashkirs and Mishars in 1840-1850s. It was held in the framework of the «reform Kiselyov» and then under its influence.

Keywords: Bashkirs, Mishars, estate, reform, state peasants, economy, rural settlements, development.

Как и у большинства народов России, в истории башкир и мишарей аграрный период в истории стал самым продолжительным, растянувшись почти до середины XX в. Для периода их аграрной истории было характерно рассредоточение всей системы этнического воспроизводства, включая общинную организацию, расселение членов группы, размещение и планировку поселений и т.д. Башкирские общины, хотя и были основаны на использовании родственных диалектов, коллективном землепользовании и единой религии, представляли локальные общности, слабо структурированные друг с другом в повседневной жизни. Они объединялись лишь в случае возникновения крупных (военно-политических, религиозных, культурных и др.) поводов и событий.

В XVII-XVIII вв. в истории башкир произошли крупные трансформации в ряде значимых направлений развития.

1) Интеграция башкир в рамки российских административно-государственных, экономических, социальных и культурных институтов. Это – сложный, но прогрессивный этап в развитии народа. Интеграция сопровождалась ломкой традиционных

социальных институтов, образа жизни, характера хозяйственной деятельности, ментальных ценностей и т.д. Однако же объективно данный процесс представлял собой этап модернизации и поступательного развития в истории башкирского народа.

2) Масштабные изменения в системе государственно-административного управления башкирами. Они переплетались с созданием и несколькими реорганизациями имперской системы управления в целом по стране и в регионе. В конечном итоге для башкир была введена в 1798 г. кантонная система управления, а сами башкиры вместе с мишарями (с 1855 г. и тептяри были включены в данное сословие) окончательно переведены в военно-служилое сословие, приравненное к казачьим иррегулярным войскам и статусу служилого казачества.

3) Завершение процесса перехода башкир от кочевого и полукочевого скотоводческого хозяйства к оседлости и земледелию. Данный процесс проходил в результате как внутриэтнической эволюции культуры башкир, так и внешнего воздействия, прежде всего, со стороны государства и оседлых переселенцев из числа других народов и т.д. Из полукочевых номадов, занимавшихся скотоводческим хозяйством, башкиры перешли к оседлому образу жизни и земледельческому труду. В истории башкир произошел значимый социально-культурный транзит из хозяйственно-культурного типа (ХКТ) кочевых и полукочевых скотоводов степей и полупустынь Евразии (если говорить терминологией традиционной этнографии) к хозяйственному типу земледельцев лесостепной и лесной зон умеренного пояса.

Конечно, ХКТ в узком значении типа нигде не было, как не было его и у башкир. Они и до перехода в данный тип культуры вели комплексное хозяйство, сочетавшее скотоводство, охоту, ремесла, частично земледелие. Но в XVIII в. земледелие стало постепенно вытеснять полукочевое скотоводство из традиционных занятий башкир.

Господство натурального хозяйства башкир, зачаточное и весьма слабое развитие товарного производства аграрной продукции, слабая диверсификация хозяйства и занятий, неразвитое состояние обмена и торговли способствовали длительному сохранению в рассредоточенном состоянии башкирского хозяйства, общин и поселений.

4) Аккумуляция внутриэтнических процессов в составе башкирского народа. Башкиры имели в своем составе довольно обширную родоплеменную структуру. В структуре родоплеменного

состава башкир историки (Р.Г. Кузеев) насчитывают 46 племенных, 128 родовых этнонимов и около 2 000 названий родовых подразделений[1].

Они обладали достаточно существенными различиями в материальной и духовной культуре. Все эти группы в течение нескольких столетий находились на стадии этнической консолидации и формирования в единый народ. Существенные импульсы для интеграции башкирских племен и родов в единую этническую группу создавали различные угрозы для их развития. Чувства принадлежности к одному народу обострялись во время нашествий со стороны кочевых соседей (казахов, калмыков, сибирских татар), а также как реакция на покушение государством и различными сословиями на систему вотчинного землевладения, попыток проведения принудительной либо добровольной христианизации башкир. В кантонный период произошло укрепление сословного самосознания башкир, обладавших определенными правами в системах вотчинного землевладения и самоуправления, религиозной и культурной жизни.

В XIX в. в истории башкир и мишарей произошли существенные трансформации. Они охватили все стороны жизни двух этнических групп, включая хозяйственные занятия, материальную и духовную культуру, образ жизни. После введения кантонной системы политика военных властей империи помимо военной составляющей была целенаправленно обращена на развитие хозяйства и занятий башкир и мишарей, призванных развивать способность сословия нести службу на «своем коште», т.е. за собственный счет или, в крайнем случае, за счет помощи общины. Организация военной службы и хозяйственных занятий башкир и мишарей несла отпечаток аракчеевской системы военных поселений, направленной на использование солдат в военном деле без лишних расходов со стороны государства на их содержание.

В истори башкир и мишарей существенные изменения стали происходить в 1840 гг. в связи с началом проведения реформы управления государственными крестьянами – реформы Киселева. В конце 1837 г. в России было создано министерство государственных имуществ во главе с видным государственным деятелем и реформатором николаевской эпохи, последующим графом Павлом Дмитриевичем Киселевым (1788-1872). В ведомстве были учреждены 3 департамента, первый из которых ведал государственными крестьянами и имуществами в губерниях, состоящих на

[1] Кузеев, Р.Г. Историческая этнография башкирского народа. Уфа: Башкнигоиздат, 1978.С. 189.

«оброчном положении». В ходе реформы управления государственными крестьянами было проведено размежевание земель и увеличение наделов малоземельных подведомственных крестьян, созданы семенной фонд и продовольственные магазины (склады) на случай неурожая, упорядочена система сбора налогов, открыты в деревнях начальные школы и больницы. Впервые в истории России на местах расселения государственных крестьян создавалось выборное крестьянское самоуправление на уровне волости и села (из расчета по 6 тыс. и 1500 душ мужского пола соответственно). Реформа улучшила также правовое положение государственных крестьян, для которых по мелким мирским тяжбам были созданы выборные сельские и волостные суды.

Одним из важных направлений реформы Киселева стала политика по увеличению доходности крестьянских хозяйств путем повышения агрикультуры и распространения картофелеводства. Эти меры были направлены на предотвращение массового голода и сопутствовавших болезней крестьян в периоды неурожаев и эпизоотий скота. Переустройство сельских поселений, инициированное властями в рамках реформы, было призвано, как благоустроить населенные данной категорией сельские поселения, так и предотвратить частые пожары в них.

Хотя реформа Киселева была направлена на переустройство управления и быта государственных крестьян, однако она частично охватила также некоторые иные категории сельского населения империи. В частности, Первый департамент проводил политику по развитию хозяйственных занятий и изменения быта башкир и мишарей, хотя они как военно-служилое сословие относились к военному ведомству, в рамках кантонной системы подчинялись Оренбургскому военному губернатору и командованию Башкиро-Мещерякского войска. Новое ведомство инициировало проведение активных действий по развитию хозяйства, созданию запасных и семенных хлебных магазинов, по распространению картофелеводства, перепланировке поселений, в целом по улучшению быта и образа жизни башкирского и мишарского населения.

Реформа Киселева до военно-служилого сословия Башкиро-Мещерякского войска дошла в начале 1840-х гг. и была связана с именем военного губернатора генерала Владимира Афанасьевича Обручева (1842-1851). Об этом губернаторе не очень лестно отзывались его современники, указывая на его грубость, угнетение башкир, казахов и др.[1]

[1] Семенов, В.Г., Семенова, В.П. Губернаторы Оренбургского края. Оренбург: Оренбургское книжное издательство, 1999. С. 215-228.

Видимо и потому переустройство башкирских поселений в период губернаторства В.А. Обручева происходило по-военному быстро и сверх мобилизованно.

До реформы Киселева расположение и планировка башкирских усадеб и поселений долгое время сохраняли беспорядочный характер, отражая хаотичность процессов перехода к оседлости. Наиболее древними формами планировки поселений было кучевое и кольцеобразное расположение жилищ и хозяйственных построек, как раз обладавшее хаотичными и стихийными чертами. Кучевое расположение усадеб было характерно как для степных, так и для горнолесных районов Башкирии, оседлых и полукочевых групп башкир. Наиболее устойчиво кучевая планировка поселений сохранялась у горных и горнолесных башкир.

Кольцеобразная традиция в планировке поселений в наибольшей степени была распространена у полукочевых башкир степных районов региона, своими корнями восходя к кочевому периоду культуры. Такая планировка использовалась башкирами и в XIX в. при основании сезонных стоянок. Об этом свидетельствуют как источники (напр., рапорт командующего Башкиро-мещерякским войском Г.В. Жуковского (1845-1850)), так и свидетельства современников[1].

С осени 1842 г. начались работы по переустройству башкирских аулов. План военного губернатора предусматривал уличную планировку, расстояние 10-15 саженей (1 сажень = 2,16 м) между дворами и жилыми домами, вынос бань и кузниц к источникам воды[2].

Башкирские дома должны были иметь внутри от полу до потолка не менее трех аршин (1 аршин = 0,71 м), т.е. не менее 210 см. При отклонениях при строительстве домов от установленных норм башкиры подлежали наказанию. Во вновь возводимых домах строго запрещалось устройство традиционных очагов – чувалов, рассматривавшихся в виде опасного источника частых пожаров. Их место заняли закрытые печи голландского образца (печи-голландки), сложенные как из фабричного кирпича, так и из рукотворного самана.

Назначенный в 1845 г. на должность командующего войском полковник (в будущем – генерал-майор) Григорий Васильевич Жуковский (1845-1850) активизировал кампанию по переустройству башкирских поселений. Он распорядился, чтобы башкиры в течение осени и зимы заготовили строительные материалы

[1] Железнов, И.И. Уральцы. Очерки быта уральских казаков // Полн. собр. соч. 3-е изд. Т. 1. СПб.: Тип. тов. «Общественная польза», 1910. 398 с.; Небольсин, П. Заметки о башкирах // Отечественные записки. 1850. Т. 73. С. 1-9.

[2] ЦГИА РБ. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 4014. Л. 24-32

для постройки жилья. По его расчетам, для постройки двухкомнатного дома с сенями необходимо было заготовить 200 бревен по 6, 7 и 8 вершков (1 вершок – 44,45 мм) толщиной[1].

Когда стало известно, что башкиры (особенно степные и бедные слои) экономически не могут «потянуть» такие расходы, им было разрешено использовать в строительстве «доступные» строительные материалы (саман, камень, насыпные технологии и др.). Полукочевые и степные башкиры, расселенные в степных и полустепных безлесных районах, также получили разрешение на возведение домов, меньших по размерам по сравнению с другими кантонами.

«Деревни их устроены большею частью правильно, дворы почти всегда огорожены; – описывает поселение оседлых башкир в 1859 г. Василий Макарович Черемшанский, преподаватель сельского хозяйства в уфимской семинарии, автор «Описания Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом и этнографическом отношениях» (Уфа, 1859), – во дворах есть и конюшни, и амбары, и крытые загородки для рогатого скота и овец, позади – у некоторых имеются огороды и гумна; внутри двора летом у всех зелень, чисто и опрятно. Многие домохозяева имеют нередко по две и по три избы с белою печью; черных или курных изб, какие в большом употреблении у Русских – у Башкирцев нет»[2].

В результате кампании по переустройству поселения степных и оседлых башкир приобрели уличную планировку, преодолев хаотичность предыдущих форм. По данным А.З. Асфандиярова, в 1826 г. насчитывалось 1 804, а в 1846 г. – 1 777 башкирских деревень[3]. Количество башкирских поселений уменьшилось в результате их частичного укрупнения в процессе перепланировки.

Интересна география распространения типов башкирских жилищ, зафиксированная в XIX в. Она была отражением процесса адаптации этнической культуры к экологической и культурной среде Южного Урала: срубные дома были распространены по всей полосе Уральского хребта, в обширной северо-западной и северной зонах. В северных районах и по Уральскому хребту дома были крыты тесом и драницами, а в северо-западных кантонах и постепенно в западных сменялись на крыши из соломы. В юго-западной

---

[1] ЦГИА РБ. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 4014. Л. 30

[2] Черемшанский, В.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа: Типогр. Оренбургского губернского правления, 1859. С. 151..

[3] Асфандияров, А.З. История сел и деревень Башкирской АССР. Кн. 1. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1990. 208 С. 12, 14.

области бревенчатые дома ближе к югу чередуются с плетневыми домами из одинарного плетня, а в самых юго-западных районах по рекам Иргиз, Камелик, Каралык были распространены саманные дома[1].

Бревенчатые и плетневые дома были крыты соломой, а саманные – сподручными материалами, очень часто – дерном. Традиция покрытия крыши жилища соломой сформировалась в районах, где уже было хорошо развито земледельческое хозяйство. В восточном Зауралье башкиры преимущественно жили в небольших деревянных домах с плоскими крышами из дерна. Как зафиксировал в ходе своей экспедиции по Башкирии в 1906-1907 гг. С.И. Руденко, в степных районах Зауралья наиболее распространенными формами башкирских жилищ были плетневые из двойного плетня дома, пластовые и саманные жилища также с плоскими крышами[2].

Реформа Киселева привела к выводу башкирских и мишарских поселений из состояния хаотичной застройки, способствовала их упорядочению и внедрению уличной планировки, отделению домов и строений друг от друга. Все это в совокупности существенно сократило количество и масштабы пожаров, в целом существенным образом повысило благоустройство и вид самих поселений.

Реформа Киселева стимулировала также политику военного губернатора Оренбургской губернии и командования Башкиро-Мещерякского войска по развитию хозяйства башкир и мишарей. Власти региона в 1840-1860 гг. проводили политику расширения их посевов, стремились к повышению агрикультуры путем соблюдения правильного севооборота, посева отборных семян пшеницы, ржи, ячменя и других культур, приобретения механических орудий труда, применения органических удобрений, разведения в хозяйствах более породистых животных, прежде всего, тонкорунных овец и др. Кроме того, в этот же период стали внедряться семенные и запасные хлебные магазины, предпринималась, правда, неудачная, попытка распространения так называемой «общественной запашки» – коллективной обработки введенных командованием войска посевных площадей, посева, ухода и уборки хлебов. Все эти меры были призваны повысить экономическую эффективность башкирских и мишарских хозяйств, повысить их урожайность

---

[1] Железнов, И.И. Уральцы. Очерки быта уральских казаков // Полн. собр. соч. 3-е изд. Т. 1. СПб.: Тип. тов. «Общественная польза», 1910. С. 252.

[2] Руденко, С.И. Башкиры: Историко-этнографические очерки. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 344.

и в конечном итоге не допустить возникновения массового голода среди данного сословия.

Конечно, реформа Киселева в отношении башкир и мишарей, впрочем, как и самих государственных крестьян, была призвана минимизировать расходы государства на содержание данного сословия. Однако в середине XIX в. резко сократилась необходимость в содержании Башкиро-Мещерякского войска. Она была вызвана кардинальным изменением геополитической ситуации на юго-востоке Российской империи – значительным отдалением от Оренбургского края южных рубежей после присоединения Казахстана. Кроме того, войны на европейском театре (как, напр., Крымская война 1853-1856 гг.) показали острую необходимость использования в военных действиях современных, хорошо обученных и вооруженных воинских частей. Поэтому иррегулярное по организации Башкирское войско (с 1855 г.) стало быстро превращаться в архаическую форму ополченческого войска, доставшего от прошлых эпох. Военные власти империи стали проводить политику по ограничению военной службы башкир и мишарей, замены ее денежным сбором в размере 1 руб. 50 коп. с взрослых мужчин и 50 коп. серебром с «отставных и малолетков» соответственно[1]. Такие замены и сокращения военной службы башкир и мишарей объективно свидетельствовали о грядущей ликвидации кантонной системы управления и упразднения Башкирского войска.

Реформа Киселева, по праву ставшая одним из самых существенных мероприятий в истории николаевской России, совпала по времени с необходимостью подготовки к ликвидации не только крепостной системы, но и военной службы и статуса военно-служилого сословия башкир и мишарей. Потому в их отношении, хотя и организационно подчинявшихся военному ведомству, в ходе реформы Киселева были применены те же меры, которые охватили государственных крестьян. Исключение составило то, что государственные крестьяне получили право на создание системы местного крестьянского самоуправления, а башкиры и мишари (и тептяри тоже) такими правами были наделены лишь после отмены кантонной системы управления. В целом период 1840-1850 гг. в истории башкир и мишарей сыграл важную роль, подготовив условия для отмены кантонной системы и причисления их к сословию «прочих свободных сельских обывателей», т.е. юридически свободных крестьян со всеми правами и обязанностями, возлагавшимися на них.

© Шаяхметов Ф.Ф., 2018.

[1] Небольсин, П. Заметки о башкирах // Отечественные записки. 1850. Т. 73. С. 313-314.

УДК 314

Ягафова Е.А.

ЧУВАШИ И ТАТАРЫ В САМАРСКОМ ЗАВОЛЖЬЕ: ОПЫТ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ КОНТАКТОВ В XVII – НАЧАЛЕ XXI в.[1]

E.A. Yagafova

THE CHUVASH AND TATARS IN THE SAMARA TRANSVOLGA REGION: EXPERIENCE OFETHNOCULTURAL CONTACTS IN THE XVII – BEGINNING OF THE XXI CENTURY

Аннотация: В статье рассмотрен опыт межэтнического взаимодействия чувашей и татар в смешанных селениях и контактных зонах Самарского Заволжья с конца XVII века по настоящее время, результатом которых стала исламизация и отатаривание части некрещеных чувашей. В целом, для обеих групп была характерна этническая замкнутость, обусловленная слабым знанием языков соседей и сохранением религиозных различий.

Ключевые слова: Чуваши, татары, этнокультурные контакты, межэтническое взаимодействие, Самарское Заволжье

Abstract: The article describes the experience of interethnic interaction between Chuvashes and Tatars in mixed villages and contact zones of the Samara Transvolga region from the end of the 17th century to the present, which resulted in the Islamization and tatarization of a part of unbaptized Chuvashes. In general, both groups were characterized by ethnic closure, due to the poor knowledge of the neighbors' languages and the preservation of religious differences.

Keywords: Chuvash, Tatars, ethnocultural contacts, interethnic interaction, Samara, Transvolga region

Миграции населения в Урало-Поволжье на протяжении нескольких последних столетий обусловили дисперсность расселения этнических групп и формирование контактных зон, в которых исторически происходило и продолжается активное межкультурное взаимодействие народов. Чувашско-татарское взаимодействие в Самарском Заволжье началось с конца XVII в. в ходе совместного аграрного освоения края. Ряд селений, возникших на рубеже XVII-XVIII вв. в западной части региона, были с самого начала чувашско-татарскими (Нурлат, Иглайкино)[2], но чуваши составляли в них незначительное меньшинство, поскольку, в основном,

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Самарской области в рамках научного проекта № 18-49-630002 «Этнические группы в межкультурном пограничье в Самарском Заволжье: исторический опыт взаимодействия и современные процессы»

[2] РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Ч. 2. Д. 3351.

подселялись к татарам. В других смешанных селениях чуваши соседствовали одновременно с мордвой и татарами (Тимяшево, Новая Таяба)[1]. Тем не менее, смешанные селения были редкостью, и большинство чувашских и татарских деревень и сел до середины XIX в. оставались мононациональными.

На землях к востоку от Новозакамской линии, принадлежавших служилым татарам и тарханам (Надыровская и Кыпчакская волости), в 50-60-е гг. XVIII в. возникло более двух десятков чувашских селений. К этому времени здесь уже существовало несколько татарских деревень: Апчикеево, Денискино или Бихметево и др.[2], но значительная часть земель пустовала. Чуваши приобретали у татар землю и основывали свои деревни, быстро пополнявшиеся новыми переселенцами[3]. У последних нередко возникали сложные отношения с бывшими владельцами земель, из-за чего чуваши отселялись и основывали собственные селения[4]. Имена татар – первых владельцев земель нередко зафиксированы в названиях селений. В их числе Резяп Ильмурзин – владелец д. Резяпово[5], Муртаза Арзаев – владелец рысайкинских земель[6], Султангул Теменеев[7] – владелец земель д. Султангулово Похвистневского района и др.

Часто чувашские и татарские селения оказывались по соседству[8], что способствовало социально-бытовым контактам, формированию билингвизма, а в XIX в. – распространению ислама среди чувашей. Такие кусты чувашских и татарских селений существовали во второй половине XIX в. в Самарском, Бугульминском, Ставропольском уездах Самарской губернии. При этом смешанных селений чувашей и татар в крае было немного. Совместно с татарами-мусульманами чуваши проживали в 3 селениях, с татарами-мусульманами, а также кряшенами – в 2-х, с кряшенами и русскими – в 2-х, с татарами-мусульманами, русскими и мордвой – в 3 селениях. В основном чуваши составляли в них меньшинство населения[9].

---

[1] РГАДА. Ф. 350. Оп.2. Ч. I. Д. 1142. Л 347-348, 856об; Л. 1147. Л. 385, 431; Д 1220. Л. 59-928.

[2] РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Ч. 2. Д. 2454.

[3] РГАДА. Ф. 342. Д. 109. Т. XI;. Ф. 1334. Оп. 1. Д. 2, 37; Ф. 1324. Оп. 1. Д. 1891 Л. 9; Д. 2552. Л. 12-17об.; Д. 2574. Л. 14.

[4] Полевые материалы автора (далее ПМА), 1991. Самарская область, Клявлинский район, с. Резяпкино; Димитриев В.Д. Чувашские исторические предания. Чебоксары, 1986. Т.3. С. 87.

[5] РГАДА. Ф. 342. Д. 109. Т. XI.

[6] ЧГИГН. Отд. II. Ед. хр. 840.

[7] Материалы по истории Башкирской АССР. М.-Л., 1958. Т. IV. Ч. 1. № 194.

[8] РГАДА. Ф. 350. Оп. 1. Д. 158. Л. 435-462.

[9] Списки инородческих селений Казанского учебного округа. СПб., 1870. С. 174-219.

Следует отметить, что в Самарском Заволжье соседство чувашей с татарами было менее распространено, чем контакты с русскими и мордвой. В начале XX в. в губернии насчитывалось 45 чувашско-русских, 5 чувашско-мордовских, 15 чувашско-русско-мордовских селений[1]. Реальные масштабы взаимодействия были невелики в силу этнической замкнутости групп, обусловленной слабым знанием языков соседей, сохранением традиционных элементов культуры и брачных установок, взаимных негативных этнических стереотипов. Однако, нередко татары экономически поддерживали своих соседей, и между отдельными семьями завязывались дружеские отношения[2].

В течение XX в. ситуация существенно не изменялась. В начале XXI в. (перепись 2002 г.) на территории современной Самарской области чуваши проживают совместно с татарами в пределах 8 волостей (см. Таблицу 1).

Таблица 1

Этнический состав селений с чувашским и татарским населением в волостях Самарской губернии (2002 г.)[3]

селения / районы, волости	чувашские	татарские	русские	русско-чувашские	русско-татарские	русско-мордовские
Камышлинский р-н						
Байтуганская вол.	1	2			1	
Кошкинский р-н						
Большеконстантиновская вол.	4	1				
Васильевская вол.	2	1	1	2	1	
Надеждинская вол.			1	3	1	
Орловская вол.		1	1	1		
Похвистневский р-н						
Старопохвистневская вол.	1	1	3			
Челно-Вершинский р-н						
Челно-Вершинская вол.		1	2	2		
Шенталинский р-н						
Каменская вол.	2	2				2

[1] Отчет Самарского Епархиального Комитета за 1902 г.// СЕВ. 1903. № 8. С. 31.

[2] Архив ЧГИГН. Отд. III. Д. 761; ПМА, 1997. Самарская область, Шенталинский район, Старое Афонькино; 2001, Шенталинский район, с. Салейкино.

[3] Таблица составлена по данным переписи 2002 г.: Самарская область // Коряков Ю.Б. База данных «Этно-языковой состав населенных пунктов России»: http://www.lingvarium.org/russia/settlem-database.shtml (дата обращения: 12. 07. 2018).

Соседями чувашей и татар часто являются русские и мордва, что усложняет процесс локальных этнокультурных взаимодействий. Языком межэтнического общения в таком случае оказывается русский, а религиозные различия сглаживаются благодаря взаимному терпимому отношению конфессиональных групп. Жителей сближают общие черты материального быта, интернациональное культурное наследие советской эпохи («дружба народов»), единое пространство социального и экономического взаимодействия (школы, предприятия). В этом случае нередки и межэтнические браки, хотя родственники с обеих сторон их не одобряют[1].

Соседство с татарами повлияло на религиозные настроения части самарских чувашей, сохранявших приверженность традиционной вере. Поддавшись пропаганде татарских мулл, многие из них приняли в конце XIX – начале XX в. ислам. Такие случаи наблюдались в Самарской епархии в чувашско-татарских и чувашских селениях, расположенных по соседству с татарскими, в Бугульминском и Бугурусланском уездах. Прамусульманские настроения наблюдались в селениях Самарского уезда[2].

Исламизации чувашей сопутствовало восприятие татарского языка, которым чуваши владели на высоком уровне («говорили как татары по-татарски»[3]). В мусульманских семьях, как правило, он становился языком внутрисемейного общения, а в целом, в регионе до конца XIX в. служил средством межнационального общения. Общая вера стимулировала чувашско-татарские браки, в которых жены-татарки стремились укрепить мусульманскую веру среди членов семьи. Дочерей в таких семьях старались выдать замуж в татарскую деревню. В случае женитьбы чуваша-мусульманина на некрещеной чувашке последняя также принимала ислам («переходила в татарскую веру»). Благодаря бракам формировался новый круг родственных связей с татарами.

В семьях «новых мусульман» активно внедрялась мусульманская обрядность и обычаи: держали уразу, проводили намаз,

---

[1] ПМА, 2018. Самарская область, Челно-Вершинский район, с. Краснояриха.

[2] Отчет Самарского епархиального комитета Православного миссионерского общества (далее – Отчет СЕК ПМА) за 1904 г.// Самарские епархиальные ведомости (далее – СЕВ), 1905. № 11. С.3-4; Иванов А. Церковно-школьное образование и просвещение инородцев Самарской епархии по системе Н.И.Ильминского // СЕВ, 1910. № 18. С. 1246; Отчет СНК ПМО за 1902 г. // СЕВ, 1903. № 8. С. 8; Отчет СЕК ПМО за 1903 г. // СЕВ, 1904. № 9. С. 7; Филимонов Д. Успехи ислама среди чуваш-язычников дер.Старо-Афонькиной Бугульминского уезда // СЕВ, 1908. № 16. С. 620-625; Отчет за 1897 г. // СЕВ. 1898. № 8. С.86; Иванов А. Из истории христианского просвещения Самарской епархии во второй половине XIX в. // Православный благовестник, 1900. № 13.С.173.

[3] Полевые материалы автора, 2014 г. Самарская область, Похвистневский район, п. Илингино.

покойных хоронили в саване, в яме с подбоем, для проведения обрядов приглашали муллу из соседнего татарского села. Немаловажную роль в общей картине межэтнических связей играли дружеские контакты чувашей-неофитов с татарами-мусульманами, которыми чуваши дорожили, поскольку нередко они гарантировали экономическую и моральную поддержку в сложной этноконфессиональной ситуации в регионе. К примеру, чуваши-мусульмане п. Илингино (выселок с. Староганькино современного Похвистневского района Самарской области), поддерживали тесные связи с татарами сс. Н.Балыкла[1] и Мазгут[2], рысайкинские чуваши роднились и дружили с татарами соседнего с. Алькино[3], жители сел афонькинско-сережкинского «куста» – с татарами сс. Старый Утямыш, Подлесный Утямыш, Малая и Верхняя Чагодайка Бугульминского уезда[4]. Аналогичные разнообразные отношения складывались в конце XIX – первой трети XX в. и в других зонах межэтнических контактов, усиливая влияние ислама, татарского языка и культуры, в первую очередь, на некрещеных чувашей.

Ослабление религиозного фактора в советский период скорректировало религиозную практику чувашей-мусульман. Так, наряду с погребением по мусульманскому обычаю допускалось и захоронение в одежде, в гробу. На могилах, как и язычники, они ставили памятный знак пуç хушăкĕ, во время поминальной трапезы проводили ритуал хывни.

Поколение, рожденное после 1930-х гг., хуже владеет татарским языком, не держит постов, поминает покойных на семик, носит русские (Геннадий, Татьяна, Тамара, Юрий и т.д.) и интернациональные (Маркс, Энгельс) имена, в брачных контактах ориентировано на чувашей (крещеных и некрещеных в равной мере) и русских. Из мусульманских обычаев наиболее значим Кăрпан (Курбан)[5]. Второе и третье поколение в таких семьях, как правило, исповедует православие и склонно к обрусению. В этом плане интересен пример семьи Абрашитовой Мерзии Агидулловны, 1932 г.р., уроженки с. Рысайкино. Ислам воспринял еще прапрадед, а дед Халимулла, 1879 г.р., полностью «стал татарином» (тутара тухнă). Отец Агидулла, будучи мусульманином, женился на некрещеной чувашке, которая приняла ислам. Дети, родившиеся

[1] Селение в Камышлинском районе Самарской области.

[2] Заброшенное селение в Камышлинскои районе Самарской области: ПМА, 2014 г. Самарская область, Похвистневский район, п.Илингино.

[3] Селение в Похвистневском районе Самарской области.

[4] Селения в Черемшанском районе Республики Татарстан.

[5] ПМА, 2014 г. Самарская область, Похвистневский район, п. Илингино.

в 1932-1952 гг, носят татарские имена (Мерзие, Шамиль, Розие, Халие, Анисся, Велие) и по паспорту являются татарами, хотя свою этническую принадлежность четко не осознают: «Эпир тĕп тутарсем мар, эпир çĕнĕ мусульмансем» (Мы не настоящие татары, мы новые мусульмане). Поскольку в семье говорили по-татарски, а большинство жителей в Рысайкино – чуваши, то дети овладели в равной мере чувашским и татарским языком. В семье празднуют мăнкун (в среду перед православной Пасхой, как и некрещеные), çимĕк, а с татарами–Ураза-байрам и Курбан-байрам, совершают намаз. Посещают выступления как чувашских, так и татарских артистов в Самаре. Таким образом, обе культурные традиции им оказались близки, однако благодаря бракам (три дочери вышли замуж за православных – чуваша и русских) в семейно-родственной группе укрепилась роль христианства и русского языка – дети в браках с русскими крещены и считают себя русскими[1].

Таким образом, опыт межкультурного взаимодействия чувашей и татар в Самарском Заволжье был исторически обусловлен территориальной близостью групп, единством социальных и экономических интересов, общностью материального быта, распространением интернациональных форм культуры в советский период, влиянием глобализационных тенденций современной эпохи – факторами, способствовавшими формированию устойчивых межэтнических связей. Интенсивные контакты некрещеных чувашей с татарами-мусульманами во второй половине XIX – начале XX в. способствовали их частичной исламизации и отатариванию. В то же время, для большей части обеих групп была характерна этническая замкнутость, обусловленная слабым знанием языков соседей, сохранением религиозных различий.

© Ягафова Е.А., 2018.

[1] ПМА, 2014. Самарская область, Похвистневский район, с. Рысайкино.

ОБ УЧЕНИКЕ И ДРУГЕ Р.Г. КУЗЕЕВА –
МИРЗЕ ГИЗИТДИНОВИЧЕ МУЛЛАГУЛОВЕ
(К 80-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)



Халиков Н.А.

ВИДНЫЙ БАШКИРСКИЙ ЭТНОЛОГ М.Г. МУЛЛАГУЛОВ (К 80-ЛЕТИЮ УЧЕНОГО)

Весьма заметное и почетное место в ряду исследователей традиционной материальной культуры башкирского народа последних десятилетий занимает башкирский ученый, этнолог Мирза Гизитдинович Муллагулов.

Широк круг его научных интересов, что хорошо видно по публикациям автора. Так, еще студенческая дипломная работа М.Г. Муллагулова была посвящена традиционному жилищу бурзянских башкир. В 1992 году увидела свет первая специализированная историко-этнографическая монография исследователя, посвящена транспорту (Муллагулов М.Г. Башкирский народный транспорт. XIX – начало XX вв. Уфа, 1992). В ней автор рассматривает и анализирует историю сложения транспортных средств башкир в сложных географических условиях Южного Урала, их трансформацию, инновации в ходе социально-экономического развития края и общества, развития промышленности, влияния пришлого, в первую очередь русского населения. Несколько позднее была опубликована еще одна значимая работа исследователя о лесных

промыслах (Муллагулов М.Г. Лесные промыслы башкир Х1Х – начало ХХ в. Уфа, 1994), ставшая результатом многолетней полевой работы автора, изучения им обширного круга литературных источников, фондов архивов и музеев, тщательной научной систематизации разнообразного материала по традиционным лесным промыслам.

В 2007 г. выходит новая интересная работа о собирательстве и рыболовстве (Муллагулов М.Г. Собирательство и рыболовство у башкир. Уфа, 2007). Если последняя тема получила некоторое отражение в современной этнографии по народам региона, то собирательство практически не рассматривалось. Так, М.Г. Муллагулов с полным основанием отмечает: «За пределами внимания исследователей остались не только отдельные орудия и приспособления, но даже широко распространенные у башкир способы и приемы ловли рыбы. То же самое относится к объектам и предметам собирательства»1[1]. Между тем, эта отрасль традиционного хозяйства, как убедительно показано в монографии, занимала заметное, а в отдельных случаях жизненно важное (в голодные годы, например) место в хозяйственном быту народа. В разделе опубликованного труда, посвященного собирательству, автор подробно перечисляет и рассматривает все виды дикорастущих съедобных трав, корнеплодов, ягод, плодов, описывает народную практику их сбора и потребления (в качестве самостоятельных блюд или пищевых добавок, в медицинских целях и т.д.). Приводятся сведения о сборе башкирами меда диких пчел. Многочисленные факты позволяют исследователю обоснованно утверждать о древности, порой очень глубокой, собирательства у народа. В части монографии о традиционном рыболовстве, автор рассматривает практически весь круг вопросов, связанных с этой отраслью хозяйства.

Приведенные исследователем многочисленные факты свидетельства современников, описание разнообразных способов, приспособлений и орудий рыболовства убедительно свидетельствуют о давней традиционности отрасли у башкир. Показаны особенности развития рыболовства в XIX столетии: заражение водоемов промышленными стоками многочисленных уральских заводов и вследствие молевого сплава леса сокращается численность и, соответственно, добыча рыбы. Сказывался и чрезмерный вылов ее рыбопромышленниками; переход богатых рыбных тоней (на Каме, например) во владение тех же рыбопромышленников, а также казны, русских крестьян и, в итоге, оттеснение башкирских

[1] *Муллагулов М. Г.* Собирательство и рыболовство у башкир. Уфа, 2007. С.24.

рыболовов на скудные уловами небольшие речки. В этой и последующих главах М.Г. Муллагуловым очерчены ареалы и степень развития рыболовства, перечислены виды промысловых рыб и районы их обитания, детально рассмотрены летние и зимние способы и орудия добычи рыбы. Свидетельством древности традиции рыболовства служат приводимые автором обычаи и приметы соответствующей тематики.

Достоинством этой, как и других монографий, является приводимая автором профессиональная терминология (общие названия, локальные варианты), помимо прочего свидетельствующая о традиционности перечисленных отраслей хозяйства.

Наконец, в последние годы выходят еще две значимые работы М.Г. Муллагулова: о соколиой охоте у башкир в недавнем прошлом (Муллагулов М. Г. Соколиная охота у башкир. Уфа, 2013) и, особенно интересный труд о важнейших когда-то промыслах башкир: рыболовстве, охоте, собирательстве и об использовании получаемых продуктов в пищу, о локальных и этнических особенностях их применения (Муллагулов М.Г. Архаичные способы производства у башкир. Уфа, 2014). И это не случайно, поскольку в работах М.Г. Муллагулова постоянно присутствуют вопросы экологии, что обуславливается имманентными особенностями традиционного хозяйства, многие отрасли которого имели полунатуральный характер. Отсюда, справедливо подчеркиваемое автором, стремление башкир жить в гармонии с окружающей средой, бережное и рациональное использование природных богатств: «Привлекает внимание особое отношение башкир к дарам природы. За свою многовековую историю башкиры накопили обширные экологические знания. Они выработали целый комплекс норм и правил, которыми руководствовались в процессе жизнедеятельности. Благодаря этому обеспечивался естественный баланс фауны и флоры, а также взаимодействие природы и социума»[1]. Так, башкиры сознательно и в пределах необходимых потребностей ограничивали вылов рыбы, отличаясь этим от пришлого населения, практиковавшего хищнический неумеренный промысел. При сборе съедобных растений старались оставлять в целостности их корни; запрещалось ломать плодовые кустарники и т.д. К слову сказать, подобное башкирскому отношение к окружающей среде в целом характерно для представителей автохтонного населения.

Рассмотренный в монографиях обширный фактический материал позволяет автору делать интересные этногенетические

[1] *Муллагулов М. Г.* Указ. соч. С.57.

наблюдения. Справедливо его мнение о многочисленных заимствованиях башкирами из области хозяйственной культуры русских, татар, удмуртов. В свою очередь первые оказывали существенное влияние на переселенцев в процессе их адаптации к природным условиям Южного Урала. Лейтмотивом исследований ученого выглядит положение об общности хозяйственно-культурных традиций населения Урало-Поволжской историко-этнографической области, при сохранении у башкир многочисленных самобытных черт, отражающих их собственную историю

© Халиков Н.А., 2018.

Мигранова Э.В.

БАШКИРСКИЙ САМОРОДОК (К 80-ЛЕТНЕМУ ЮБИЛЕЮ ЭТНОГРАФА М.Г. МУЛЛАГУЛОВА)

В 2018 г. отметил свой 80-летний юбилей известный башкирский ученый, этнограф-полевик, кандидат исторических наук Мирза Гизитдинович Муллагулов. В честь этого события в рамках Всероссийской (с международным участием) научной конференции «Кузеевские чтения» Институтом этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук был организован симпозиум, посвященный М.Г. Муллагулову, выпущен библиографический указатель трудов ученого.

М.Г. Муллагулов родился 20 июля 1938 г. в д. Старомунасипово Бурзянского района Республики Башкортостан в семье сельского учителя Гизитдина Гильмутдиновича и его жены Сулеймановой Бибикамал Хусаиновной. Мирза Гизитдинович по праву гордится своей родословной-шежере; в числе его предков немало известных охотников, пчеловодов, народных умельцев и учителей. Особое место в этой плеяде занимает Сулейманов Хусаин, отец его матери – зажиточной башкир-скотовод, батыр, мастер на все руки, до революции широко известный не только в родной деревне, но и далеко за ее пределами. Хусаин-бей имел несколько косяков лошадей, возил на продажу в Стерлитамак изготовленную своими руками конскую упряжь, седла, бытовую утварь, а приготовленный в его хозяйстве кумыс славился на всю округу. Однако, к сожалению, ему, как и многим другим крепким хозяйственникам, не удалось избежать репрессий, захлестнувших страну в 20–30 гг. прошлого столетия. Хусаин Сулейманов был сослан на строительство Беломорканала, но даже там, порой в невыносимых условиях, ему удалось, благодаря своему самоотверженному честному труду, добиться не только досрочного освобождения, но и полной реабилитации. Не менее замечательными личностями были и предки со стороны отца. Дед Муллагулов Гильмитдин Хисматуллович был не только известным охотником (на его счету более 300 добытых волков), пчеловодом и рыболовом, но и страстным собирателем старинных башкирских легенд и преданий. Именно от него был записан один из первых вариантов эпоса «Бабсак и Кусяк». Гильмутдин-бабай щедро делился с детьми и внуками своим знаниями и опытом ведения хозяйства, охотно рассказывал об охоте, рыболовстве,

пчеловодстве, раскрывал секреты народных промыслов. Как отмечает сам Мирза Гизитдинович, сведения, полученные от деда, впоследствии во многом определили сферу его научных интересов.

Великая Отечественная война оставила след и в судьбе семьи Муллагуловых, как и миллионов других советских семей. Отец будущего ученого ушел на войну в 1941 г. и, несмотря на многочисленные ранения, вновь и вновь возвращался в строй, чтобы победно закончить войну в Германии, пройдя долгий путь от родных Уральских гор до самого вражеского логова.

Трудности военных и послевоенных лет закалили характер Мирзы Гизитдиновича. В память навсегда врезались слова матери, убеждавшей своих сыновей и дочерей, что необходимо учиться для того, чтобы чего-то добиться в жизни. В семье Муллагуловых было 9 детей: сын Гаяз и дочь Галия умерли в детстве, а сестра Фарзана скончалась от тяжелой болезни в 27 лет, так и не закончив учебу в мединституте; остальные Мирза, Марат, Азат, Флюра, Фарида, Самат выросли достойными людьми, трудятся в сфере науки, образования и сельского хозяйства, воспитывают детей и внуков.

Мирза Гизитдинович Муллагулов, закончив семилетнюю деревенскую школу, решил не нарушать семейную традицию и избрал для себя профессию учителя; в 1954 г. он поступает в Темясовское, а затем в Белорецкое педучилище, которое закончил в 1958 г.

В этом же году он был призван в ряды Вооруженных сил и три года прослужил в Средней Азии (Узбекистане и Туркмении) в танковых войсках. Здесь он получил возможность воочию увидеть жизнь и традиции иных народов, восхищался архитектурными шедеврами древней Бухары. Царившие в те годы в советском обществе идеи интернационализма способствовали сплочению и дружбе представителей более чем 30 различных национальностей, служивших в одном полку с М.Г. Муллагуловым. В редкие свободные минуты солдаты делились со своими однополчанами рассказами об обычаях своих народов, совместно угощались гостинцами и традиционными кушаньями, присланными из различных уголков страны. Именно во время службы в армии молодой Мирза Гизитдинович впервые почувствовал неподдельный интерес к этнографии.

Отдав долг Родине, М.Г. Муллагулов вернулся в родной район, где продолжил педагогическую деятельность, а в 1962 г. поступил на историко-филологический факультет Башкирского государственного университета. Лекции студентам в те годы читали признанные корифеи башкирской исторической науки – Рустам Гумерович Кузеев, Рудольф Александрович Маслов, Ирек Гайсиевич Акманов и другие. По признанию Мирзы Гизетдиновича, особо

выделялись лекции по этнографии талантливого ученого, генератора научных идей – Раиля Гумеровича Кузеева. Этот ученый, мастерски владея даром слова, умел по-настоящему увлечь студентов, и на его занятиях они не только получали глубокие фундаментальные знания по мировой этнографии, но имели возможность окунуться в атмосферу традиционного быта того или иного народа. Поэтому не удивительно, что многие из студентов-историков, в том числе и М.Г. Муллагулов, избрали для себя специализацию по этнографии. В 1964 г. Мирза Гизитдинович вместе со своими однокурсниками Ибатуллиным Ядгаром и Хасановым Наилем совершает свой первый самостоятельный экспедиционный выезд по маршруту Серменево→ Авзян→ Исмакаево→ Ахмерово→ Тукан для исследования проживавших там групп башкир. Свою дипломную работу «Жилище бурзянских башкир в XIX – начале XX века» Мирза Гизитдинович также написал на основе полевого этнографического материала, собранного им в Бурзянском, а также в Белорецком, Абзелиловском и Баймакском районах республики. Первые пробы пера студента Муллагулова прошли достаточно успешно и получили одобрение научного руководителя Р.Г. Кузеева, отметившего, что у студента Муллагулова имеется «научное чутье»; он же рекомендовал своему ученику не прекращать научных изысканий.

Несмотря на то, что после окончания университета М.Г. Муллагулов приступил к учительской работе сначала в Ассинской, а затем в Буриказганской сельских школах, он не прерывал отношений с учеными-этнографами, вел активную деловую переписку с Р.Г. Кузевым и Н.В. Бикбулатовым. При первой же возможности, в 1971 г. успешно пройдя конкурс на замещение вакантной должности младшего научного сотрудника, он вливается в дружный коллектив сектора археологии и этнографии Института истории, языка и литературы Башкирского филиала АН СССР, каждый член которого, и Раиль Гумерович Кузеев, и Наиль Валеевич Бикбулатов, и Нияз Абдулхакович Мажитов, и Светлана Николаевна Шитова, и другие, оставили блестящий след в истории и этнографии башкирского народа.

Научная тема, которую пришлось разрабатывать молодому ученому, заключалась в изучении такого важного раздела системы жизнеобеспечения, как «Способы и средства передвижения у башкир» и составлении списка типологических таблиц в рамках большой коллективной темы сектора «Башкиры: историко-этнографический атлас». Следующей серьезной работой стало изучение «Этнического самосознания и этнокультурных ориентаций» в рамках коллективной

темы сектора «Башкиры, татары, русские Башкортостана. Этнокультурные процессы» на материалах этносоциологического обследования вышеуказанных народов, проведенного в 1986 г. во многих городах, селах и деревнях Башкортостана. Рукопись этой монографии ныне находится на хранении в Научном архиве УФИЦ РАН.

К этому времени окончательно оформилась и сфера научных интересов М.Г. Муллагулова, включающая традиционное хозяйство, материальную культуру, этнокультурные связи башкир. К концу 1980-х годов им была подготовлена кандидатская диссертация «Башкирский народный транспорт в XIX – начале XX в. Историко-этнографическое исследование», успешно защищенная в 1989 г. в г. Ленинграде на заседании Специализированного Совета по защите диссертаций при Ленинградской части Ордена Дружбы Народов Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР, располагавшегося в здании Кунсткамеры.

Фундамент научных монографий ученого складывался из полевых материалов, по крупицам собиравшихся во время многодневных (иногда по полтора-два месяца) по нескольку раз в год этнографических поездок по республике и за ее пределами. С конца 60-х годов прошлого века и по сегодняшний день Мирза Гизитдинович исколесил всю территорию Башкортостана, охватив изучением не только башкир, но и татар, русских, удмуртов, марийцев, мордву. Мне, как и другим коллегам по отделу этнологии ИИЯЛ, посчастливилось не только работать бок о бок с М.Г. Муллагуловым, но и выезжать с ним в экспедиции. Он не уставал повторять молодым ученым о важности сбора полевого этнографического материала: «Это – та основа, без которой немыслима научная работа этнографа», – отмечал Мирза Гизитдинович.

В фототеке сектора (отдела) этнографии ИИЯЛ, созданной по инициативе С.Н. Шитовой, на хранении находится более сотни фотографий этнографических объектов (с описаниями и паспортами), а также негативов, сделанных М.Г. Муллагуловым во время экспедиционных выездов. Трудно переоценить роль ученого и в создании Уфимского Музея археологии и этнографии, комплектации и обновлении экспозиций. Ежегодно из экспедиций им привозились уникальные, ставшие музейной редкостью этнографические материалы, которые находили достойное место в фондах музея.

С 1999 г. по 2006 г. М.Г. Муллагулов заведовал отделом этнологии в Центре этнологических исследований (ныне ИЭИ УФИЦ РАН), затем долгие годы там работал в должности ведущего научного сотрудника.

М.Г. Муллагулов автор около 100 научных работ, среди которых

особого внимания заслуживают его монографии, богато проиллюстрированные фотографиями и рисунками, многие из которых выполнены лично автором.

Монография «Башкирский народный транспорт (XIX – начало XX в.)» увидела свет в 1992 г. Муллагулов первым из ученых Урало-Поволжья провел сравнительно-исторических анализ традиционного транспорта на примере башкирских средств передвижения (лыж, волокуш, саней, плотов, долбленых лодок, повозок-кибиток, телег, вьючно-верхового транспорта и других), раскрыл историю их формирования и генезис, проследил индоиранское, тюркское, а также более позднее финноугорское и русское влияние на формирование башкирского народного транспорта. Автор также подробно проанализировал традиции изготовления и художественного оформления атрибутов конского снаряжения.

Монография «Лесные промыслы башкир (XIX – начало XX в.)» (Уфа, 1994), а также вышедший в 2000 г. на башкирском языке, расширенный и дополненный новыми материалами вариант книги «Башҡорттарҙа урман кәсебе», посвящены изучению башкирских народных промыслов, в частности обработке дерева и древесных материалов. М.Г. Муллагулов описывает заготовку и переработку лесных материалов, изготовление транспортных средств, посуды и других предметов обихода, распространенных в традиционном сельском быту. Ученый выделяет наиболее характерные территориальные особенности обработки древесных материалов, приводит классификацию некоторых видов традиционной утвари, затрагивает историко-культурные связи башкир по данным материальной культуры. Этимонографии являются не только удачной попыткой автора подать уникальный этнографический материал, собранный во многих уголках Башкортостана, но и могут служить незаменимым практическим руководством для современных народных мастеров, стремящихся возродить башкирские народные промыслы.

В опубликованной в 2007 г. в издательстве «Гилем» монографии «Собирательство и рыболовство у башкир» освещаются проблемы, связанные с этими важными отраслями хозяйства. Автор справедливо называет собирательство и рыболовство (наравне с охотой) наиболее архаичными в системе жизнеобеспечения народа, указывает на глубокие экологические знания башкир, на протяжении веков выработавших целый комплекс норм и правил, способствующих оптимальному взаимодействию социума и природы. Эта книга, так же, как и другие монографии ученого, написана на основе богатейшего полевого материала. М.Г. Муллагулов коснулся не только приемов и способов сбора дикорастущих трав, плодов

и кореньев и их употребления в повседневном питании, но и обозначил роль продуктов собирательства в народной медицине и обрядовой жизни башкир. В монографии автором приводятся рекомендации по сохранению плодово-ягодной и растительной флоры, а также ихтиофауны в Республике Башкортостан.

В 2013 г. вышла книга М.Г. Муллагулова «Соколиная охота у башкир». В ней на основе полевых материалов и других разнообразных источников ученый проследил историю развития соколиной охоты у башкир, рассмотрел сложную систему приемов приручения и способов охоты с использованием птиц. Этнограф отмечает, что охота с ловчими птицами – одно из древнейших занятий башкир. Известно, что еще в эпоху средневековья башкиры обеспечивали ловчими птицами правящую элиту Золотой Орды, продавали обученных птиц киргизам и среднеазиатским купцам. В монографии предпринимается попытка выяснения генетических истоков, этнических особенностей данного вида промысла и его значения в культуре и системе жизнеобеспечения башкир.

В монографии «Архаичные способы хозяйства у башкир: традиции и новации» (2014) говорится о старинных формах хозяйственных занятий населения, степени их сохранности в различных районах республики.

Без преувеличения можно сказать, что Мирза Гизитдинович Муллагулов внес значительный вклад в развитие этнографической науки и по праву пользуется уважением своих башкирских и российских коллег. За многолетнее добросовестное служение науке М.Г. Муллагулов имеет грамоты и награды от Правительства Республики Башкортостан и Российской академии наук, заслуженно награжден медалью «Ветеран труда» (1990), Знаком отличия «За самоотверженный труд в Республике Башкортостан» (2011), является первым лауреатом премии имени Раиля Гумеровича Кузеева Академии наук Республики Башкортостан (2009). До настоящего времени ученый активно пропагандирует исторические и этнографические знания, выступает в средствах массовой информации, регулярно выезжает в районы; готовит к изданию свою новую рукопись

Не обошло Мирзу Гизетдиновича стороной и семейное счастье. Со своей супругой Зилей Зиязовной они прожили уже почти пятьдесят лет; вырастили и поставили на ноги сына Урала и дочь Айгуль, помогли в воспитании внучек Лейсян и Маргариты. Ценными жизненными уроками для них на всю жизнь стали рассказы Олоатая о живописной природе родного Бурзяна, раскинувшегос я в самом сердце Уральских гор, о злом повелителе подземного

царства Шульгене, о подвигах отважных башкирских батыров, о смелых охотниках и метких стрелках, о крылатых Акбузатах и несметных сокровищах, скрытых в недрах гор и, конечно, о главном богатстве родного Башкортостана – его людях. В этих рассказах как будто оживала башкирская история и этнография…

Наверное, это и есть великая истина – духовная связь поколений.

© Мигранова Э. В., 2018.

Сиразитдинов З.А.

НЕУТОМИМЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬ И ПОПУЛЯРИЗАТОР ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ БАШКИРСКОГО НАРОДА

Известному ученому, историку-этнографу, посвятившему всю свою жизнь исследованию материальной и духовной культуры башкирского народа, Мирзе Гизитдиновичу Муллагулову в этом году исполнилось 80 лет.

Мирза Гизитдинович родился 20 июля 1938 г. в селе Старомунасипово Бурзянского района Республики Башкортостан. Он рос любознательным, его отец Гизитдин Гильметдинович, учитель начальных классов, с раннего детства привил ему любовь к чтению. Общение с дедами Хусаином Сулеймановым (со стороны матери) и Гильмитдином Муллагуловым, известными далеко за пределами района мастерами народных промыслов, заложили в нем интерес к этнографии. Мать Бибикамал Хусаиновна заложила в нем любовь к фольклору, через нее он познал тонкости родного языка, что в дальнейшем сыграло значительную роль в его этнографических исследованиях.

После окончания семилетней школы в родном селе, М.Г. Муллагулов продолжил обучение в Темясовском и Белорецком педагогических училищах. Трудовую деятельность Мирза Гизитдинович начал в 1958 г. учителем в Байназаровской средней школе, откуда был призван в ряды Советской Армии. В 1962 г., после исполнения воинского долга, Мирза Гизитдинович поступает учиться на историко-филологический факультет Башкирского государственного университета. Еще с младших студенческих курсов он участвует в экспедициях по сбору полевых материалов в Абзелиловском, Баймакском, Бурзянском районах Башкортостана. Собранные материалы легли в основу его дипломной работы «Жилище бурзянских башкир в конце XIX – начале XX в.», написанную под руководством Раиля Гумеровича Кузеева и получившую высокую оценку со стороны членов экзаменационной комиссии. После университета Мирза Гизитдинович работает несколько лет в сельских школах Белорецкого и Стерлитамакского районов республики учителем истории. В эти годы он в свободное от работы время ездит по близлежащим деревням и активно собирает этнографический материал.

В 1971 г. М.Г. Муллагулов по совету Р.Г. Кузеева участвует в конкурсе на замещение вакантной должности младшего научного сотрудника по специальности «этнография» в секторе археологии, этнографии и искусства Института истории, языка и литературы

БФ АН СССР. Успешно выдержав конкурс, Мирза Гизитдинович становится научным сотрудником этого сектора, где он проработал до 1999 г. и прошел путь от младшего научного сотрудника до старшего научного сотрудника.

В 1999 г., когда образовался Центр этнологических исследований УНЦ РАН, М.Г. Муллагулов получает приглашение от Р.Г. Кузеева возглавить отдел этнологии данного Центра.

С 2006 г. по 2017 г. Мирза Гизитдинович являлся ведущим научным сотрудником Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН.

Первые шаги в науке молодой ученый начал со сбора материала для историко-этнографического атласа башкирского народа, составлением которого занимался сектор археологии, этнографии и искусства ИИЯЛ. Мирза Гизитдинович с большим воодушевлением принимается за работу: вначале собирает материал по земледелию башкир, затем — по способам и средствам передвижения. Материалы по последнему направлению вызывают у исследователя особый интерес. Ученым было проведено тщательное исследование уникальных материалов народного транспорта башкир и на основе этого защищена кандидатская диссертация[1]. Мирза Гизитдинович в своей диссертационной работе впервые предпринял исследование по данной теме в историко-этнографическом аспекте. Собранный им полевой материал позволил рассмотреть генезис и историю традиционных средств передвижения, таких как, сани, лыжи, волокуши, телеги, лодки, установить черты их сходства и различия с аналогичными видами культуры народов Сибири, Волго-Камья, Средней Азии и Казахстана. Автор проследил эволюцию транспортных средств, дал функциональную характеристику, выявил ареалы бытования тех или иных транспортных средств. В работе также было уделено внимание характеристике дорог и их классификации.

Данная диссертационная работа явилась первой работой по проблеме народного транспорта в Волго-Уральском регионе. По предложению диссертационного совета Мирза Гизитдинович оформил работу в виде монографии, которая была издана в 1992 г.[2] .

В 80-е годы научная деятельность М.Г. Муллагулова смещается в область изучения лесных промыслов у башкир. Ученый развертывает работу по накоплению источникового материала. Мирза Гизитдинович не только участвует в коллективных экспедициях,

---

[1] Муллагулов М. Г. Башкирский народный транспорт в XIX – начале XX в.: (историко-этнографическое исследование). Дис… канд. ист. наук. Уфа, 1989. 219 с.

[2] Муллагулов М. Г. Башкирский народный транспорт в XIX – начале XX в. БНЦ УРО РАН. Уфа, 1992. 152 с.

но каждое лето совершает по несколько поездок в населенные пункты лесных районов за свой счет. Собранный полевой этнографический материал по лесным промыслам вместе с архивными и статистическими сведениями явились основой для начала монографического исследования. Работа была закончена в кратчайшие сроки, одобрена ученым советом и издана в 1994 г.[1].

В исследовании автор подробно описывает и дает классификацию технологии лесоразработки и заготовки лесного материала. Ученый выявляет местные особенности технологии обработки дерева и производства изделий из этого материала, изучает взаимодействие башкир с соседними народами в процессе развития лесных промыслов.

В 2000 г. по решению Ученого совета ИИЯЛ, с целью широкого ознакомления населения и пропаганды возрождения лесного промысла, ввода в оборот национальной терминологии по лесному хозяйству, М.Г. Муллагулов значительно расширяет данный труд материалами по декоративно-прикладному искусству башкир, филологическим содержанием и издает на башкирском языке[2]. Представленные автором такие термины, как: һарпаҡ «тяжелый топор для рубки леса», юкты «планка, материал в форме ленты», ҡыйғаҡ «инструмент для снятия бересты», һөжөргө «инструмент для снятия липововй коры» и др. обогащают терминологическую систему башкирского языка.

Ценность научных исследований автора по лесным промыслам наиболее ярко раскрывается сейчас, когда на селе предпринимаются попытки возродить утраченные виды хозяйствования. И в этом им помогает возрожденные исследователем ранее бытовавшие технологии обработки лесного материала. Сам же автор скромно отмечает, что традиции прежних промыслов и ремесел еще живы в народном творчестве и задача возрождения утраченных видов традиционных занятий народов республики вполне разрешима.

Богатый полевой материал, собранный ученым во время экспедиции по более 500 населенным пунктам Башкортостана, архивные и музейные материалы открыли возможность ученому продолжить научную работу по малоизученным областям этнографии башкир. В новой монографии, посвященной вопросам жизнеобеспечения башкир в прошлом, ученый рассматривает собирательство и рыболовство у башкир в конце XIX – XX в.[3]. Данные виды деятельности

---

[1] Муллагулов М.Г. Лесные промыслы башкир. УНЦ РАН. Уфа, 1994. 180 с.

[2] Муллағолов М.Ғ. Башҡорттарҙың урман кәсебе.Өфө: Китап, 2000. 205 б.

[3] Муллагулов М.Г. Собирательство и рыболовство у башкир. Уфа: Гилем, 2007. 158 с.

этноса до М.Г. Муллагулова в научной этнографии специально не рассматривались. Мирза Гизитдинович показывает значение сбора съедобных трав и корнеплодов, диких ягод и плодов в жизнеобеспечении населения в экстремальных условиях, отмечая, что собирательство у башкир было привычным занятием, доказательством которого является многократно упоминание об этом как в шежере, так и в памятниках устного народного творчества[1].

Приведенные автором сравнительные данные по Южному Уралу, Зауралью и Западной Сибири, значительный материал по архаичным приемам рыболовства, богатая филологическая иллюстрация позволили автору утверждать, что данное занятие уходит корнями вглубь тысячелетий[2]. Приведенная в монографии рыбная терминология и разветвленная видо-возрастная классификация рыб на башкирском языке также представляют ценный материал для языковедов.

Проведенное автором исследование показывает, что собирательство и рыболовство, будучи широко распространенными занятиями, тем не менее не были доминирующими отраслями башкирского хозяйства[3].

К своему 75-летию неутомимый исследователь издал монографию по охоте с ловчей птицей[4]. В монографии рассматривается развитие данного занятия у башкир с XIII века, когда охота с дрессированной ловчей птицей была в самой активной фазе, вплоть до середины XIX в. Именно в этот период башкиры обеспечивали ловчей птицей охотников по всей Российской империи: от Москве до Средней Азии[5]. При этом автор отмечает, что охота с ловчими птицами в виде пережитка былой жизни башкир удерживалась как в западной, так и восточной зонах Башкортостана до второй половины XX века[6].

Автор описывает типы ловчих птиц, которые нашли применение у башкир, подробно раскрывает способы дрессировки со дня выемки птенцов из родительского гнезда до первого дня охоты, сам процесс охоты, подтверждая конкретными источниками (письменными, записями от информаторов). Исследователь особо выделяет бережное отношение охотников к птицам. Так он отмечает,

---

[1] Там же. С. 27.
[2] Там же. С. 156.
[3] Там же. С. 157.
[4] Муллагулов М. Г. Соколиная охота у башкир.ИЭИ УНЦ РАН. Уфа: ГУП РБ УПК, 2013. 160 с.
[5] Там же. С. 71, 137.
[6] Там же. С. 65.

что башкиры, охотясь за птенцами ловчих птиц, обязательно оставляли в гнезде одного или двух из них для сохранения потомства; во время выемки птенца категорически запрещалось не только кричать и свистеть, но и даже громко разговаривать возле гнезда птиц[1].

Как и в предыдущих работах автор кроме полевых и архивных материалов активно оперирует фольклорными сведениями, использует произведения башкирских и русских писателей, гравюры и полотна художников XVIII-XX вв., отражающих жизнь населения Башкирии. Мирза Гизитдинович не только опирается на существующую терминологию хищных птиц башкирского языка, но дополняет его, вносит ясность для разграничения отдельных наименований.

Одна из последних, но надеемся не последняя, изданных работ ученого посвящена архаичным способам хозяйствования у башкир[2]. В данной монографии ученый значительно переработал свои взгляды, изложенные в книге «Собирательство и рыболовство у башкир», дополнил новым разделом «Роль собирательства и рыболовства в экстремальных условиях».

Автор особо выделяет бережное отношение башкир к природе, чья хозяйственная деятельность никогда не приводила к природному дисбалансу. «Например, при сборе дикого лука и другой съедобной травы люди старались не повредить корни этих растений... В отличии от пришлого населения башкиры ловили рыбу в основном только для разового питания, никогда не делая запасов впрок»[3].

Мирза Гизитдинович с горечью отмечает, что сегодня наблюдается не только пагубное влияние промышленности на окружающую среду, но и безжалостное отношение населения к природе, которое проявляется в хищнических методах собирательства и рыболовства. Последнее ускоряет процесс исчезновения многих видов флоры и ихтиофауны. Для борьбы с этим явлением автор считает необходимым возродить и широко пропагандировать традиционные способы собирательства и рыболовства, предлагает конкретные меры для их возрождения[4].

Мирза Гизитдинович Муллагулов известен не только в научном мире Российской Федерации, но и далеко за рубежом. Как этнологаего знают в Финляндии, Норвегии, Испании, Англии, Эстонии. Он также является популяризатором этнографической

---

[1] Там же. С. 60.

[2] Муллагулов М.Г. Архаичные способы хозяйства у башкир: традиции и новации. Уфа: Китап, 2014. 176 с.

[3] Там же. С. 172.

[4] Там же. С. 173.

науки и материальной культуры башкирского народа. Его книги пользуются спросом у широкого круга читателей: как в республике, так и за его пределами (Украине, Казахстане, Средней Азии и др.). Мирза Гизитдинович Муллагулов является первым лауреатом академической премии имени Р.Г. Кузеева, своего учителя и наставника, с которым он вместе проработал многие годы.

За свой ратный труд в науке Мирза Гизитдинович награжден медалью «За самоотверженный труд».

М.Г. Муллагулов постоянно выступает на страницах республиканских газет и журналов со статьями, посвященными традиционной жизни башкирского народа.

Неутомимый исследователь сегодня заканчивает работу над новой монографией. Пожелаем же ему успеха в этом!

© Сиразитдинов З.А., 2018.

А. Әбүталипов

ҡОШ СӨЙӨП ҺУНАР ИТЕҮ

Билдәле булған һунар төрҙәре араһында ҡош сөйөү башҡорт халҡының ауыҙ-тел ижадында айырым урын алып тора. Был һунар тураһында күп легенда-риүәйәттәрҙә, йырҙарҙа, эпостарҙа һүрәтләнә, йәғни етеҙ ыласын, ҡеүәтле бөркөт һәм ҡанатлы ат күп кенә башҡорт әкиәттәрендә ҡаһарман батыр менән бергәләп яуызлыҡҡа ҡаршы көрәшә. Шулай уҡ тарихи сығанаҡтар ҙа йыртҡыс ҡоштар менән һунарҙың Башҡортостан территорияһында киң таралған булыуы хаҡында һөйләй. Башҡорт шәжәрәләрендә, мәҫәлән, юрматыларҙың, табындарҙың яҙмаларында ла ҡош сөйөү хаҡында телгә алына. Ишмөхәмәт кантон үҙе ҡош сөйөү оҫтаһы булараҡ дан алған кеше була. Халҡыбыҙҙың боронғо һунар төрө менән тарих фәндәре кандидаты Мирза Ғизетдин улы МУЛЛАҒОЛОВ таныштыра.

Башҡортостан – элек-электән ҡош сөйөү киң таралған төбәк булараҡ билдәлелек яулаған. Бәлки, халыҡтың тәбиғәтте яратыуы, уның менән аңлашып йәшәүе, тәбиғәт балаһы булыуы быға сәбәпсе булғандыр. Кеше тәбиғәтте яратмаһа, уны аңларға тырышмаһа һәм уға иғтибарлы булмаһа, ҡырағай ҡоштарҙы өйрәтеүҙә лә ҙур уңыштарға өлгәшә алмаҫ ине. С. Сомье исемле немец тикшеренеүсеһе үҙенең күҙәтеүҙәрендә «...башҡорттар ыласындарҙы һәм бөркөттәрҙе өйрәтеүҙә айырым һәләткә эйә», тип юҡҡа ғына яҙып ҡалдырмағандыр.

Ҡош сөйөү һунарының башҡорт халҡында киң таралыуы тәү сиратта уларҙың хужалыҡ ихтыяждары менән аңлатыла. Улар бөркөт ярҙамында үҙҙәренең малдарын бүреләрҙән һаҡлаһа һәм тире алыу өсөн төлкө-ҡуяндарға һунар итһә, ыласын һәм ҡарсығалар ярҙамында үҙҙәрен ҡыр йәнлектәренең ите менән тәьмин иткән. Нуғай хандары һәм мырҙаларынан азат булып, үҙ ерҙәрен ҡайтарғандан һәм Рус дәүләте менән берләшкәндән һуң, башҡорттар Аҡ батшаға барып үҙҙәренең тәбиғи байлыҡтарын барлағанда: «Имеем места для зимовья, имеем места для кочевки... есть беркуты с гнездами...», - тип, һунар ҡоштарын да телгә алып китә.

Ҡош сөйөүҙең (соколиная охота) киң таралған осоро татар-монгол яуынан алып XIX быуат уртаһына тиклемге араға тура килә. Ҡош һунары менән шөғөлләнгән башҡорттар йыртҡыс ҡоштарҙы эйәләштереүҙә, өйрәтеүҙә һәм улар менән һунар итеүҙә ҙур тәжрибә туплай. Ошо үҙенсәлекте күп кенә Рәсәй (П. Рычков, П. Паллас, И. Лепехин, Э. Эверсман) һәм сит ил (С. Сомье, И. Де Бай,

Ф. Ратцель) тикшеренеүсе-ғалимдары билдәләп китә. Башҡортостан Рәсәй составына ҡушылғас, башҡорт ерҙәренә күпләп урыҫ, татар, сыуаш, мари, мордва, удмурт крәҫтиәндәре күсеп килә башлай. Күсеп килгән халыҡ йоғонтоһонда башҡорттар ҙа ер эшкәртеү менән ныҡлап шөғөлләнә башлай, шул уҡ ваҡытта килмешәк крәҫтиәндәр ҙә башҡорттарҙың йәшәү рәүешенә иғтибар итә, бәғзеләрен үҙләштерә. Кемдәрелер, башҡорттар кеүек үк, йыртҡыс ҡоштар менән ҡырағай йәнлектәргә һунар итә башлай. Ә һунарсы ҡоштар менән уларҙы башҡорттар тәьмин итеп тора.

Күп сығанаҡтарҙа ҡош сөйөү таралған территория дала менән генә сикләнә. Ләкин XVIII быуатҡа тиклем ҡош һунарының таралыу ареалы киңерәк булған. Быны халыҡ ижады ҡомартҡылары менән бер рәттән, ҡайһы бер тикшеренеүселәрҙең хеҙмәттәре дәлилләй. Ғөмүмән алғанда, был һунар төрө башҡортта күп тармаҡлы кәсепселекте тәшкил итә. Берәүҙәр йыртҡыс ҡош ояларын эҙләһә, икенселәр уларҙы аулау менән мәшғүл була, өсөнсөләр ҡошсоҡтарҙы ҡулға эйәләтә, дүртенселәр уларҙы һунарға өйрәтә, бишенселәр иһә баҙарға сығарып, һунарсы ҡоштар менән сауҙа итә. Һунар менән шөғөлләнеүселәр ҙә күп була.

Һунар өсөн бөркөт, ыласын, ҡарсыға ҡулланыла. Өйрәктәрҙе аулау өсөн һаҙ көйгәнәген ҡулланыу тураһында ла мәғлүмәттәр бар. Бөркөттәр менән һунар артыҡ таралмай. Оло быуын кешеләре әйтеүе буйынса, әгәр бөркөт бүренең моронон тырнаҡтары менән ҡармап өлгөрмәһә, үҙе бүренең ҡорбанына әйләнә, йәки ҡаты яралана. Шуның өсөн дә башҡорттар был ҡошто ҡулға эйәләштергәндән һуң, ҡаҙаҡтарға, төркмәндәргә һата, ә үҙҙәре ыласын менән ҡарсығаларҙы хуп күрә.

Һуңғы быуаттарҙа башҡорттар ҡош сөйөү менән күп осраҡта күңел асыу өсөн генә шөғөлләнә башлай, ә көндәлек тормошта һунарҙың был төрөн артыҡ ҡулланып бармайҙар. Хужалыҡ төрҙәре һәм тәбиғәт шарттары үҙгәргән һайын, ыласын һунары яйлап һүнә башлай. Ер эшкәртеү, иген, йәшелсә культуралары сәсеү менән шөғөлләнеү башҡорттарҙың йәшәү рәүешен нигеҙенән үҙгәртә. Әгәр быға тиклем башҡорттар йәйҙәрен йәйләүҙәрҙә үткәрһә, әкренләп был ғәҙәттәренән йыраҡлаша баралар. Ә бит ҡош сөйөү тап йәйләүҙәрҙә йәшәгән халыҡҡа хас була. Ер эшкәртеү кешеләрҙең күп ваҡытын ала, шул сәбәпле һунарсылыҡ юҡҡа сыға бара һәм йыртҡыс ҡоштарҙы өйрәтеү, эйәләштереү менән батрактар ғына шөғөлләнеүен билдәләй ҡайһы бер ғалимдар.

Был һунар төрөнөң яйлап юҡҡа сыға барыуының икенсе сәбәбе – Башҡортостанды колониялаштырыу шарттарында урман майҙандарының кәмеүе. Урмандарҙың кәмеүе күпләп ҡырағай йәнлек-

тәрҙең дә юҡҡа сығыуына килтерә. Ҡош сөйөүҙең юғалыуында кеше факторы ла һуңғы роль уйнамай. Ғәҙәттә, йәрминкәләрҙә бөркөттәргә һәм ыласындарға ҙур хаҡ ҡуйыла. Шул сәбәпле, уларҙы табыу, өйрәтеү, эйәләштереү кәсебе киңәйә башлай. Алдан билдәләнеүенсә, хәҙер инде башҡорттар ғына түгел, был төбәктә йәшәгән башҡа милләттәр ҙә бының менән ныҡлап шөғөлләнә, экологик проблема килеп тыуа. Ҡоштарҙы эйәләштереү менән шөғөлләнгән башҡорттарҙа нәҫелдә дауам иттереү өсөн ояларҙа себеш ҡалдырыу тәртибе ныҡлы күҙәтелһә, хәҙер инде ҡомһоҙ кәсепселәр был тәртипте күҙәтмәй һәм оялағы бөтә бәпкәләрҙе лә алып китеү күренеше массовый төҫ ала. Был да һунар ҡоштарының кәмеүенә килтерә. Күпмелер ваҡыттан был боронғо һунар төрө йәйләүгә сыҡҡан башҡорттар араһында ғына һаҡланып ҡала. Ыласын-бөркөттәр менән бергә ҡош сөйөү ҙә, ҡоштарҙы өйрәтеү, эйәләштереү оҫталығы ла юҡҡа сыға. Н.А. Зарудный үҙ хеҙмәтендә, экологик проблемаға ишаралап: «... йылғыр ҡоштарҙы һирәк килтерәләр. Килтерелгәндәре араһында ла матур, ҡыйыу бөркөттө күреп булмай», – тип яҙа.

Йыртҡыс ҡоштар менән һунар итеүҙе яҡшыраҡ күҙ алдына килтерер өсөн В. Зефировтың яҙғандарына мөрәжәғәт итәйек. «Соколиная охота в Башкирии» тигән хеҙмәтендә ул башҡорт старшинаһы саҡырыуы буйынса ҡош сөйөүҙә ҡатнашыуы хаҡында бәйән итә. Һунар ваҡытында Зефиров старшина һәм уның улдары менән бергә бик күп өйрәк һәм ҡыр ҡаҙҙары йөҙөп йөрөгән күл буйына килә. Старшина мылтыҡтарҙан атырға бойороҡ бирә, ҡурҡыныс тауышҡа бар ҡыр ҡоштары бер юлы күлдән күтәрелә. Ошоно ғына көткән һунарсылар үҙҙәренең төп ҡоралдарын эшкә йәлеп итә. «Ҡапыл дүрт ыласын һәм бөркөт... ҡурҡҡан өйөргә үлемесле уҡтай ташланды. Ыласындарҙың етеҙлеге һәм көсө мине һоҡландырҙы һәм шатландырҙы, ләкин бөркөт, был ҡанатлы бүре, үҙ хәрәкәттәрендә ҙтә уҫал ине... ул осоп барған килеш бер ҡаҙҙы ботарлағандан һуң, шунда уҡ икенсеһенә, өсөнсөһөнә, дүртенсеһенә йәбеште. Ыласындар төрлө яҡҡа таралған ҡоштар көтөүөнә баш була алмауын күргәс, ул йәшен тиҙлегендә алыш яланын урап сыҡты, ҡоштарҙы ҡабаттан бер көтөүгә өйҙө һәм үҙенең ҡанһыҙ ләззәтләнеүен дауам итте; ҡорбандарын ҡанаттары менән һуғып төшөрҙө, тырнаҡтары менән өҙгөләне. Бер сәғәт тирәһе ваҡыттан эш бөткәйне инде. Һуңғы ҡорбан менән ыласындар ергә төштө, әммә бөркөт һаман да күкте байҡай ине әле...»

Был өҙөктә йыртҡыс ҡоштар менән һунарҙың башҡорттар өсөн классик варианты һүрәтләнә. Ниңәлер, ҡош сөйөү күп халыҡтарҙа таралған булһа ла, уның нисек итеп атҡарылыуы ентекләп бер ҡай-

ҙа ла яҙылмаған. Зефировтың хеҙмәте был йәһәттән оло ҡиммәткә эйә. Ошо өҙөктә беҙ һәр ҡанатлы йыртҡыстың һунарҙағы «вазифаһы» һәм ҡорбанына ҡарата ниндәй ысул ҡулланыуын күрәбеҙ.

Һунарҙа бер юлы төрлө төрҙәргә ҡараған ҡоштар ҡатнашыуын да билдәләп үтергә кәрәк. Ҡоштар хаҡында белеме булған кешеләр белә, ыласындар менән бөркөттәр ирекле тормошта дошманлашып йәшәйҙәр. Ләкин башҡорттар уларҙы шул тиклем өйрәтә, ҡанатлы йыртҡыстар төрлө төргә ҡарауҙарына ҡарамаҫтан, бергәләп, комплекслы һунар итә. Ике тәбиғи конкурентты бер маҡсатҡа йүнәлтеү һәм бер йүнәлештә тәрбиәләү йәнә бер тапҡыр башҡорттарҙың яҡшы ҡош өйрәтеүсе булыуын дәлилләй.

Күп ғалимдар башҡорттарҙың ҡош сөйөүҙә оҫталығы менән һоҡланһа ла, был күренешкә кире ҡараш тыуҙырырға тырышыусылар ҙа бар. С.Т. Аксаков, мәҫәлән, башҡорттарҙың был оҫталығына шик белдерә. Шулай уҡ ул, башҡорттар ыласындарҙы дөрөҫ өйрәтмәй, тип тә раҫлап маташа. Әлбиттә, уның был фекере башҡа бик күп Рәсәй һәм сит ил ғалимдары фекерҙәренә ҡаршы килә. Башҡорттар ҡоштарҙы насар эйәләштереүсе һәм өйрәтеүсе булһа, улар Александр II коронацияһы ваҡытында батша һунарына саҡырылмаҫтар ине. Әлеге сарала башҡорт ҡош сөйөү һунары яҡшы баһа ала. Өйрәтелгән бөркөт, ыласындарҙың сифатын уларҙың йәрминкәләрҙә юғары хаҡҡа һатылыуы һәм төрлө төбәк һунарсылары араһында ҙур һорау менән файҙаланылыуы тураһында һөйләй. Ҡоштарҙың тәбиғәтен боҙоп, уларҙы үҙҙәренә хас булмаған алымдар буйынса өйрәтеү буйынса тәнҡитен Аксаковтың ҡайһы бер деталдәрҙе белмәүенә йәки танырға теләмәүенә ҡайтарып ҡалдырырға була. Билдәле булыуынса, ыласындар бейеккә менеп, ҡорбанын күреп ҡалғас та уға уҡтай сөйөлә. Әммә башҡорт һунарсылары ыласындың тыумыштан килгән һәләтен үҫтереүгә өлгәшә: уларҙың ыласындары үрҙә әйтелгән кеүек кенә түгел, ҡарсыға шикелле, ҡорбаны артынан баҫтырып та һунар итә.

Башҡорттар шулай уҡ һунарҙа ҡарсығаны ла күп файҙаланған. Был ҙур булмаған ҡош башҡа ҡанатлы йыртҡыстарға ҡарағанда тиҙерәк өйрәтелә, хужаһына тиҙ эйәләшә. Ҡарсыға үҙенән ҙурыраҡ булған йәнлектәргә, ҡоштарға ҡурҡмайынса йәбешә. Кешенән дә ҡурмай. Ҡорбанын ҡыуып та, ыласындар кеүек бейеккә күтәрелеп тә тота. Шулай уҡ түҙемле ҡош: махсус урынға йәшенеп, ҡорбанын сәғәттәр буйы көтә ала.

Ҙурыраҡ йәштә ҡулға эйәләштерелгән йыртҡыс ҡоштар яҡшыраҡ һунарсылар, тип һаналған. Шуға күрә лә уларҙы бер аҙ үҫкәс, иркенлектә йәшәп, яҡшы һунар ҡошона әйләнгәс кенә тотоп, йорт һунарсыһы эшләгәндәр. Бында ла төрлө алымдар ҡулланылған.

Бөркөттө ҡырағай йыртҡыстан һунар ҡоралына әйләндереү күп тәжрибә, уны эйәләштереү ысулдарын, ҡош биологияһын белеүҙе талап иткән оҙайлы һәм ҡыйын процесс. Иң башта һунарсы ҡош балалары булған ояны эҙләп таба. Бөркөттәр һәр саҡ бер урында, башлыса урман ситендә, бейек ҡаяларҙа оялай. Оя ағас башына кейҙерелгән ҡалпаҡты хәтерләтә. Ҡошто аулағанда башҡорттар ҡоштоң ошо үҙенсәлеген файҙаланғандар ҙа инде. Етмәһә, ҡанатлы йыртҡыстар оялары тирәләй осоп йөрөүсән. Ҡош аулаусылар бөркөттәр күп осҡан урынды алдан уҡ билдәләп ҡуйып, уларҙың оя ҡороп, йомортҡа һалыуын көткән.

Ҡош балаларын ояларынан төндә алғандар. Әгәр ҙә оялар ҡаяларҙа урынлашҡан булһа, кеше уларға бер-береһенә нығ итеп бәйләнгән арҡандар ярҙамында төшкән. Бының менән тауға үрләүселәр (скалолаздар) шөғөлләнгән. Бөркөттәрҙе, шулай уҡ ыласындарҙы ояларынан алыу айырым оҫталыҡ талап иткән һөнәр булған. Баймаҡ районында экспедицияла булғанда шундай тарихҡа осраныҡ. «Бөркөттәрҙе ҡаяларҙағы ояларынан, ыласындарҙы алған кеүек үк, арҡандар ярҙамында алғандар. Был ҡурҡыныс һәм ҡатмарлы ғына эш булған. Бөркөттәр ояһын башлыса бейек ҡаяларҙың текә битләүҙәрендә, йылға үҙәндәрендә, кеше лә, йыртҡыстар ҙа бара алмаған урында ҡора. Өс-дүрт кеше тау башында оя тәңгәлләп ике йыуан, ҙур булмаған ҡаҙыҡ ҡаға. Уларҙың береһенә тәүге бауҙы бәйләйҙәр, икенсеһенә осона ултырғыс эшләп ҡалдырылған икенсе бауҙы урайҙар. Ҡош аласаҡ кеше битен һәм яурындарын ҡалын үгеҙ тиреһе менән ҡаплап, кәрзин алып, ошо бауҙағы ултырғысҡа ултыра. Башҡалар бауҙы яйлап төшөрә. Оя янына еткәс, теге кеше өҫтәге юлдаштарына тауыш бирә һәм ипләп кенә ҡош балаларын ала. Ғәҙәттә, ошо ваҡытта уға ыласындар йә бөркөттәр һөжүм итә башлай. Уларҙың тырнаҡтары шул тиклем осло, көслө була, хатта кеше өҫтөндәге үгеҙ тиреһен дә йырта, ҡош алыусыны яралай». Лепехин үҙ яҙмаларында был процесс хаҡында: «Ҡыйыу башҡорттар ... үҙҙәренең ҡулдарын, аяҡтарын һындыра, бәғзе берәүҙәре үлә», – тип яҙа. Ҡоштарҙы алыуҙың ошо алымы башҡорт риүәйәттәрендә лә бәйән ителә.

Оло ҡоштарҙы ла, уларҙың йәштәрен дә башҡорттар яҙын тоталар. Ауланған бөркөттөң сирағына бер аршын оҙонлоғонда ҡайыш бәйләйҙәр. Ҡайыштың икенсе осо элмәк менән бөтә. Элмәккә ҡошто тотор өсөн оҙон нәҙек, әммә нығ ҡыл бау кейҙерелә. Һунарсы оянан алынған себештәрҙе, бер нәмә лә ашатмайынса, күпмелер ваҡыт ситлектә тота. Ҡырағай ҡоштарға бер нисә көндән һуң ғына ҡош ите ашата башлайҙар.

Йәш бөркөттө ҡулға өйрәтер өсөн һунарсы уны көнө буйы

башынан, муйынынан һыйпап, үҙе менән йөрөтә. Бөркөт балаһы ике килограмдан кәм тармай, тимәк, уны көнө буйы ҡулда йөрөтөү еңел булмай. Шуға күрә һунарсы, арығас та, ҡошто бәүелсәккә ултырта. Бәүелсәк сәңгелдәп, ҡошҡа йоҡларға ирек бирмәй. Йоҡоһо туймаған һәм ас ҡош хужаһын яҡшыраҡ тыңлай.

Ҡош ҡулға бер аҙ өйрәнгәс, уны һунарға өйрәтә башлағандар. Бының өсөн һунарсы ҡошто таяҡҡа ҡуя ла, үҙе өс-дүрт аҙымға алға китә. Бер нисә тапҡыр һыҙғырып, ул бөркөткә ит киҫәге күрһәтә. Ас ҡош шунда уҡ хужаһының һуҙылған ҡулына осоп килә һәм ит киҫәген ала. Йыш ҡына беренсе тапҡырҙан был килеп сыҡмаған, ләкин ҡоштоң янына ит алып барып биреү тыйылған. Сөнки ул саҡта йыртҡыс ҡош бер ҡасан да һунарға өйрәнмәйәсәк икәнен оҫталар яҡшы аңлаған. Өйрәтеүҙең башланғыс этабы үткәс, һунарсы яйлап үҙе менән ҡош араһындағы араны алыҫлаштырған. Хәҙер инде эйәләштереү эше йорт ихатаһында барған, ҡошто кәртәнең бер һайғауына ултыртҡандар. «Был эште һунарсы ҡош уның һыҙғырыуына күнеп, беренсе сигнал буйынса үҙенең ҡулына килгәнсе бик күп тапҡырҙар эшләгән».

Һунарсы ҡошҡа бireләсәк сей итте майҙан һәм һеңерҙән таҙартҡан һәм һыуыҡ һыуҙа сылатҡан. Яйлап уның көндәлек ашау нормаһын кәметә барғандар, ул ябыҡһын өсөн ашатыуҙы өс тапҡырҙан ике тапҡырға ҡалдырғандар. Был йыртҡыс ауырлығын юғатҡанға ҡәҙәр дауам иткән. Әгәр ул һимерә башлаһа, майһыҙ иткә күскәндәр. Ныҡ ябыҡһа, уны ҡырағай йәнлек, ҡош, бәләкәй хайуандарҙың ите менән туҡландырғандар. Әлшәй районынан Абдулла Аҙнабаев һөйләүе буйынса, был яҡтарҙағы һунар ҡоштарын өйрәтеүсе Йәғәншә Мөхәмәтшин өйрәтелгән бөркөттөң физик хәлен яҡшы итеп тотоу өсөн уға йомран ите биргән.

Һунар алдынан һунарсы ҡошто осорға өйрәтеп, ашатмай һәм йоҡлатмай йонсотор булған. Һуңынан ул эт толобон алып, уға ит бәйләп, бүрәнәгә нығытҡан. Күпмелер ваҡыт бөркөттөң күҙҙәрен ҡаплап һәм уны ас көйөнсә тотоп, ҡошто ошо эт толобо ҡуйылған ҡураға сығарған. Бөркөттөң күҙҙәрен асҡас, ул ҡош ҡаптырғысты күреп, «ҡорбанына» ташланған, тәрән тырнаҡтарын батырып, уның итен ашай башлаған. Был эш бер нисә тапҡыр ҡабатланған. Билдәле булған мәғлүмәттәр буйынса, был ҡош өйрәтеү операцияһын тере эттәрҙә лә эшләгәндәр.

С.Т. Аксаков һүҙҙәренә ҡарағанда, башҡорттар бөркөттө эйәрҙең ҡашына ҡағылған таяҡта йөрөткән. Һунарсының иптәштәре аҡландан ҡуян йәки төлкөнө ҡыуып сығарған. Һунарсы, ҡырағай йәнлекте күргәс тә, бөркөттө күккә сөйгән. Йыртҡыс ҡош, бейеккә күтәрелгәс, ҡорбанына уҡтай ташланған. Был процесс И. Казан-

цевтың тикшеренеүҙәрендә яҡшы күрһәтелгән. «Һунарсы ебәргән бөркөт, йәнлектең һигеҙгүҙенә ултырып, тәрән тырнаҡтарын ҡаҙап, ҡорбаныныңың башына һәм күҙҙәренә суҡышының көслө һуғыуҙары менән йәнлекте үлтермәһә лә, уны ныҡ яралай, һунарсының ихтыярына бирә», тип яҙа тикшеренеүсе. Килеп еткән һунарсы хәлһеҙләнгән йәнлекте һуғып үлтергән, ә бөркөттө үлтерелгән йәнлектең итенән бер өлөш алып һыйлаған.

Алдан әйтеүемсә, XIX быуатта - XX быуат башында башҡорттар бөркөт менән ҡырағай хайуандарға әҙ һунар итәләр. Шул уҡ ваҡытта ҡош сөйөү башҡорттарҙа бөтә барыуға ҡарамаҫтан, ҡырағай ҡоштарҙы ҡулға эйәләштереү, һунарға өйрәтеү, улар менән кәсеп итеү бөтмәй әле. Киреһенсә, әйтелгән осор һунар ҡоштарын һатыу кәсебенең киң таралыуы менән характерлана. Тап ошо ваҡытта тау башҡорттары ҡанатлы йыртҡыс балаларын табып өйрәтеү менән шөғөлләнһә, дала башҡорттары уны һатыуҙа ҡатнаша. Ырымбур ҡалаһының һәм Ор ҡасабаһының урманлы райондарҙан йыраҡ булыуы сәбәпле, ҡоштарҙы ауыр юл шарттарында һатырға йөрөтөү ҡыйынлыҡтар тыуҙыра. Шуға күрә башҡорттарҙың мөрәжәғәте буйынса Баймаҡ районының Юлыҡ ауылында һатыу эшен ойоштороу яйға һалына. Йәрминкә көндәрендә Юлыҡта йыртҡыс ҡоштарҙы һатыу өсөн махсус рәттәр эшләй. Бында төрлө яҡтарҙан, башлыса Урта Азия, Ҡаҙағстан далаларынан сауҙагәрҙәр, һунарсылар килә. Бер сығанаҡта йәрминкә көндәре тураһында: «Иртән йәрминкә йәнләнде. Бында башҡорт телмәре өҫтөнлөк итә, ләкин урыҫ, татар, мордва, ҡаҙаҡтарҙың һөйләшкәне лә ишетелә. Ә йыртҡыс һунар ҡоштары рәтендә үзбәктәрҙе, төркмәндәрҙе күрергә мөмкин. Андижандан – үзбәктәр, Эмба йылғаһының үренән ҡаҙаҡтар һунар ҡоштары алырға килгәндәр», – тигән юлдарҙы табабыҙ.

Алдан әйтеп китеүебеҙсә, башҡорттарҙың бөркөт менән һунар итеү өсөн мөмкинлектәре булһа ла, һунарҙың был төрө таралып китмәй. Бының сәбәптәрен А. Игнатович менән Г.Н. Симаков үҙ хеҙмәттәрендә билдәләп китә. Башҡорттар өсөн бөркөттәрҙе йәрминкәләрҙә һатыу иҡтисади яҡтан күпкә килемлерәк була. Өйрәтелгән ҡоштарҙы икмәккә алыштырған осраҡтар әҙ булмай. Мәҫәлән, сауҙагәрҙәр ике бөркөт өсөн ике йөк бойҙай бирәләр. Бер бот арыш оно баҙарҙа 15 тин тороуын иҫәпкә алғанда, ҡош өйрәтеүсе бер ҡоштан 20 һум аҡса эшләй. Был бер центнер икмәк хаҡынан ҡиммәтерәк була. Бер ҡош хаҡына 80 бот бойҙай оно алырға була. Бына ни өсөн һунарға өйрәтелгән йыртҡыс ҡоштар, иң тәүҙә бөркөттәр, башҡорттарҙың башҡа халыҡтар менән сауҙа мөнәсәбәттәрендә мөһим урынды алып тора. П. Небольсин исемле кеше: «Урман-

дарҙа йәшәгән башҡорттар, бөркөт һәм ыласындарҙы тотоп, уларҙы һунарға өйрәтеп, беҙҙең таможняны үткән бай ҡырғыҙҙарға һәм Урта Азия сауҙагәрҙәренә һата», – тип яҙа.

Башҡорттар үҙ тауарҙары менән Ҡаҙағстан, Урта Азия далаларына ла йөрөй. Рәсәй һәм ҡаҙаҡ тарихи сығанаҡтарында ошоға дәлилдәр табабыҙ. Мәҫәлән, ҡырағай ҡоштарҙы эйәләштереүсе һәм өйрәтеүсе тигән дан алған үҫәргән башҡорто, данлыҡлы Мәмбәттең улы Мөхәмәтшәриф бөркөттәре менән далаларға барып һатыу иткән. Ғөмүмән, өйрәтелгән Урал бөркөттәре Ҡаҙағстан менән Урта Азиянан тыш, Көнбайыш һәм Көньяҡ Себер халыҡтарында, Ҡытайҙа, Монголияла, Үҙәк Азияла ла «һунар итә».

Шулай итеп, ҡош һатыу кәсебе үҫеүе арҡаһында башҡа тармаҡтар ҙа үҫешә. Бигерәк тә боронғо кәсептәр тергеҙелә. Бынан тыш, ҡош кәсепселеге иҡтисади мөнәсәбәттәрҙең үҫешенә лә үҙ ролен индерә, бигерәк тә ауыл кешеләренә ярҙам була был. Ләкин алда билдәләгән сәбәптәр арҡаһында бөркөттәр һаны ла кәмей башлай, ә ҡоштарҙың хаҡы арта. Бер аҙҙан был кәсеп төрө тарихта ғына тороп ҡала.

Ҡош сөйөү - башҡорттарҙың боронғо шөғөлө. Был турала кәмендә ике факт һөйләй. Беренсенән, ҡайһы бер башҡорт ырыуҙарында һаҡланған боронғо ғөрөф-ғәҙәт - кәләш алырға тейешле егеттең, өйләнер алдынан, ҡырағай ҡошто эйәләштереп, уны һунарға өйрәтергә тейешлегенән ғибәрәт йола. Икенсенән, халыҡтағы ҡош, бигерәк тә бөркөт культы, башҡорт телендә ҡош сөйөүгә һәм ҡырағай ҡоштарға бәйле терминдарҙың, шулай уҡ топонимик исемдәрҙең күп кенә булыуы.

Башҡорттар быуаттар дауамында был һөнәр менән шөғөлләнеүҙәре арҡаһында ҡырағай ҡоштарҙы тотоуҙа һәм өйрәтеүҙә ҙур тәжрибә туплай. Улар ҡоштарҙың экологияһын һаҡларға тырыша. Мәҫәлән, ҡоштарҙы алған саҡта бер оянан бөтә себештәрҙе лә алмайҙар, берәүҙе алыу менән генә сикләнәләр. Бөркөт себештәрен ояла ташлап ҡалдырып китмәһен өсөн бар һаҡлыҡ ҡағиҙәләрен үтәйҙәр.

Ҡырағай ҡошто ҡулға эйәләштереү, уны һунарға өйрәтеү башҡорттарҙа ошо шөғөл менән мауыҡҡан башҡа халыҡтарҙыҡы менән бер үк булған. Ләкин башҡорттарҙың себештәрҙе ҡаяла урынлашҡан оянан алыуҙары үҙенсәлекле. Себештәрҙе ошо ысул менән алыу һирәк саҡта ғына уларҙың үлеменә килтергән. Сағыштырыу өсөн ҡаҙаҡтарҙың ҡош балаларын ояларынан нисек итеп алыуҙарын ҡарайыҡ. Улар ҡаяла урынлашҡан ояға тауҙың түбәһенән таштар тултырылған биҙрә төшөргәндәр. Биҙрә оя менән тиңләшкәс тә, уны тирбәтә башлағандар. Бәләкәй бөркөттәр, тауыштан ҡурҡып,

ояларынан аҫҡа ҡолаған. Аҫта уларҙы кешеләр тотоп алған. Был ысул хәйләлерәк күренһә лә, ул ҡоштар өсөн бик насар йоғонто яһай. Беренсенән, ошондай ысул менән ҡурҡытылған бәләкәй ҡошсоҡта ҡурҡыу эҙе ғүмерлеккә һаҡлана, ҡаянан ҡолап төшкән себештәрҙең дә бөтәһе лә тере ҡалмай, тере ҡалғандары ла яралана. Шуға күрә лә был ҡоштар һунарсы булараҡ бер аҙ ҡайтыш булалар. Ошо сәбәпле, һаҡ ысул менән алынған башҡорт бөркөттәре һунарсылар араһында яҡшы баһалана.

(«Киске «Өфө» гәзите, 2014 йыл, 26-28 һандар.).

Рәшит Зәйнуллин

БОРОНҒОЛОҠТО ЯҠТЫРТЫП… ҒАЛИМ-ЭТНОГРАФ МИРЗА МУЛЛАҒОЛОВТЫҢ ХЕҘМӘТТӘРЕ ЛОНДОНДА ЛА ҺАҠЛАНА

Башҡарған эштәре менән халҡыбыҙҙың хәтерендә юйылмаҫ эҙ ҡалдырған замандаштарыбыҙ бар. Ғалим-этнограф Мирза Муллағоловты ла һис икеләнмәйенсә шундай арҙаҡлы шәхестәребеҙ иҫәбенә индерергә була. Уның йөрәгендә йәшәгән рухи ялҡын иң тәүҙә тынғыһыҙ хеҙмәте аша балҡый кеүек. «XIX–XX быуат башында башҡорттарҙа урман хужалығы», «Башҡорттарҙа үлән-тамыр, емеш-еләк, ҡыр балын йыйыу хужалығы һәм балыҡсылыҡ», «XIX–XX быуат башында башҡорт халҡының транспорты», «Башҡорттарҙа ыласын һунары», «Башҡорттарҙың хужалыҡ итеүендә боронғо ысулдар: традициялар һәм яңы күренештәр» кеүек ғилми эштәре һәм йөҙҙән ашыу фәнни мәҡәләһе менән киң танылған ғалим, Раил Кузеев исемендәге премияның беренсе лауреаты Мирза Ғизетдин улы һәр ваҡыт халыҡ араһында булды, милләтебеҙҙең көнкүрешен, уның холоҡ-фиғелен тәрәндән өйрәнде. Бөрйән тауҙары ҡуйынына һырынып ултырған бәләкәй генә ауылда ябай халыҡтың кисерештәрен йөрәге аша үткәреп үҫеүе ошоға булышлыҡ иткәндер, моғайын…

Белем алыу еңелме?

…50-се йылдар. Ҡыш. Сатлама һыуыҡта теҙелешеп ултырған дәү ҡарағайҙар араһынан һиҙелер-һиҙелмәҫ булып ятҡан ат санаһы эҙенән арҡаһына үҙе буйындай, ифрат ауыр күренгән тоҡсай йөкмәгән 15-16 йәштәр тирәһендәге малай килә. Ул ваҡыты-ваҡыты менән урман араһына һағайыулы ҡараш ташлай, сөнки бүреләрҙең күплеге тураһында ололарҙан етерлек ишетте инде. Шулай ҙа малайға үҙе белем алған Темәс педагогия училищеһына ваҡытында барып өлгөрөргә кәрәк, ауылына бер көнгә генә һорап ҡайтҡайны бит. Ул да, исмаһам, яҡын ара түгел – Бөрйән районының Иҫке Монасип ауылы бынан кәмендә 65-70 саҡрымда яталыр. Әммә белемгә сарсаған малай бындай һынауҙарға ла түҙергә әҙер… Ул хатта бүреләрҙән дә ҡурҡмай, сөнки ҡәҙер төнө күргән малайға тейергә йыртҡыстарҙың ҡыйыулығы етмәҫ, уларҙы Хоҙай үҙе аралай ти бит.

Ҡәҙер төнө шаһиты булыуын әле лә яҡшы хәтерләй билдәле ғалим, тарих фәндәре кандидаты, этнограф Мирза Ғизетдин улы Муллағолов. «II-III кластарҙа уҡып йөрөгән сағым. Тышҡа сыҡҡайным.

Аяҡтарыма калуш кейгәнмен. Бер мәл төньяҡта күк йөҙө билдәһеҙ яҡтылыҡтан ярылып китте. Бар тирә-яҡ илаһи нурға тулғандай булды. Мин ҡурҡышымдан кире өйгә ҡарай йүгерҙем, калуштарым әллә ҡайҙа ятып ҡалды. Был хәлде ҡайтып һөйләһәм, атай көлә, әсәй: «Ҡәҙер төнө бәхетле кешегә генә асыла, теләк теләргә кәрәк ине», – ти. Шул ҡәҙер төнө мине күп бәләләрҙән аралағандыр», – тип һөйләй был ваҡиға тураһында Мирза Ғизетдин улы.

Буласаҡ ғалим 1938 йылдың 20 июлендә Бөрйән районының Иҫке Монасип ауылында Бибикамал менән Ғизетдин Муллағоловтарҙың ғаиләһендә икенсе бала булып донъяға килә. Күп тә үтмәй, Ғизетдин ҡатынын һәм өс балаһын ҡалдырып һуғышҡа китә. Бибикамал иртә таңдан тороп колхозда эшләргә лә, балаларҙы ҡарарға ла өлгөрә. Ул йылдарҙа күптәр аслыҡтан яфалана. Мирзаға ла башҡа балалар менән ҡаҡы, бәпкә үләне, ҡуянтубыҡ (ҡырағай кишер) менән туҡланып үҫергә тура килә.

Бәхеткә күрә, атаһы 1946 йылда һуғыштан имен-аман әйләнеп ҡайта. Ете балалы ишле ғаиләлә үҫә бөгөнгө ғалим. Үҙ ауылында етенсе класты тамамлағас, белем алыуын дауам итеү теләге менән Мирза Теләс педагогия училищеһына уҡырға инә.

Белем алыу һис еңел бирелмәй уға. Ярты быуат үтһә лә, ул йылдар Мирза Ғизетдин улының әле лә иҫендә. Хәтерҙән юғалырлыҡ та түгел шул – ниндәй генә нужалар күргән, ниндәй генә һынауҙар аша үтергә тура килмәй үҫмергә.

«Бөрйәндән Теләс педучилищеһында уҡыусылар бармаҡ менән генә һанарлыҡ ине», – тип хәтерләй Мирза Ғизетдин улы. – Үҙем менән алып барған аҙыҡ бөтә лә ҡуя, шуға күрә уҡыу араһында ла ҡайтып килергә тура килә. Йома йә шәмбе көнө ҡайтып китәм һәм өйҙә бер тәүлек булып кире юлға сығам. Көн дауамында йәйәүләп 65 саҡрым юл үтергә кәрәк бит, төнгө дүрттәр тирәһендә ҡуҙғалам. Арҡама дөйөм ауырлығы 20 килограмдан ашыу булған аҙыҡ тулы тоҡсай йөкмәйем. Аяҡта рәтле кейем юҡ, тәүге йылда сабата кейҙем, киләһе йыл быймала йөрөргә насип булды. Шулай йөкмәнеп юлға сығам – бер ҡулымда таяҡ, артымдан бау һөйрәлеп килә – был бүре-маҙарҙы ҡурҡытыр өсөн эшләнелә. 65 саҡрымды бер көндә үтеп, ҡараңғы төшкәс, Темәскә килеп инәм. Хәҙер үҙ-үҙемә аптырайым: белем алырға ынтылыш шул тиклем көслө булдымы икән? Бүрегә эләгеүем дә ихтимал ине бит – ул заманда йыртҡыстар өйөрө-өйөрө менән йөрөй торғайны. Ҡайһы саҡта көрт йырып бараһың, туңып үлеү ҡурҡынысы ла юҡ түгел».

Танылған ғалимға әйләнгәне

Теләстә ике йыл белем алғас, уҡыу йорто ябылыу сәбәпле, Мирза Белорет педагогия училищеһына уҡырға күсергә мәжбүр

була. Бында ла йөрөп уҡыу еңел булмай үҫмергә. Ҡыш Бөрйәндән Белорет районының Ҡағы ауылына тиклем йәйәү барып, ҡалған юлды йөк машиналарының кузовында үтә.

Мирза Ғизетдин улының шул иҫендә ҡалған: уҡыусы балаларҙы Белоретҡа алып килеп урынлаштырғас, улар училище янында торған икмәк магазинын күреп ҡала ла шунда йүгерә. Кемдең күпме аҡсаһы бар, шуға икмәк һатып ала үҫмерҙәр. Асығып йәшәү үҙәктәренә үткәндер, моғайын.

Училищела һынатмай Мирза. Бигерәк тә математика, физика фәндәренә һәләтле булыуы асыҡлана, матур итеп һүрәттәр яһай. Рәссам уҡытыусыһы Мирзаны уҡыуҙы тамамлағас, Вильнюс сәнғәт институтына уҡырға китергә өгөтләй, әммә уға рәссамлыҡҡа уҡырға тура килмәй. Бөрйән районында балалар уҡытып йөрөгән саҡта хәрби хеҙмәткә саҡырыу килеп төшә. Һаулығы буйынса Мирза Хәрби-һауа көстәренә яраҡлы тип табыла. Әммә уны хәрби хеҙмәт үтергә юлға сығырға торған мәлдә ауылда уҡытыусылар етешмәү сәбәпле, махсус ҡарар менән алып ҡалалар. «Тиңдәштәрем менән хеҙмәт итергә теләйем», – тип ҡарай ҙа, тыңлаусы ғына булмай.

Мирза һис кенә бирешергә теләмәй, хәрби комиссар исеменә армияға алыуҙарын үтенеп ғариза яҙа башлай. Бер яҙа, ике яҙа, өсөнсөһөндә, ниһайәт, ебәрергә булалар. Шулай итеп, Мирза теләгенә өлгәшә, әммә үтә лә эҫе климатлы Урта Азияның ҡомло далаларына, танк ғәскәренә оҙатыла. Хәрби хеҙмәттә башҡорт егеттәренә сүллеккә өйрәнеп китеү еңелдән булмай, улар эсәр һыу етмәүҙән йонсой.

Өс йыл хәрби хеҙмәттә булып ҡайтҡас, Мирза Муллағолов юғары белемле булыу маҡсаты менән баш ҡалаға юллана. Башҡорт дәүләт университетының тарих-филология факультетына уҡырға ингәс, йәш егет үҙе өсөн тарих тип аталған яңы донъяны аса. Студенттың этнография фәне менән ҡыҙыҡһына башлауында билдәле башҡорт ғалимы Раил Ғүмәр улы Кузеевтың йоғонтоһо көслө була. Уҡытыусыһы тәҡдим иткән китаптарҙы уҡып, көндәр буйы китапханаларҙа ултыра, үҙенә яңы асыштар яһай. Шуны ла әйтергә кәрәк: ул студент сағында уҡ «Этнография» журналын алдыра һәм уҡый. Тиҙҙән Мирза уҡытыусыһының тәҡдиме менән тап ошо өлкәлә шөғөлләнергә ҡарар итә. Студент сағында уҡ Белорет, Әбйәлил, Баймаҡ, Бөрйән райондарына үҙенең тәүге сәйәхәттәрен яһай. Был йыйылған мәғлүмәттәр тиҙҙән уның ғалимдар тарафынан юғары баһаланған «XIX быуат аҙағы – XX быуат башында Бөрйән башҡорттары торлағы» тип аталған диплом эшендә туплана.

Университетты уңышлы тамамлағас, Мирза Ғизетдин улы башкөллө уҡытыусылыҡ эшенә сума. Бер нисә йыл Белорет һәм Стәр-

летамаҡ райондарында балаларға белем бирә. Балалар ҙа йәш уҡытыусыны ярата, педагогтар араһында ла ул ихтирам яулай. «Бер ваҡытта ла кешене кәмһетмәнем, «һин белмәйһең» тип бер балаға ла әйткәнем булманы», – ти ғалим бөгөн.

Р.Ғ. Кузеев үҙенең элекке студентының һаман да этнография менән ҡыҙыҡһыныуын һиҙә һәм Өфөгә эшкә саҡыра. Тиҙҙән йәш ғалим Тарих, тел һәм әҙәбиәт институты хеҙмәткәре булыу бәхетенә өлгәшә. Уны этнографияла быға тиклем аҙ өйрәнелгән өлкәләр ҡыҙыҡһындыра. Бигерәк тә башҡорттарҙың борон-борондан килгән шөғөлдәре һәм кәсептәре, халыҡтың транспорт саралары уға ҡыҙыҡлы тойола. Тиҙҙән Мирза Ғизетдин улы этнографияла танылған ғалимға әйләнә.

Мирза Ғизетдин улына тарихсы сифатында Башҡортостандың һәм Рәсәйҙең 500-ҙән ашыу төбәгендә булырға насип итә. Беҙҙең республикала был тынғыһыҙ ғалим булмаған урындар бөгөн бик һирәк. Экспедицияларҙа этнограф урындағы халыҡ менән яҡындан аралаша, уларҙың тормош-көнкүрешен, йәшәйешен өйрәнә, сағыштыра, һығымталар яһай. Былар барыһы ла һуңынан ғилми мәғлүмәт булараҡ аҡ ҡағыҙға төшә. Улар бөгөн йөҙгә яҡын уникаль хеҙмәттәр, шул иҫәптән алты монография, тиҫтәләрсә махсус мәҡәлә башҡорт халҡының мәҙәниәте буйынса кәрәкле мәғлүмәт бирә. Юҡҡа ғына академик Раил Кузеев Мирза Ғизетдин улын Н.С. Гурвич, Н.С. Полищук, Г.Н. Симаков кеүек танылған этнографтар менән бер рәткә ҡуймағандыр.

Үткәнеңде бел — киләсәгеңде ҡорорһоң Мирза Муллағоловтың тынғыһыҙ хеҙмәте этнографияның быға тиклем ҡараңғы биттәрен асыҡларға ярҙам итте. Мәҫәлән, «XIX–XX быуат башында башҡорт халҡының транспорты» хеҙмәтен Эстония профессоры Антс Вийрес был йүнәлештә Урал һәм Волга буйы төбәге буйынса башҡарылған берҙән-бер тикшеренеү икәнлеген билдәләне, Томск дәүләт университеты профессоры Надежда Лукина уны классик хеҙмәттәр иҫәбенә индерҙе. Ә «Башҡорттарҙың хужалыҡ итеүендә боронғо ысулдар: традициялар һәм яңы күренештәр» тигән фәнни-популяр хеҙмәтендә автор халҡыбыҙҙың быуындан быуынға күсеп килгән традицион туҡланыу һәм кәсеп итеү ысулдарын тикшерҙе, уларҙың ҡоролоҡ һәм ҡытлыҡ осоронда туҡланыу өсөн файҙалы үлән тамырҙарының, шул иҫәптән үләндәрҙең дә практик яҡтан ҙур әһәмиәткә эйә булыуын билдәләне.

1921 – 1922 йылдарҙағы йотлоҡ осоронда, Бөйөк Ватан һуғышы мәлендә һәм унан һуңғы ауыр йылдарҙа халҡыбыҙҙың байтаҡ өлөшөн тап тәбиғәтебеҙ ҡотҡарҙы ла инде. Ашарға яраҡлы тамыр аҙыҡ, емеш-еләк менән туҡланыу, балыҡсылыҡ менән шөғөлләнеү

шул быуынды үлемдән аралап ҡала. «Әммә һуңғы 50 – 60 йыл эсендә башҡорттарҙың көнитмеше тулыһынса тиерлек үҙгәрҙе: элеккебеҙ тураһында хәтирәләр бик аҙҙарҙың ғына иҫендә һаҡланып ҡалды. Ҡалаларҙа йәшәүселәр иһә уның тураһында бөтөнләй белмәй тиерлек. Балыҡсылыҡ менән дә шул уҡ хәл: был кәсептең боронғо ысулдары тураһында яйлап онотоп барабыҙ», – тип яҙыла китапта. Шулай ҙа милләтебеҙҙе этнос булараҡ киләһе быуындарға һаҡлап ҡалырға теләһәк, традицион хужалыҡ итеү өлкәһендәге был үҙенсәлектәрҙе иғтибарҙан ситтә ҡалдыра алмайбыҙ. «XIX–XX быуат башында башҡорт халҡының транспорты», «XIX–XX быуат башында башҡорттарҙа урман хужалығы» һәм башҡа хеҙмәттәре Финляндия һәм Норвегия этнография музейҙарын да ҡыҙыҡһындырҙы.

Билдәле этнографтың ике тиҫтә йыл дауамында башҡарған тикшеренеүҙәре һөҙөмтәһендә яҙылған «Башҡорттарҙа ыласын һунары» тигән китабы ла йәмәғәтселектә ҙур ҡыҙыҡһыныу уятҡайны. Белгес һунарсылыҡтың был төрөн тәфсирләп өйрәнеп, уҡыусыға шул заман оҫталарының серҙәрен еткерергә тырышты. Үҙенең тикшеренеүендә яҙма сығанаҡтарға, фольклор һәм архив материалдарына (мәҫәлән, Санкт-Петербургтағы Фәндәр академияһының һәм Рәсәй география йәмғиәтенең архивтарында һаҡланған документтарға, Башҡортостан Республикаһының Үҙәк тарих архивынан тапҡан мәғлүмәттәргә) таянды. Шул уҡ ваҡытта шаһиттарҙан йыйылған күрһәтмәләр ҙә ситтә ҡалмаған – мәҫәлән, Дим башҡорттары (Ҡыпсаҡ-Асҡар ауылы) аҡһаҡалдарынан тупланған мәғлүмәттәр ҙә индерелде.

Этнограф был һунарсылыҡ төрөнөң генетик сығанаҡтарын барларға тырышҡан, уның милләтебеҙ тормошондағы һәм мәҙәниәтендәге әһәмиәтен асыҡлауҙы маҡсат итеп ҡуйған. Әйткәндәй, ғалимдың ошондай ҡайһы бер хеҙмәттәре Лондондағы ыласын һунары үҙәгенә лә ҡуйылған. Тимәк, унда ла боронғо башҡорт кәсебе хаҡында беләләр! Шулай уҡ Көнбайыш Европа һәм ғәрәп илдәрендә лә китап тоғро уҡыусыларын тапты.

Этнография менән етди шөғөлләнеү еңел бирелмәй, әлбиттә. Мирза Ғизетдин улының үткән быуаттың 60-сы йылдарында был йүнәлештә әүҙем эшләй башлағанын иҫәпкә алғанда, уның ниндәй физакәр хеҙмәт талап иткәнен төшөнөргә була. Ауылдар араһында бөгөнгө кеүек асфальт юлдар һәм шаулап үтеп торған техника юҡ. Мәҫәлән, ғалим үҙенең Аҡназар ауылынан Атингән ауылына (Хәйбулла районы) ниндәй ыҙалыҡтар менән барып еткәнен һаман да онотмай. «Юлға сыҡҡайным, һыҙырып һалҡын ямғыр яуырға тотондо. Әлбиттә, мин лысма һыу булдым. Уныһына ҡайғырмаҫ

та инем – әммә документтарым һәм яҙмаларым менән дәфтәрем дә һығып алырлыҡ ине. Ә бер мәл дауыл башланып китмәһенме! Әлбиттә, был хәл эҙһеҙ үтмәне – бик оҙаҡ ҡына сирләп түшәккә йығылдым. Шулай ҙа имен-аман ҡалғаныма ҡыуандым», – тип хәтерләй Мирза Ғизетдин улы. Уның шул ваҡыттағы тикшеренеүҙәре һуңынан монографик хеҙмәттәргә һәм фәнни мәҡәләләргә туплана.

Мирза Ғизетдин улы — өлгөлө ғаилә башлығы ла. Ҡатыны Зилә Зыяз ҡыҙы менән ике бала – ул һәм ҡыҙ — тәрбиәләп үҫтергән. Бөгөн үҙҙәре бәхетле олатай менән өләсәй инде. Әйткәндәй, Муллағоловтар ғаиләһе тағы бер күренекле шәхесе менән дан тота – Башҡортостандың атҡаҙанған уҡытыусыһы, республиканың халыҡ мәғарифы отличнигы, бик күп яҙыусылар тәрбиәләүсе Марат Ғизетдин улы (бөгөн мәрхүм инде) уның бер туған ҡустыһы ине.

Эйе, Раил Кузеев исемендәге премияның тәүге лауреаты Мирза Муллағолов – этнография өлкәһендә иң әүҙем эшләгән башҡорт тарихсыларының береһе. «Этнографияның төп маҡсаты – ғалимдарыбыҙҙың хеҙмәтенә таянып, халҡыбыҙҙың милли мәҙәниәтен, милли үҙаңын һаҡлап ҡалыу һәм быны дәүләт кимәленә сығарыу. Үткәнеңде белмәйенсә киләсәгеңде ҡороп булмай. Тап үҙ тарихын онотмауы, рухының көслө булыуы арҡаһында күпме тапҡыр ҡырылып юҡҡа сығыу хәүефе янағанда ла башҡорт халҡы ҡабат аяҡҡа баҫа алған», – тип фекерләй бөгөн 80 йәшен билдәләүсе ғалим. Һис шикһеҙ, дөрөҫ һәм ғәҙел һүҙҙәр. Ысынлап та, халҡыбыҙҙың тарихын өйрәнеүсе ғалимдарыбыҙ үткәнебеҙҙең ваҡыт шаршауын асып, беҙҙе ғәжәйеп серҙәр менән генә таныштырып ҡалмай, киләсәгебеҙгә күпер ҙә ҡора икән…

(«Башҡортостан» гәзите 20.07.2018)

Рәшит Зәйнуллин

ҮТКӘНЕБЕҘҘЕ САҢ ҠАПЛАМАҺЫНМИРЗА МУЛЛАҒОЛОВТЫҢ ЯҢЫ ХЕҘМӘТЕ – ЭТНОГРАФИЯБЫҘ ӨСӨН ҘУР БҮЛӘК

Тарихын белмәгән халыҡтың киләсәге юҡ, тигән ниндәйҙер аҡыл эйәһе. Ысынлап та, үткәнеңде белмәйенсә алға барырға тырышыу ҡараңғыла һәрмәнеүгә тиң

Үҙған йыл аҙағында Зәйнәб Биишева исемендәге «Китап» нәшриәтендә тарихсы-этнограф Мирза Муллағоловтың «Башҡорттарҙың хужалыҡ итеүендә боронғо ысулдар: традициялар һәм яңы күренештәр» тигән фәнни-популяр хеҙмәте донъя күрҙе. Автор унда халҡыбыҙҙың быуындан быуынға күсеп килгән туҡланыу һәм кәсеп итеү ысулдарын тикшерә, уларҙың ҡоролоҡ һәм ҡытлыҡ осоронда ҙур әһәмиәткә эйә булыуын билдәләй.

Мәҫәлән, 1921 – 1922 йылдарҙағы йотлоҡ мәлендә, Бөйөк Ватан һуғышы дәүерендә һәм унан һуңғы ауыр осорҙа халҡыбыҙҙың байтаҡ өлөшөн тап тәбиғәтебеҙ ҡотҡара ла инде. Ашарға яраҡлы тамыраҙыҡ, емеш-еләк менән туҡланыу, балыҡсылыҡ менән шөғөлләнеү ул быуынды үлемдән аралап ҡалған. «Әммә һуңғы 50 – 60 йыл эсендә башҡорттарҙың көнитмеше тулыһынса тиерлек үҙгәрҙе: элеккебеҙ тураһында хәтирәләр бик аҙҙарҙың ғына иҫендә һаҡланып ҡалды. Ҡалала йәшәүселәр иһә уның тураһында бөтөнләй белмәй тиерлек. Балыҡсылыҡ менән дә шул уҡ хәл: был кәсептең боронғо ысулдары тураһында яйлап онотоп барабыҙ», тип яҙыла китапта. Ысынлап та, ҡабат инер ишегеңде ҡаты япма тигән әйтем бар бит. Әгәр милләтебеҙҙе этнос булараҡ киләһе быуындарға һаҡлап ҡалырға теләһәк, традицион хужалыҡ итеү өлкәһендәге был үҙенсәлектәрҙе иғтибарҙан ситтә ҡалдыра алмайбыҙ.

Китап өс бүлектән тора. Тәүгеһе ашарға яраҡлы үләп, тамыраҙыҡ һәм емеш-еләкте башҡаһынан айырыуға, уларҙы дөрөҫ итеп йыйыуға һәм ҡулланыуға арналһа, икенсеһендә автор балыҡсылыҡ тармағын ентекләп тикшерә. Мәҫәлән, ғалимдар араһында башҡорттарҙа балыҡсылыҡ булыуын инҡар итеүселәр ҙә юҡ түгел, әммә Мирза Ғизетдин улы был фекерҙе ҡәтғи кире ҡаға һәм аныҡ фактттарҙа уның элек-электән булыуын раҫлай. Шулай уҡ бында балыҡ тотоуҙың боронғо ысулдары, ҡулланмаларҙың бихисап төрө тураһында һүҙ алып барыла. Автор көнүҙәк мәсьәләләрҙе лә ситләтеп үтмәгән: мәҫәлән, Көньяҡ Уралда балыҡ кәмеүенең төп сәбәптәрен асыҡларға тырышҡан.

Өсөнсө бүлектә халҡыбыҙҙың ошо ғилеменең ҡоролоҡ һәм аслыҡ кеүек киҫкен шарттарҙағы әһәмиәте тураһында һүҙ алып барыла. Мәҫәлән, афәт йылдарында кешеләр хатта йүкә, тал, ҡарама кеүек ағастарҙың ҡайырыһы менән туҡланып көн иткән. Был турала ла тарихсының хеҙмәтендә мәғлүмәт етерлек.

Мирза Ғизетдин улы яҙыуынса, ата-бабабыҙҙың тәбиғәт байлыҡтарына ҡарата мөнәсәбәте лә иғтибарға лайыҡ. Улар быуаттар дауамында был йәһәттән яҙылмаған ҡағиҙәләргә һәм йолаларға таянып эш иткән: мәҫәлән, бер ҡасан да тәбиғәтте тәләфләүгә юл ҡуймағандар. Миҫал өсөн, оҫкон йә талғыр йыуа кеүек ашарға яраҡлы үләндәрҙе йыйғанда ла, уларҙың тамырына зыян килтермәҫкә тырышҡандар. Емеш-еләккә барғанда ла ҡыуаҡлыҡтарҙы һындырыу бөтөнләй рөхсәт ителмәгән. Күсеп килгән башҡа халыҡтарҙан айырмалы рәүештә, балыҡ та бер ашау өсөн генә тотолған, ә ауға эләккән ваҡ-сыуағы ҡабат һыуға ебәрелгән. Былар барыһы ла тирә-яҡ мөхиттә тәбиғи баланс һаҡланыуына, тәбиғәт менән кешенең гармонияла йәшәүенә булышлыҡ иткән.

Һуңғы йылдарҙа халҡыбыҙҙың туҡланыуы ҙур үҙгәрештәргә дусар ителде: мәҫәлән, яһалма өҫтәмәләр ҡушылған һәм генетик модификацияланған аҙыҡ-түлектең өлөшө бермә-бер артты, уларҙың күбеһе сит илдәрҙән индерелә. Был, әлбиттә, халыҡтың сәләмәтлегенә кире йоғонто яһамай ҡалмай. Уға ҡаршы көрәштә тап ошо тәбиғәттең ифрат файҙалы байлыҡтары ярҙамға килә ала бит. Автор яҙыуынса, биологтар донъяла ашарға яраҡлы үҫемлектең 80 меңгә яҡын төрө барлығын асыҡлаған, шуның ни бары өс меңе бөгөн аҙыҡ булараҡ ҡулланыла, ә 150-һе махсус үҫтерелә икән.

Башлыса төрлө йылдарҙа халыҡтан йыйылған этнографик мәғлүмәттәргә таянып әҙерләнгән был баҫманың баһаһы шунда: тарихсы үткәнебеҙҙең әһәмиәте һис юғалмағанлығын раҫлай. Әлбиттә, аслыҡтар һәм афәттәр халҡыбыҙға башҡаса янамаһын, әммә урманда аҙашҡандар тап үлән һәм емеш-еләк менән туҡланып иҫән ҡалған осраҡтар бөгөн дә бихисап. Тимәк, был турала һәр кемебеҙгә белергә кәрәк. Тарихсының яңы хеҙмәте шулай уҡ – милләтебеҙҙең үткәне аша уның асылын нығыраҡ төшөнөүгә лә этәргес. Мәҫәлән, башҡорт этнографияһын пропагандалауҙа баҫманың баһаһы ҙур. Ике мең дана тираж менән сыҡҡан китапты төҫлө фото һәм һүрәттәр биҙәй, был уҡыусыға нимә тураһында һүҙ барғанын яҡшыраҡ төшөнөргә ярҙам итә.

Раил Кузеев исемендәге премияның тәүге лауреаты Мирза Муллағолов – әүҙем эшләүсе башҡорт тарихсыларының береһе. Уны этнограф булараҡ Англия, Ирландия, Франция, Германия кеүек сит илдәрҙә лә беләләр. Тарихсының «Башҡорт халыҡ транспорты»,

«Башҡорттарҙа урман кәсебе», «Башҡорттарҙа ыласын һунары» һәм башҡа хеҙмәттәре милләтебеҙҙең тарих төпкөлөндә ҡалып барған биттәрен асырға ярҙам итте. Яңы китап менән сит илдәрҙә лә ҡыҙыҡһынасаҡтарына ышаныс ҙур. «Баҫманы сығарыуҙа ярҙам күрһәткәне өсөн «Китап» нәшриәте директоры Илһам Йәндәүләтовҡа айырым рәхмәт һүҙҙәрен еткерәм. Үткәнебеҙҙең тарих төпкөлөндә юғалып ҡалыуына юл ҡуйырға ярамай, ул киләсәк быуындарға ла барып етергә тейеш», – ти автор.

(«Башҡортостан» гәзите 23.01.2015)

Рәшит Зәйнуллин

ШОР ХАЛҠЫНЫҢ ЯҘМЫШЫ ЯНАМАҺЫН

Шундай шәхестәр була – йөрәктәрендә йәшәгән рухи ялҡын уларҙың күҙҙәрендә лә, һүҙҙәрендә лә, башҡарған эштәрендә лә сағыла. Ғалим-этнограф Мирза МУЛЛАҒОЛОВТЫ ла мин тәү күреүҙән шундайҙар рәтенә индерҙем. Был осраҡлы түгел: «Башҡорттарҙа урман кәсебе», «Собирательство и рыболовство у башкир», «Башкирский народный транспорт XIX — начала XX веков» кеүек ғилми эштәре, йөҙҙән ашыу фәнни мәҡәләһе менән киң танылған ғалим, Раил Кузеев исемендәге премияның беренсе лауреаты бөгөн дә һис тынғы белмәй, эш өҫтөндә. Мәҫәлән, былтыр ғына уның «Башҡорттарҙа ыласын һунары» тип аталған хеҙмәте донъя күрҙе һәм беҙҙе тарихыбыҙҙың әлегәсә асылып етмәгән биттәре менән таныштырҙы.

Эйе, оҙайлы хеҙмәт йылдарында Мирза Ғиҙетдин улы һәр ваҡыт халыҡ араһында булды, милләтебеҙҙең көнкүрешен, уның холоҡ-фиғелен тәрәндән өйрәнде. Алыҫ Бөрйән районының тауҙар ҡуйынына һырынып ултырған бәләкәй генә ауылында, ябай халыҡтың тын алышын ишетеп, ул кисергәнде үҙ йөрәге аша үткәреп үҫеүе лә уның тап этнография йүнәлешендә емешле эшләүенә булышлыҡ иткәндер. Шуға ла бөгөн ғалим менән тәбиғәтебеҙҙең киләсәген уйлап, экологиябыҙҙы хәстәрләп ҡорған аңғәмәбеҙ ғәзит уҡыусылар өсөн бер ҙә сәйер тойолмаҫ, һәм уларҙа ошо етди мәсьәләгә ҡарата өр-яңы фекерҙәр уяныр тип ышанабыҙ.

– Мирза Ғиҙетдин улы, үткән йыл Рәсәйҙә – Экология, республикала Тирә-яҡ мөхитте һаҡлау йылы тип иғлан ителгәйне. Борон башҡорттарҙа тәбиғәткә ҡарата ниндәй мөнәсәбәт йәшәгәнлеге хаҡында ғалим-этнограф булараҡ күп йыллыҡ тикшеренеүҙәрегеҙгә, үҙегеҙҙең тормош тәжрибәгеҙгә таянып нимәләр әйтә алаһығыҙ?

– Башҡорттарҙа, башҡа халыҡтарҙағы кеүек, тәбиғәтте һаҡлау буйынса тотанаҡлы йолалар тарихи нигеҙҙә барлыҡҡа килгән. Әлеге осорҙа ла ул тулыһынса юғалмаған тиер инем. Халыҡ араһында бөгөн дә кәсеп иткәндә йыш ҡына ошо боронғо йолаларға таянғандар бар. Мәҫәлән, мин, һеҙгә билдәле булыуынса, урман кәсебен өйрәндем. Башҡорттоң урманға мөнәсәбәте ниндәй булған һуң? Айырыуса шул иғтибарҙы йәлеп итте: башҡорт элек-электән үҙен урман эсендә тотанаҡлы һәм тыныс тоторға тырышҡан. Урман эйәһе һәм уның айырым тыйыуҙары бар тип иҫәпләгән. Ата-бабабыҙ бындағы тәбиғи тәртипте, тыныслыҡты боҙмаҫҡа һәм ошо

тыйыуҙарға ярашлы эш итергә ынтылған. Мәҫәлән, йорт һалыу өсөн ағасты, элек-электән килгән йола буйынса, урман эйәһенән, ағастан ғәфү үтенеп һәм рөхсәт һорап ҡырҡҡандар. Йортон йылытыу өсөн утынға ла башҡорт күбеһенсә ҡыу ағасты йығырға тырышҡан. Ошо йолалар үткән быуаттың 50 – 60-сы йылдарында ла һаҡланып килә ине әле. Йәш ағасты йығыу (башҡа халыҡтарҙа ла шулай булғандыр тимен) Бөйөк Ватан һуғышы осоронда киң таралды. Ни өсөн? Ағасты бит ауылға ҡәҙәр килтерергә кәрәк, ә бының өсөн тартыу көсө – ат талап ителә. Ә ул ҡалмағайны тиерлек. Ошо сәбәпле халыҡ ауыл янындағы ағастарҙы күпләп йығырға мәжбүр булды. Шулай ҙа урманға һаҡсыл ҡараш беҙҙең осорҙа ла һаҡланды әле. Мәҫәлән, олатайым Ғилметдин Хисмәтулла улы Муллағолов танылған һунарсы һәм умартасы ине. Шулай булһа ла, тәбиғәткә ҡарата ифрат һаҡсыл кеше булды. Атайым да олатайым өйрәткәнсә эш итте. Мин бер ҡасан да олатайымдың йәш ҡайынды ҡырҡҡанын күрмәнем. «Йәш ағасты ҡырҡмағыҙ», – ти торғайны ул һәм ошоно башҡаларҙан да талап итте. Ергә ихтирам милләтебеҙҙең холоҡ-фиғелендә лә асыҡ сағылған. «Ерҙе рәнйетмәгеҙ», – тип әйтә торғайны боронғолар. Башҡорт тормошон күҙҙән үткәрәйек: яҙ һайын йәйләүгә күскәндә лә һәр ваҡыт борон-борондан ҡалған юлдан ғына барғандар. Малдарҙы ла ошо юлдан ҡыуғандар, урман эсенә индермәгәндәр. Ни өсөн? Сөнки, ағастарға һәм үләндәргә зыян килтерергә теләмәгәндәр. Йәғни һәр ваҡыт Ер-әсәгә ҡарата ихтирам төшөнсәһен күҙ уңында тотоп эш иткәндәр.

Дегет ҡайнатҡан мәлдә лә башҡорт йығылған йә ҡыуарған ағастың ғына туҙын алған. Сағыштырыу өсөн әйтәм: бына беҙгә күсеп килгән халыҡтарҙан сыҡҡан оҫталар, шул иҫәптән урыҫтар ҙа, һәр ваҡыт йәш ағастыҡын һыҙырырға тырышҡан. Бәлки, ундай туҙҙың дегете һәйбәтерәк тип уйлағандарҙыр. Әммә, киреһенсә, ятҡан ағастыҡы ҡуйыраҡ һәм сифатлыраҡ булған. Шулай итеп, дегет ҡайнатҡанда ла башҡорттар үҙенә күрә бер тарихи экологик стандарт буйынса эш иткән. Тап ошо сәбәпле башҡорттоң урманы оҙаҡҡа ҡәҙәр һаҡланған. Ул, нигеҙҙә, тик һуңғы мәлдә ҡырылды, сөнки элек-электән йәшәп килгән тәртипте, йолаларҙы боҙҙоҡ. Тарихыбыҙҙы онотtoҡ. Башҡорт йылға буйында үҫеп ултырған ағасҡа – муйыл булһынмы ул, ерекме – теймәҫкә, әрәмәлектә һаҡлап ҡалырға тырышҡан, шунһыҙ һыуҙы һаҡлап булмаясаҡты ата-бабалар элек-электән белгән. Хатта файҙалы үлән, тамыр һәм емеш-еләк йыйғанда ла Ер-әсәнең тыйыуҙарын боҙмағандар. Мәҫәлән, үлән йыйғанда, уның тамырын ҡалдырғандар, сөнки был үҫемлек киләһе йылда ла кәрәк буласаҡ. Тамыр ҡазғанда (мәҫәлән, һарына), аралатып бер нисәүһен ҡалдырғандар. Йәнә лә киләһе йыл тураһында

уйлау был. Емеш-еләкте лә, ҡыуаҡлыҡтарҙы һындырмайынса, эйеп йыйырға тырыша торғайнылар. Олатайым халыҡтың нисек емеш-еләк йыйғанын, ғәҙәттә, үҙе тикшерер ине. Шул арҡала йылғабыҙ буйында ағас-ҡыуаҡлыҡтар гөрләп үҫте. Үкенескә ҡаршы, бөгөн бөттөләр. Урындағы халыҡтың тәбиғәткә ҡарата һаҡһыҙлығы, ҡырағай туризм эҙемтәһе был.

Бөгөн «башҡорт балыҡ ашамаған» тип белдереүсе ғалимдарыбыҙ бар. Улар тәрән хаталана: башҡорт борон-борондан балыҡсы булған. Нисек йылға буйында көн итеп тә ҡармаҡ һалмаһын, мурҙа ҡормаһын инде? Әммә уның ҡоралдарын ҡарағыҙ: башҡорт балыҡты башлыса ҡармаҡ йә суртанлыҡ, мурҙа йә һеүән менән аулаған. Был да бит артабан да үрсеһен өсөн, йылғалағы балыҡтың бер өлөшөн ҡалдырыу мөмкинлеген бирә. Шулай итеп, һәр кәсептең ҡағиҙәләре нигеҙендә киләһе йыл, хатта киләсәк быуын тураһында тәрән хәстәрлек ятҡан.

– Әйтегеҙ әле, һеҙ бала һәм үҫмер саҡта урындағы халыҡтың тәбиғәткә мөнәсәбәте нисегерәк була торғайны?

– Һыуға ҡарата мөнәсәбәтте генә алғанда ла, элек халыҡ, үҙе-беҙҙең ауылдыҡыларҙы әйтәм, һыуҙы бысратмаҫҡа тырышты. Бер генә миҫал: кемдеңдер һыуға сүп-сар ташлағанын хәтерләмәйем. Ә инде кесе ярау итеү иҫ киткес хәшәрәтлек һаналды. Хәҙерге менән сағыштырғанда, ҡот осҡос айырма, шулай бит? Һис шикһеҙ, Ер-әсәгә бөгөнгөләй мөнәсәбәттең кире эҙемтәләрен бер мәл татырға тура киләсәк. Һыуҙың ҡарғышы төшәсәк, Аллаһы Тәғәлә үҙ язаһын бирәсәк. Олатайым һорай торғайны: бөжәк-фәләнде ни өсөн үлтерәһең, ниңә ағас ботағын һындыраһың, үләнде тапайһың? Эйе, һәр ваҡыт уйланырға кәрәк. Әйткәндәй, үҙе өс йөҙгә яҡын бүре алды. Бер уйлаһаң йыртҡысты үлтереү ҙә дөрөҫ түгел, ул тәбиғәт санитары бит. Шулай ҙа заманында бүреләрҙең өйөрө менән ауыл тирәһендә йыш йөрөүенән халыҡҡа хәүеф тә ҙур булды. Ә баш-баштаҡланып, бер ниндәй сәбәпһеҙ йән эйәһенең ғүмерен ҡыйғандарын хәтерләмәйем. Мәҫәлән, олатайым бер һунарҙан да ун-ун биш ҡор йә һуйыр алып ҡайтманы, ике-өсәүҙән арттырманы. Балыҡты ла беҙҙең халыҡ күбеһенсә бер бешерерлек кенә тотто.

Хәҙер балыҡты нисек аулайҙар? Йыртҡыстарса, башҡа һүҙ юҡ. Баҙарҙа бөгөн ауҙар асыҡтан-асыҡ һатыла, йәнең ниндәйен теләһә, бөтәһеләбар. Шуларҙыйылғаныңарҡырыһынаһәмбуйынаэлепсығалар. Ҡырып-һепереп тигәндәй алалар балыҡты. Шуға ла, минеңсә, ау менән сауҙа итеүҙе ҡәтғи тыйырға кәрәк. Электр ҡармаҡ сығарҙылар, унан да зыян иҫ киткес ҙур: һыу эсендәге бөтә тереклек ҡырыла. Башҡорттоң тәбиғәткә һаҡсыл мөнәсәбәте арҡаһында беҙҙә бик һирәк осрай торған бәрҙе, бағры, ҡыҙыл балыҡ кеүек балыҡтар

һаҡланғайны. Шуның өсөн дә академик Раил Кузеев: «Башҡортостан – бөтә Уралда үҙенең сафлығын һаҡлап ҡалған берҙән бер төбәк, шуға ла уны артабан да ҡурсаларға кәрәк», – ти торғайны.

– Ә тәбиғәткә ҡарата бөгөнгө мөнәсәбәтте нисек баһалайһығыҙ? Бөрйәнгә йыш ҡайтаһығыҙ, шунда күрәһегеҙҙер: беҙҙең ҡарағайҙы тейәгән йөк машиналарының иҫәбе-хисабы юҡ. Тауҙарыбыҙ яланғасланып ҡалды, йылғаларыбыҙ йылдан-йыл һайыға, ҡорой...

– Бына «Һунар туры» асҡандар. Минеңсә, был – енәйәткә тиң аҙым. Бөгөн, һунар турына һылтанып, бөтә кейекте ҡыралар бит. Йәиһә бер боланға тип лицензия алалар ҙа унауҙы аталар. Быны бит берәү ҙә ентекле тикшереп йөрөмәй. Бөгөн Бөрйәндә ағас, йәнлек, балыҡ бөтә икән, хозур тәбиғәттән бөтөнләйгә ҡолаҡ ҡаҡтыҡ тигән һүҙ. Башҡа төбәктәрҙә урмандағы тереклек былай ҙа ҡалмаған тиерлек. Мәҫәлән, бағры һирәгәйгәндән-һирәгәйә, ә ҡыҙыл балыҡты, йылғаларыбыҙҙа көндөҙ шәм яҡтыртып эҙләһәң дә, таба алмаясаҡһың. Бынан илле йыл самаһы элек кенә Үҙән йылғаһында ул шул тиклем күп ине. Ә хәҙер...

Йылғалар ни өсөн ҡорой бөгөн? Яр буйҙарында ағастарҙы ҡырҡып бөтөп барабыҙ. Ә элек улай булманы. Һыу ятҡылығынан бер нисә саҡрым алыҫлыҡта ағасты ҡырҡыу ҡәтғи тыйыла ине. Хәҙер был тәртипте береһе лә хәтерләмәй. Ағас бөтә икән, һыу ҙа һайыға, ул ҡороно икән, бөтә үҫемлектәр донъяһы, тереклек бөттө тигән һүҙ. Бәләкәйерәк йылғалар күптән ҡороно бит, хәҙер Бөрйәндәге Ағиҙелде ҡарағыҙ: элегерәк йөҙөп сығырлыҡ булмаһа, хәҙер еңел машина менән кисеп үтеп йөрөйҙәр.

Тәбиғәттәге кире үҙгәрештәрҙе бөгөн, күрмәйем тиһәң дә, күрергә, тойорға тура килә. Мәҫәлән, элегерәк Ағиҙелдең теләһә ҡайһы урынынан ятып һыу эсә торғайныҡ. Һыуы таҙа ине. Бөгөн эсә алабыҙмы? Юҡ, сөнки йылғаға туристар, урындағы халыҡ сүп-сар ташлай, башҡа ҡалдыҡтар түгелә...

– Һеҙҙеңсә, тәбиғәтте исраф итеп йәшәүебеҙҙең төп сәбәбе нимәлә, уға ҡарата һаҡсыл ҡараштың бөтөүендә кем ғәйепле? Замана шауҡымымы?

– Экологияны һаҡлау буйынса илдә бихисап закон ҡабул ителде, әммә уларҙың үтәләме-юҡмы икәнен күҙҙә тотоу кәрәк бит.

Туристар, әлбиттә, ҙур зыян килтерә. Миҫал өсөн генә: бер нисә мең турист бер йәйҙә Белорет, Бөрйән райондары буйлап Ағиҙелдән аҡты, ти. Улар кәмендә 15-20 көн була, ошо мәлдә һәр береһе көнөнә бер генә балыҡ тотоп ашаған хәлдә лә, күпме юғалтыу, күпме зыян! Әйткәндәй, бындай туристар һәр ваҡыт тиерлек ҡоралланып төшә: ауы ла, шартлатҡысы ла, электр ҡармағы ла, башҡаһы ла үҙе менән

була. Шуға ла ундай бәндәләрҙе һәр ваҡыт ентекләп тикшереү зарур. Ҡармаҡтан бүтәне булырға тейеш түгел! Бөгөн йыш ҡына күҙәтеү етмәй – ошоно әйтергә теләйем.

Тағы миҫал: бер нисә мең турист йылға буйлап аҡҡан мәлдә көн дә бер йомарлам сүп-сар ырғытып барһа ла, уларҙан ни ҡәҙәре ҡыйлыҡ тороп ҡала! Улар туҡтаһын, ял итһен, усаҡ яҡһын өсөн айырым урындар булырға тейеш. Рөхсәт ителмәгән ерҙә туҡтап, тәбиғәтебеҙҙе ҡыйлаған өсөн ҙур штраф һалынырға тейеш. Бында халыҡтың үҙенең контроле булыуы шарт. Шул мәлдә генә тәбиғәтебеҙҙе ҡурсалай аласаҡбыҙ. Был – ошо урында ғүмер баҡый йәшәгән халыҡтың мәнфәғәтендә.

– Әммә бөгөнгө йәш быуында тәбиғәткә һаҡсыл ҡараш бик һирәк күҙәтелә бит. Хәҙер халыҡ та икенсе: тәбиғәтенең именлегенә ҡул һелтәп ҡарай, бөгөнгөһө кәнәғәтләндерһә, шул еткән... Ағасты йыш ҡына урлап ҡырҡалар, кейеккә рөхсәтһеҙ һунар итәләр. Шундай мәлдә халыҡтың аҡылына ғына ышаныу дөрөҫмө икән?

– Әлбиттә, дөрөҫ булмаясаҡ. Тап шуның өсөн һәр кимәлдә етди контроль булырға тейеш. Мәҫәлән, шул уҡ Бөрйәнде миҫалға алғанда ла, бөгөн унан тирә-яҡҡа бихисап юлдар тарала. Шуларҙан көнөнә генә ағас тейәлгән күпме йөк машинаһы сыға! Әлбиттә, бөтәһен дә тикшереп өлгөрөп тә булмайҙыр, әммә, һис шикһеҙ, быны эшләргә кәрәк. Әгәр урлап ҡырҡылған йәки рөхсәтһеҙ һатылған икән, ағас, бәләкәй генә шик булғанда ла, ҡабат дәүләткә ҡайтарылырға тейеш. Тәүге йылдары ғына ҡатмарлыраҡ буласаҡ, әммә ошондай киҫкен саралар күреп кенә тәртип урынлаштырыу, бурҙарға ҡаршы көрәшеү мөмкин.Әлбиттә, бында урындағы халыҡтың да хәлен уйларға кәрәк. Мәҫәлән, Бөрйән халҡының башҡа килем алыу өсөн мөмкинлеге лә юҡ тиерлек, һәр кемебеҙ нисектер ғаиләһен тәьмин итергә, йәшәргә тейеш. Әммә урманды ҡырҡаһың икән, уны тергеҙеү сараһын да күр. Ә бөгөн был йүнәлештә әүҙемлек юҡ. Йыш ҡына ҡағыҙҙа ғына бар. Бала саҡта ағас ултыртҡандан һуң, шул ергә бер нисә тапҡыр барып, янындағы ҡый үләндәрен утап сыға инек. Хәйер, элек был йүнәлештә мәктәптәр ҙә ныҡ эшләне. Бөгөн иһә ағас ултыртыу эше йыш ҡына күҙ буяу өсөн генә башҡарыла. Делянкаларҙы ҡарағыҙ – яу яланымы ни!

– Бөрйәндә алтын ятҡылыҡтары табылған тигән һүҙ йөрөй. Әлбиттә, ул биләмәне дәүләт һатасаҡ. Бер аҙҙан ошо алтынды сығара башлауҙары ла ихтимал бит әле. Һеҙҙеңсә, тәбиғәтенең хозурлығы менән дан тотҡан Бөрйән кеүек райондарҙа ошондай сәнәғәт тармаҡтары үҫә башлаһа, уның эҙемтәһе нисек булыр?

– Тәбиғәтебеҙ юҡҡа сығасаҡ тигән һүҙ был. Мәҫәлән, Бөрйәндә бөгөн ике ҡурсаулыҡ бар. Бындай сәнәғәттең уларға зыяны ифрат ҙур буласаҡ. Халыҡтың сәләмәтлегенә лә кире йоғонто яһаясаҡ алтын сығарыу. Ошондай сәнәғәт ойошмаларының артыуы, ағастарҙың самаһыҙ ҡырҡылыуы, техниканың күбәйеүе бөгөндән кире эҙемтәләргә килтерә. Үҙегеҙ ҙә беләһегеҙҙер, һуңғы йылдарҙа яман шеш сиренән яфаланыусылар арта. Был – тәбиғәтебеҙгә, үҙебеҙҙең киләсәгебеҙгә ҡул һелтәп ҡарауҙың һөҙөмтәһе. Кеше тәбиғәтте бөтөрөп кенә ҡалмай, үҙе лә көндән-көн сиргә һабыша бара. Һуңғы йылдарҙа эскелектең киң таралыуының да сәбәбе ошонда.

Әгәр артабан да былай дауам итһә, минеңсә, беҙҙе шор халҡының яҙмышы көтә. Аңлатып китәйем: Алтайҙа шор тигән халыҡ бар ине. Ғалим Сергей Руденко шуларҙың ата-бабаһы төҙөгән ҙур археологик ятҡылыҡты – Пазырык ҡурғандарын – тапҡайны. Бай тарихлы был халыҡ эскелек арҡаһында ғына бөттө. Телен, мәҙәниәттәрен оноттолар, үҙҙәренең шор милләтенән икәнлеген хәҙер оло быуын вәкилдәре генә хәтерләй.

– Был, бәлки, кемдәрҙер тарафынан махсус рәүештә алып барылған сәйәсәт һөҙөмтәһелер? Мәҫәлән, шул уҡ файҙалы ҡаҙылмалары булған ятҡылыҡтарҙы тартып алыу өсөн...

– Үҙегеҙ уйлап ҡарағыҙ, Совет власы дәүерендә Себерҙә генә етмешләгән милләт юҡҡа сыҡҡан. Бына бит цивилизация һөҙөмтәһе. Минеңсә, мәкерле сәйәсәт бөгөн дә дауам итә. Мәҫәлән, паспорты-быҙҙан милләт тураһында мәғлүмәтте алып ташланылар. Йәнәһе, АҠШ-та ла шулай. Әммә АҠШ-ты беҙҙең менән сағыштырыу бөтөнләй дөрөҫ түгел. Был илдә донъяның төрлө төбәгенән күсеп килгән халыҡтар көн итһә, беҙҙә ошонда быуаттар буйы төп хужа булған милләттәр йәшәй. Үҙҙәренең телен, мәҙәниәтен, тәбиғәтен һаҡларға уларҙың хоҡуғы булырға тейеш. Был мәсьәләләрҙе ҡабаттан күтәреп сығыу зарур.

– Мирза Ғизетдин улы, ошо хәлде нисек үҙгәртергә? Башҡорт халҡы, уның тәбиғәте киләһе быуындарға ла һаҡланып ҡалһын өсөн бөгөн нимә эшләргә кәрәк?

– Бының өсөн һәр беребеҙ бөгөндән көс һалырға тейеш. Көрәшергә бурыслыбыҙ. Бөтә ҙур эш бәләкәйҙән башлана. Телебеҙҙе, мәҙәниәтебеҙҙе белһәк, тарихыбыҙҙы юғалтмаһаҡ, ата-бабабыҙҙың Ер-әсәгә ҡарата мөнәсәбәтен онотмаясаҡбыҙ, йәнтөйәгебеҙҙе ситтәргә әләф-тәләф итергә юл ҡуймаясаҡбыҙ.

«Башҡортостан» гәзитенә рәхмәт әйтеп үткем килә: заманында тап һеҙҙең баҫмала, еребеҙҙе һатыу мәсьәләһенә кире фекерен белдереп, халҡыбыҙҙың арҙаҡлы шәхестәре сығыш яһағайны. Үкенескә ҡаршы, был һүҙҙәрҙе өҫтә ишетмәнеләр. Бер урында ереңде

һаттыңмы, икенсе, өсөнсө урында ла һатасаҡһың. Бөгөн тап ошо сәбәптән урмандарыбыҙ ситтәр ҡулында тороп ҡалып бара. Хәҙер төп хужа — Мәскәү. Ә ситтәр һинең менән минең мәнфәғәтте уйлап торамы ни?..

– Тәбиғәтебеҙҙе киләһе быуындарға һаҡлап ҡалыу өсөн уға ҡарата мөнәсәбәтте ыңғай яҡҡа үҙгәртеү мөмкинме бөгөн? Әллә капитализм шарттарында, бөтәһе лә күберәк аҡса эшләү маҡсаты менән янған мәлдә, был үтә лә ҡатмарлы бурысмы?

– Иң тәүҙә йәш быуын, шул уҡ мәктәп уҡыусылары менән эшләргә кәрәк. Миҫал өсөн әйтәм: бер туған ҡустым Марат Муллағолов (хәҙер мәрхүм инде) Бөрйән районының Иҫке Монасип мәктәбендә уҡытыусы булып эшләгән дәүерендә тәбиғәт именлеге өсөн көрәшкән уҡыусыларҙан төркөм булдырғайны. Улар быуаттар дауамында үҫкән ағастарҙы билдәләй, һаҡлай, шулай уҡ ҙур ҡырмыҫҡа иләүҙәрен кәртәләй ине. Емеш-еләк өлгөргән мәлдә халыҡ ҡыуаҡлыҡтарҙы һындырмаймы, тәбиғәткә зыян килтермәйме икәнен асыҡлар өсөн рейдтарға сыҡтылар. Бындай эштәр аҡса талап итмәй бит, әммә йәш быуында тәбиғәткә һөйөү һәм ихтирам уята. Ошо балалар үҙҙәрен Ер-әсәнең төп һаҡсыһы итеп тойоп үҫә. Артабан да, оло тормош юлына аяҡ баҫҡас та, улар тәбиғәтте һаҡлауҙы һәм яҡлауҙы дауам итә. Мараттың ошо темаға арналған ике китабы баҫылып сығып, ҙур баһаға лайыҡ булғайны. Хатта бер мәл Мәскәү, Новосибирск ҡалаларынан был эш менән яҡындан танышыу маҡсатында ғалимдар килеп төшкәйне.

Икенсенән, ҡабул иткән закондар ҡағыҙҙа ғына ҡалмаһын, эшләһен. Бөгөн урмансылыҡтарҙың штаты ҡыҫҡартыла, шундай мәлдә улар нисек итеп йөҙәр саҡрымға һуҙылған урманды күҙҙә тотһон, браконьерҙарға ҡаршы көрәшһен инде. Был дөрөҫ аҙым түгел, урмансылар исем өсөн генә ҡалдырылған кеүек. Ҡырағай туризмды туҡтатып, цивилизациялы хәлгә ҡайтарырға тейешбеҙ. Сит илдәрҙә береһе лә диңгеҙ буйында шешә, сүп-сар ҡалдырып йөрөмәй бит, беҙҙә лә шулай булыуы кәрәк. Шул саҡта, саҡ ҡына булһа ла, ыңғай үҙгәрешкә өмөтләнә аласаҡбыҙ.

(«Башҡортостан» гәзите 24.01.2014)

Хәсәнова З.Ф.

БАШҠОРТ ХАЛҡЫНЫҢ АТАҠЛЫ УЛЫ – ҒАЛИМ-ЭТНОГРАФ М.Г. МУЛЛАҒОЛОВ

Башҡорт халҡының билдәле ғалим-эногрaфы, тарих фәндәре кандидаты Мирза Ғизетдин улы Муллағоловқа 80 йәш.

Утыҙ йылдан ашыу ғүмерен СССР Фәндәр Академияһы Башҡортостан филиалының Тарих, тел һәм әҙәбиәт институтында эшләп үткәргән, тиҫтә йылға яҡын Рәсәй Фәндәр Академия Өфө фәндәр үҙәгендә этнология бүлеге мөдире булып эшләгән. Оҙақ йылдар Мирза Ғизетдин улы ошо үҙәктең ғилми хеҙмәткәре булып эшләп, бөгөнгө көндә хаклы ялда булһа ла ғилми асыштарын дауам итә.

Мирза Ғизетдин улы - Бөрйән районы Иҫке Монасип ауылында 1938 йылдың 20 июлендә Бибикамал һәм Ғизетдин Муллағоловтарҙың ғаиләһендә икенсе бала булып донъяға килә. Мирза ағай 7 балалы ғаиләлә үҫә. Уның бала сағы ауыр һуғыш йылдарына тап килә, шуға күрә ул тормоштоң әсе-сөсөһен күп татый. Бала саҡтан уҡ белемгә ынтылышлы була. Монасип мәктәбенең ете классын тамамлағас, 1954 йылда Мирза ағай Теләс педагогия училищеһына уҡырға инә. Ике йыл белем алғас, уҡыу йорто ябылыу сәбәпле, Мирза Муллағолов Белорет педагогия училищеһына уҡырға күсә.

Педагогия училищеһын тамамлап, Бөрйән районында балалар уҡытып йөрөгән саҡта, хәрби хеҙмәткә саҡырыу ала. 1958 йылдан Төркмәнстан автоном округында өс йыл әрме сафында танк ғәскәрендә хеҙмәт итә. 1961-62 йылдарҙа Бөрйән районының башланғыс кластарын тикшереүсе инспекторы булып эшләй. 1962-67 йылдарҙа Башҡорт дәүләт университетының тарих-филология факультетында белем ала. Студент йылдарында уҡ йәш егет этнограф булырға ҡарар итә. Уға билдәле башҡорт ғалимы Раил Ғүмәр улы Кузеев ҙур йоғонто яһай. Уҡытыусыһы тәҡдим иткән китаптарҙы уҡып, көндәр буйы китапханаларҙа ултыра, үҙенә яңы асыштар яһай ул. Студент сағында уҡ Белорет, Әбйәлил, Баймаҡ, Бөрйән райондарына үҙенең тәүге экспедицияларын яһай. Йыйған мәғлүмәттәренә таянып «XIX быуат аҙағы – XX быуат башында Бөрйән башҡорттары торлағы» тип аталған диплом эше яҙа. Уҡыу йортон уңышлы тамамлағас, 1967-68 уҡыу йылында Белорет районының Асы урта мәктәбендә завуч булып эшләй.

1968-71 йылдарҙа Стәрлетамаҡ районындағы Бүреҡаҙған урта мәктәбендә балаларға тарих фәненән белем бирә. Ауыл уҡытыусыһы Мирза Муллағоловты алдынғы карашлы, инициативалы, ты-

рыш булыуы өсөн коллегалары, ата-әсәләр, уҡыусылары хөрмәт итәләр.

Педагогик хеҙмәт менән бер рәттән Мирза Ғизетдин улы халыҡтың ғөрөф-ғәҙәттәре, көнкүреше менән кыҙыҡһыныуын дауам итә, Раил Ғүмәр улы Кузеев менән хатлаша, Өфөнән кәрәкле китаптар, журналдар алдыра.

1971 йылда, Раил Ғүмәр улының тәкдиме буйынса, кесе ғилми хеҙмәткәр вазифаһында конкурста ҡатнаша һәм Тарих, тел һәм әҙәбиәт институтында ең һыҙғанып эшләй башлай. Тәүге йылда уҡ төпкөл башҡорт ауылдарына экспедицияға сығып китә, һәр ерҙә кәсеп, хужалыҡ, транспорт тураһында материалдар йыя башлай. «Яратҡан һөнәр ялҡытмай», – ти ғалим. – Мин булмаған ауылды табыуы ҡыйын, сөнки 500-ҙән ашыу урында булдым. Һәр ерҙә асыҡ йөҙ менән ҡаршы алдылар, йылмайып оҙаттылар». Экспедициялар, көндәлек фәнни эш менән ваҡыт үтә тора, Мирза Ғизетдин улы Муллағолов та сағыштырмаса әҙ өйрәнелгән башҡорт халҡының кәсебе, хужалығы, транспорт саралары өлкәһендә төп белгес булып китә.

Мирза Ғизетдин улы кандидатлыҡ диссертацияһында «Башҡорт халҡы транспорты. XIX-XX быуат башы» тип атай һәм уны Санкт-Петербург ҡалаһының Бөйөк Петр исемендәге антропология һәм этнография Музеендә уңышлы яҡлай. Диссертация яҡлағандан һуң, Мирза Муллағолов, йышылған материалдарын системаға һалып, өс китап баҫтырҙы: «Башҡорт халҡы транспорты. XIX-XX быуат башы», «Башҡорттарҙың урман кәсибе. XIX-XX быуат башы», «Лесные промыслы башкир. XIX – начало XX в».

Бынан тыш, ғалим халыҡтың емеш-еләк, файҙалы үләндәр, үҫемлектәр йыйыуын, шулай уҡ балыҡсыллығын өйрәнеп, «Башҡорттарҙа үлән-тамыр, емеш-еләк, ҡыр балын йыйыу хужалығы һәм балыҡсылыҡ» («Собирательство и рыболовство у башкир») (Өфө, 2007 йыл) тигән китап сығарҙы. Был хеҙмәттәр барыһы ла фәнни яҡтан бик ҡиммәтле эштәр һанала һәм юғары баһалана. Шуға күрә лә «Китап» нәшриәте 2014 йылда тулыландырылған «Башҡорттарҙың хужалыҡ итеүҙәренең архаик ысулдары, традициялары һәм новациялары» («Архаичные способы хозяйства башкир традиции и новации») тигән китабын баҫтырып сығара. 2013 йылда ғалим «Башҡорттарҙың ҡоштар менән һунарсылығы» («Соколиная охота у башкир») исемле аҫтында китап яҙа.

Әлеге көндә абруйлы ғалимдың башҡорт халҡының матди мәҙәниәтенә ҡағылышлы 100 яҡын уникаль хеҙмәттәре, шул иҫәптән алты монографияһы, тиҫтәләгән махсус мәҡәләләре донъя күргән.

Бөгөнгө көндә этнография буйынса бик төпсөрләп вак кына деталдәргә лә иғтибар итеп яҙылған, һәр бер һүҙен ентекләп уйлап һайлаған, тик факттарҙан ғына торған эш ҡулға килеп эләкһә: «Был Муллағолов», – тип танылып тора.

Мирза Ғизетдин улы хаҡында әйткәндә, уның Археология һәм этнография академик музеен ойоштороуға индергән өлөшөн әйтмәй ҡалыу мөмкин түгел. Бик күп экспонаттар уның тырышлығы менән табылған.

Оло юбиляр хәҙерге ваҡытта башҡорттарҙың һунарсылыҡ кәсебен һәм хужалығын төпләп өйрәнә. Тимәк, Мирза Ғизетдин улы Муллағоловты яңы экспедициялар, яңы осрашыуҙар – аралашыуҙар, яңы асыштар көтә. Ғалим өсөн ошонан да мөһимерәк ни бар?!

© Хасанова З. Ф., 2018.

НАРОДЫ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ И ЮЖНОГО УРАЛА: ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ ВЗГЛЯД НА ИСТОРИЮ И СОВРЕМЕННОСТЬ. НОВЫЕ ИСТОЧНИКИ И НОВАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИЗВЕСТНЫХ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ МАТЕРИАЛОВ. МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА БАШКИР И НАРОДОВ УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ: К 80-ЛЕТИЮ М.Г. МУЛЛАГУЛОВА

УДК 394.2 (=512.141)

Абсалямова Ю.А.

КУРБАН-БАЙРАМ У БАШКИР: ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРЯДА[1]

Yu. A. Absalyamova

KURBAN-BAYRAM AMONG THE BASHKIRS: TRANSFORMATIONOFTHERITE

Аннотация: В статье раскрывается процесс трансформации одного из главных мусульманских праздников «Курбан-байрам» в течение XIX–XX вв. Сам обряд жертвоприношения у башкир, будучи изначально немусульманским, до настоящего времени сохранил много архаичных элементов. В то же время в условиях города в последение годы формы его проведения претерпевают заметные изменения, связанные с необходимостью адаптации к урбанистическим реалиям.

Ключевые слова: курбан-байрам, жертвоприношение, ислам, башкиры, традиция, трансформация.

Abstract: This article reveals the process of transformation of the one of the main Muslim holidays «Kurban-Bayram»in XIX–XX centuries. The ritual of sacrificing of the Bashkirs, being originally non-Muslim, has retained many archaic elements. At the same time, under the conditions of the city in recent years, the forms of its conduct have undergone significant changes related to the need to adapt to urban realities.

Keywords: Kurban-Bayram, sacrificing, Islam, Bashkirs, tradition, transformation.

Курбан-байрам (Ид аль-адха) – один из главных мусульманских праздников, широко отмечаемый во всем исламском мире. В ханафитском мазхабе жертвоприношение в праздник является ваджибом, то есть, приближенным к обязательному действием, для тех,

[1] Исследование выполнено при поддержке РФФИ. Проект 18-49-020005 р_а «Трансформация башкирского общества в конце XX – начале XXI в.

кто имеет возможность его совершить. В данной работе попробуем проследить изменения в формах проведения обряда жертвоприношения у башкир в течение XVIII – XXI вв.

Сама традиция жертвоприношения скота, как форма религиозного культа, берет начало в древнейших религиозных воззрениях, и ее появление не связано с мусульманским праздником. В прошлом обряд жертвоприношения сопровождал различные праздники башкир и содержал языческие элементы. И.Г. Георги оставил описание жертвоприношения, содержащего отголоски культа солнца: если «во время какого ни есть празднества убьют животное, то ставят на приборе (каштак) уваренное мясо против солнца, творя при этом много поклонений и проч. Во всем подобно шаманским язычникам»[1]. Кроме того, сам праздник Курбан-байрам также сопровождался далекими от ислама обрядами. Так, еще в конце XIX в. южные башкиры, в годы, когда праздник приходился на лето, проводили игру Кут-алыу («Ҡот алыу»). Юноши приглашали в гости молодых людей из соседней деревни, покупали вскладчину барана, чай, сахар, кумыс, «нередко и водку» (!). Когда гости подъезжали к деревне, юноши выезжали верхом навстречу; один из гостей держал в руке кашемировый платок. В ходе игры прибывшая сторона старалась защитить платок, а другая его отнять[2].

Широко распространенной являлась практика закалывания жертвенного животного в ходе обряда вызывания дождя. С.И. Руденко наблюдал его у башкир Шайтан-Кудейской волости. Они «приносили в поле в жертву телку для того, чтобы бог дал дождь. Жертвоприношение это совершалось в присутствии и при участии муллы». Он отмечал, что подобные жертвоприношения (теләк) совершались и в других местах Башкирии (у табынцев, юрматынцев и др.)[3]. Обряды вызывания дождя проводятся повсеместно башкирами и в наши дни. В качестве жертвенного животного обычно используются овцы, однако если позволяют средства, на эти цели идет и крупный рогатый скот. Лошадей не закалывают, так как в народной традиции считается, что жертвенное животное должно быть парнокопытным. В редких случаях, когда на трапезу собирается небольшая группа (как правило, пожилых женщин), режут черного петуха. В день проведения обряда в определенном месте рядом с деревней собирается все ее население. Обычно выбирается

[1] Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799. Ч. 2. С. 107.

[2] Баишев М. Деревня Зианчурина Орского уезда Оренбургской губернии // Известия Оренбургского Отдела РГО. 1895. Вып. VII. С. 19–20.

[3] Руденко С.И. Башкиры: Историко-этнографические очерки. Уфа, 2006. С. 277.

место на берегу реки, либо рядом с кладбищем или на вершине горы. Закалывается жертвенное животное, приобретенное на средства всей деревни. Проводится коллективное моление, после которого устраивается совместная трапеза. Для такого случая обычно стараются найти животное черной масти. В закличках дождю часто встречаются такие слова: «ямғырым, яу, яу, яу, ҡаратәкәһуйырмын, һиңәбашынҡуйырмын, түшенүҙемашармын» («дождь, лей, лей, лей, зарежу черного барана, тебе поставлю голову, грудинку сам съем»), «яу, яу, Яуметдин, ҡаратәкәһуйырмын, башынһиңәкуйырмын, түшенүҙемалырмын» («лей, лей, Яуметдин, черного барана зарежу, голову тебе поставлю, грудинку сам съем»)[1]. Черная масть в имитативной магии многих народов ассоциировалась с дождем, осадками. С обратной целью – остановить дождь – режут скот белой масти.

Словом «курбан» (ҡорбан – башк. «жертва») обозначаются жертвенные животные, которые закалываются и по многим другим случаям. В самом исламе также существует практика совершения жертвоприношения в другие дни кроме праздника Курбан-байрам. Один из них – жертвоприношение по обету «назр/назир» (нәҙерҡорбаны, от араб. «قربانندر» – «обетованная жертва»). Башкиры часто называют его «аҡҡорбан» (белая жертва). Обычно дают обет заколоть жертвенное животное в случае исцеления от болезни, благополучного исхода путешествия, какого-либо важного дела. Отличие его в том, что жертвенное мясо полностью раздается, и его нельзя есть совершившему курбан и его близким родственникам. О нем, видимо, писал С.И. Руденко: «В некоторых случаях, когда в семье был тяжелобольной, в жертву (корбан) приносилось какое-либо животное, чаще овца. Шкуру ее получал мулла, совершающий жертвоприношение, а мясо съедалось присутствующими, только больной его не ел»[2]. При этом, существует отличие между каноническим «нәҙерҡорбаны» и «аҡҡорбан». Последний режется не только по обету, но и в благодарность за уже совершившееся исцеление, благоприятный исход какого-либо события. Так, в наши дни часто закалывают жертвенного барана в честь возвращения солдата после срочной службы, и даже окончания вуза. Другой случай жертвоприношения в исламе – рождение ребенка. В знак благодарности Богу при рождении мальчика закалывают двух овец, при рождении девочки – одну (аҡыйҡаҡорбаны; от араб. «عقيقة» – перерезание). Он также практикуется в наши дни, причем популярность его возрастает в последние годы.

---

[1] Башҡорт халыҡ ижады. 1-се том: Йола фольклоры. Өфө, 1995. С. 119–120.
[2] Руденко С.И. Указ. соч. С. 277.

Первые упоминания о проведении праздника Курбан-байрам (Ҡорбанғәйете (ғәйет – мусульманский праздник, с араб. «ид» – праздник), Ҡорбан /Ҡорман-байрам) у башкир относятся к XVIII в. И. Г. Георги писал, что в этот день башкиры «попеременно с женами одни у других гостят… тот кто старее всех, бывает старшим, не смотря на то хозяин ли он или гость»[1]. М. Баишев описывая жизнь башкир деревни Зианчурино (ныне Кувандыкского района Оренбургской области) в конце XIX в., отмечал, что из всех религиозных праздников они отмечают только Ураза-байрам и Курбан-байрам. При этом второй праздновался четыре дня и оживленнее, чем первый, так как был связан с обилием жертвенного мяса. «Каждый порядочный житель обязан закалывать в этот праздник овцу, козу и даже крупный скот (последний соответствует по шаригату 7 агнцам). Богатый обязан закалывать столько скотины, сколько у него в семействе взрослых членов». В годы, когда праздник приходился на летний период, два-три семьи, объединившись, давали совместный обед где-нибудь в лесу. Сам праздник сопровождался играми и борьбой[2]. В дореволюционном прошлом зачастую состоятельные люди обеспечивали односельчан жертвенным мясом. Часто несколько хозяйств объединялись для покупки коровы. Французский ученый-социолог Фредерик Лепле в своей работе, посвященной описанию условий жизни и быта одной башкирской семьи из деревни Мошма Троицкого уезда, привел сведения о ее расходах на празднование Курбан-байрама в 1853 г. Для забоя вскладчину семь семей приобретали одну корову. Расходы одной семьи складывались таким образом: «Часть денег на шкуру, причитающуюся мулле – 0,77, часть денег на мясо, причитающееся мулле – 0,33; денежное пожертвование – 0,01. Всего –1,11 франков. (1 рубль серебром в 1849 г. равнялся 4,0074 франка.)»[3]. У пермских башкир в начале XIX в. бык или корова полагались на семь человек, а овца, козел или коза на одного человека[4]. По сведениям информаторов, во второй четверти XIX в. у южных башкир также более обеспеченные жители вскладчину закалывали крупный рогатый скот. Затем вся деревня участвовала в праздничной трапезе.

Переходя к описанию современного состояния праздника Курбан-байрам, нужно остановиться на религиозной ситуации,

---

[1] Георги И. Г. Указ. соч. С. 105.

[2] Баишев М. Указ соч. С. 19.

[3] Документы и материалы по истории башкирского народа. 1790–1912 / сост. А.З. Асфандияров, Р.Н. Рахимов, Ф.Г. Хисамитдинова. Уфа, 2012. С. 258.

[4] Попов Н. С. Хозяйственное описание Пермской губернии. Ч. 3, СПб., 1813. С. 26–27.

сложившейся на сегодняшний день. В целом уровень религиозности башкир по-прежнему остается довольно низким. По результатам социологического исследования Центра гуманитарных исследований, проведенного в 2016 году, к верующим (то есть соблюдающим все религиозные обряды и обычаи своей веры) отнесли себя 12,4% из числа опрошенных. Более половины – 60,6% – респондентов причисляли себя к верующим, но, не соблюдая при этом религиозные обряды[1]. Однако, последние десятилетия характеризуются заметным ростом религиозности среди башкир. Более того, если в советский период основная часть верующих состояла из жителей малых городов и деревень, то сегодня ислам достаточно глубоко проник в молодежную среду и в социальное пространство больших городов республики[2]. По словам информаторов, в деревне Урмиязы Аскинского района если десять лет назад в деревне резали кур-бан на праздник пять–шесть человек, то в 2017 году таких было уже пятьдесят (прим.: в деревне 550 дворов)[3].

В сельской местности празднование Курбан-байрам не претерпело особых изменений. Перед праздником проводят уборку дома, готовят традиционные блюда (йыуаса, блины, пироги и др.). Накануне праздника топится баня, моются все члены семьи. Перед мусульманскими праздниками принято совершать полное омовение тела гусль (ғөсөл). В день праздника одевают чистую/новую одежду. В последние годы за несколько дней до праздника на центральных улицах деревень вывешивается объявление с информацией о проведении праздника, упоминаются совершающие в этом году курбан. Обычно на праздничный обед совершающий курбан зовет родственников, соседей, односельчан к себе домой. Некоторые организовывают праздничный стол в сельской мечети. В 2017 г. в селе Шигаево Белорецкого района три человека закололи барана на территории мечети, четверо – у себя на дворе[4].

В настоящее время большая часть башкир проживает в городах, где формы проведения праздника претерпевают особенно явные

---

[1] Буранчин А. М. Указ. соч. С. 111.

[2] Буранчин А. М. Исламская идентичность в современном башкирском обществе: истоки, содержание, перспективы // Российский ислам в трансформационных процессах современности: новые вызовы и тенденции развития в XXI веке. Сб. научных статей. Уфа, 2017. С. 112.

[3] ПМА. РБ, Аскинский р-н, д. Урмияз, И. Р. Нуруллович, 1951 г.р.

[4] Хасанова З. Ф. Праздник Курбан-байрам у башкир в начале XXI в. // Традиционный Ислам в России и выдающийся башкирский ученый-теолог просветитель мусульманского мира, шейх Зайнулла Расулев: Материалы Междунар. науч. конф., посв. 185-летию со дня рождения выдающегося башкирского религиозного и общественного деятеля Зайнуллы Расулева (1833–1917). Уфа, 2018. С. 320.

изменения. Во многих мечетях г. Уфы практикуется сбор пожертвований от прихожан на жертвенное мясо. Кроме того, мечети за определенную плату мечети предоставляют барана, а также услуги по забою скота. В 2018 году цена составляла 7–8 тыс., дополнительно оплачивалась услуга резчика – 500 руб. До недавнего времени местом забоя жертвенного скота в основном служили территории уфимских мечетей. Однако, в нынешнем году, по требованию управления ветеринарии, городская администрация запретила резать жертвенных животных непосредственно в городе. Для этого отведена специальная площадка в пригороде Уфы, поселке Зинино, куда отвозят на закалывание животных, заказанных для забоя в мечетях. Разделанное мясо по желанию забирается целиком, либо оставляется в мечети. В последнем случае служители мечети распределяют его между нуждающимися. Кроме этого, часть жертвенного мяса идет на приготовление плова, которым по традиции угощают все мечети Уфы.

В отношении всех видов курбана, независимо от того, совершается он по случаю праздника, с целью вызывания дождя, исцеления от болезни, сохраняются определенные поверья и запреты. Считается, что человек, который совершает курбан, перед закалыванием должен подержать животное за рога и шерсть. Это позволит пройти на его спине мост Сират, который ведет в рай и проходит через огненную преисподнюю. Кровь животного, как правило, собирается в одну посуду и выливается малодоступное место (кеше аяғы баҫмағанурынға–«туда, куда не наступает нога человека») во дворе. Туда же выливается вода, в которой были вымыты внутренности животного. Кости жертвенных животных среди некоторых групп башкир запрещается отдавать собакам. Они закапываются глубоко в землю, чтобы предотвратить раскапывание собаками. Сейчас в связи с распространением мусульманских знаний этот обычай соблюдается все реже, так как в самом исламе подобного запрета нет. Кости также запрещается рубить, их разделывают только по суставам. Иногда даже не рекомендуется касаться костей зубами при поедании мяса, отделяя его от кости руками, либо ножом. Если курбан совершается в ходе обряда вызывания дождя, кости часто бросают в реку. Это также является проявлением имитативной магии, где увлажнение жертвенных костей должно спровоцировать небесную влагу. Шкуру животного обычно отдают либо мулле, который читал молитвы, либо нуждающемуся односельчанину. По исламской эсхатологии, считается, что в день Киямат (Божьего суда) будет так жарко, что мозги человека будут кипеть. Тогда на помощь придет шкура жертвенного животного,которая даст спаси-

тельную тень, защищающую от палящего солнца. Считается, что даже слова, произнесенные во время торга при покупке жертвенного мяса, записываются в качестве зикра[1*]. В момент закалывания животного, на месте, где это происходит, все, включая насекомых и травы, произносит истигфар[2**]. За каждый волос из шерсти жертвенной овцы будут прощены десять грехов, а за каждую каплю ее крови, упавшую на землю будут прощены все грехи совершающего курбан. При разделе и раздаче жертвенного мяса за каждый его кусок будет записан саваб[3***].

© Абсалямова Ю.А., 2018.

[1] *Зикр – мусульманская духовная практика, заключающаяся в многократном произнесении молитвенных формул, прославляющих Аллаха.

[2] **Истигфар – мусульманская мольба о прощении грехов.

[3] ***Саваб – награда, которую даст Аллах в следующей жизни за благие, добродетельные и богоугодные дела в земной жизни.

УДК 39 (=511.152)

Абдулхаликов Р.А.

ПАСХА В КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВОЙ КУЛЬТУРЕ МОРДВЫ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН

R.A. Abdulhalikov

EASTERINTHECALENDARANDRITUAL CULTURE OF THE MORDOVIANS OF THE REPUBLIC OF BASHKORTOSTAN

Аннотация: В докладе рассмотрены особенности празднования Пасхи в календарной обрядности мордвы Республики Башкортостан. Показаны различия в праздновании между разными населенными пунктами. Выявлено, что на пасхальные обычаи башкирской мордвы оказали сильное влияние русские народные традиции. В настоящее время празднование Пасхи занимает одно из центральных мест в календаре этой группы мордвы, хотя многие народные традиции были забыты.

Ключевые слова: мордва, пасха, календарная обрядность, Республика Башкортостан.

Abstract: In the report features of celebrating of Easter in calendar ritual of the Mordovian Republic of Bashkortostan are considered. Differences in celebrations between different settlements are shown. It was revealed that the Russian traditions were strongly influenced by the Easter customs of the Bashkir Mordovians. Currently, the celebration of Easter is one of the central places in the calendar of this group of Mordva, although many folk traditions have been forgotten.

Keywords: Mordva, Easter, calendarritual, Republic of Bashkortostan.

Одной из интересных в этнографическом плане этнических групп в Башкортостане является мордва. Она представлена как эрзей, так и мокшей, причем в значительной степени первой из них. В религиозном плане мордва делится на несколько конфессиональных групп. Мордва-эрзя в большей степени считают себя православными, незначительная часть из них являются старообрядцами. Мордва-мокша придерживается православной веры[1]. Исследование пасхальной обрядности, представляющей собой один из основных элементов обрядового календаря мордвы, в связи со слабой изученностью обрядовой культуры мордовского населения Башкирии, представляет собой большой научный интерес и имеет значительную актуальность. В научной литературе этот вопрос практически не разработан. Имеется лишь краткая

[1] Садиков Р. Р. Мордва Башкортостана: традиции и современность // Современные этнополитические и этносоциальные процессы в России: модель Республики Башкортостан. Материалы Межрегион. науч.-практ. конф. Уфа, 2004. С. 275–283.

характеристика пасхальной обрядности мордвы в работе Р.Р. Садикова[1].

Пасха является одним из главных христианских праздников вокруг которого сосредоточено большое количество обрядов. В этот день мордва устраивала поминовение предков. У них просили содействия в получении хорошего урожая, размножении скота, молили беречь людей от болезней и всякого зла. По эрзянски Пасху называют ине чи, по мокшански – оцю ши, что означает Великий день[2].

Пасху отмечали через неделю после Вербного воскресенья, что ознаменовало собой конец Великого поста и начала посевных работ. В четверг, называемым чистым, начинались приготовления к празднику. В этот день начинают готовиться к празднованию, для чего проводили уборку, вешали новые шторы и меняли постельное белье. С этого же дня красили в красный и желтый цвета яйца, пекли куличи и пироги с творогом и изюмом. В субботу в ночь на воскресенье накрывали стол с крашеными яйцами, пирогами и куличами. Они должны были провести ночь на столе, будучи угощением для умерших предков, чьи души, как считалось, приходили в эту ночь на праздник. Им также в доме оставляли включенным свет. В настоящее время к Пасхе готовятся также, однако большая часть населения начинает приготовления не с четверга, а в субботу[3]. В то время как, например, в с. Алешкино Федоровского района в приготовления к Пасхе, как и ранее, начинаются с чистого четверга[4].

В день Светлой Пасхи дети ходили по домам, и поздравляли односельчан с праздником. Заходили в дом, поздравляли хозяев со словами «Христос воскрес», а хозяева им отвечали «Воистину воскрес». Детям за поздравления дарили сладости и конфеты, а также крашеные яйца[5]. Первого из детей, кто заходил в дом с поздравлениями, было принято сажать на табуретку на белую подушку[6]. В с. Енгалышево Чишминского района пришедшим

---

[1] Садиков Р.Р. Финно-угорские народы Республики Башкортостан (история, культура, демография). Уфа: ООО «Первая типография», 2016. С. 208–209.

[2] Корнишина Г.А. Традиционные обычаи иобряды мордвы. Исторические корни. Структура. Формы Бытования/ Мордов. гос. пед. ин-т. Саранск, 2000. С.29.

[3] ПМА 2017 г. РБ, Чишминский р-н, с. Енгалышево, Е.А. Яковлева, 1977 г.р.; Кармаскалинский р-н, с. Ильтеряково (Андреевка), В.В. Акимкина, 1963 г.р.; Стерлитамакский р-н, с. Садовка, Н.Е. Артамонов, 1960 г.р.; Е.И. Тихоноваа, 1970 г.р.

[4] ПМА 2017 г. РБ, Федоровский р-н, с. Алешкино, Т.В. Юртаева, 1975 г.р.

[5] ПМА 2017 г. РБ, Чишминский р-н, с. Енгалышево, Е.В. Ермолаева, 1957 г.р.; Кармаскалинский р-н, с. Ильтеряково (Андреевка), Е.В. Юртова, 1929 г.р.

[6] ПМА 2017 г. РБ, Стерлитамакский р-н, с. Садовка, Тихонова Елена Ивановна, 1970 г.р.; Кармаскалинский р-н, с. Ильтеряково (Андреевка), Горланова Татьяна Семеновна, 1955 г.р.

девочкам заплетали косички, а мальчикам давали платочки[1].

Только после того, как дети обойдут своих односельчан, можно было начинать ходить друг другу в гости. Родственники собирались в одном из домов родни для совместной праздничной трапезы. Гостевания продолжались в течение всей пасхальной недели. Неотъемлемым элементом праздника были большие деревянные качели, устанавливаемые в селе. Последний день праздничных гуляний называют «инее чи проважи маги» или же «красная горка». В этот день проводилась игра, в которой дети катали с горки пасхальные яйца. Каждый из них должен был сбить своим яйцом другие, расставленные внизу горки. Выигрывал тот, кто смог сбить наибольшее количество. Если участник не смог сбить яйцо, он выбывал из игры, на его место заступал другой[2].

Существовал обычай класть один кулич и два яйца к иконе. Кулич позже съедали, а яйца хранили рядом с иконой до следующей Пасхи. В случае пожара, эти яйца кидали в огонь. Таким образом, считали, что пасхальные яйца с божницы, брошенные в огнь, могли остановить пожар[3].

В настоящее время в ночь на воскресенье перед праздником мордва ходят на церковную службу, чтобы освятить крашеные яйца и куличи. После обхода детьми села, все члены семьи собираются в одном из домов близких родственников для совместной праздничной трапезы. Нигде больше не проводятся игры с катанием яиц и не устанавливаются качели[4]. В д. Верхний Алыштан Федоровского района в сборе крашеных яиц, наряду с мордовскими детьми, участвуют также дети других национальностей.

Таким образом, можно отметить, что в проведении Пасхи у мордвы Башкирии произошли большие изменения. К настоящему времени все народные традиции практически забыты, усиливается церковная составляющая. Из когда-то общесельского, мордовская Пасха в Башкирии ныне превратилась в чисто семейный праздник. Имеются некоторые различия в пасхальной обрядности разных сел и деревень, которые, впрочем, незначительны.

Проведенный анализ обрядов пасхального цикла показывает, что основные характеристики обрядов аналогичны с обрядами

---

[1] ПМА 2017 г. РБ, Чишминский р-н, с. Енгалышево, Е.А. Яковлева, 1977 г.р.

[2] ПМА 2017 г. РБ, Стерлитамакский р-н, с. Садовка, Н.Е. Артамонов, 1960 г.р.; Федоровский р-н, с. Алешкино, Т.В. Юртаеваа, 1975 г.р.; Е.П. Камнова 1954 г.р.

[3] ПМА 2017 г. РБ, Чишминский р-н, с. Енгалышево, Е.А. Яковлева, 1977 г.р.

[4] ПМА 2017 г. РБ, Кармаскалинский р-н, с. Ильтеряково (Андреевка), В.И. Чебаева, 1952 г.р.

мордовского населения на других территориях проживания. Но, несмотря на это, в них прослеживаются и свои локальные особенности, связанные с этнокультурными контактами с другими народами, в большей степени с русскими. Современные изменения являются результатом приспособления сельской общинык изменяющимся социально-экономическим условиям.

© Абдулхаликов Р. А., 2018.

УДК 061.2+94(3):551.583 (=511.1)

Арпентьева М.Р., Вереш П.Т.

БАШКИРЫ И ВЕНГРЫ В ИСТОРИИ ФИННО-УГОРСКИХ НАРОДОВ

M.R Arpentieva, P. Veres

BASHKIRS AND MAGYARS IN THE HISTORY OF FINNISH-UGRIC PEOPLES

Аннотация: История финно-угорских народов как и история многих других древних этнических групп, содержит многочисленные перипетии, во многом связанные с перемещением этих народов, в том числе, с Востока на Запад. Исследование этногенеза финно-угорских народов предполагает территориальную локализацию и определение хронологических рамок существования этих народов. Уральская прародина была обнаружена на территориях смешения разных видов лесов и степи, однако в ее определении важным является учет миграций и изменений климата. Преобразование архаичной экономики и миграции финно-угорских народов в восточной и иных частях Южного Урала были вызваны изменениями окружающей среды, что привело к появлению разнообразных экотипов и фенотипов прото-угров и разделению протоугорских культур, дезинтеграции языкового сообщества. Сложные хозяйственно-экономические, а также этнические процессы дифференциации происходили одновременно с экологическими изменениями, скорее всего, в переходный период между бронзовым веком и железным веком.

Ключевые слова: финно-угорская лингвистическая общность, уральская прародина, башкиры, венгры, ханты, манси, мадьяры, языковая интеграция.

Abstract: The history of the Finno-Ugric peoples, as well as the history of many other ancient ethnic groups, contains numerous ups and downs, largely related to the movement of these peoples, including from the East to the West. The study of the ethnogeny of the Finno-Ugric peoples presupposes territorial localization and the determination of the chronological framework for the existence of these peoples. The Uralic ancestral homeland was found in the territories of mixing different types of forests and steppes, but in its definition it is important to take into account migration and climate change. The transformation of the archaic economy and migration of the Finno-Ugric peoples in the eastern and other parts of the Southern Urals was caused by environmental changes, which led to the emergence of a variety of ecotypes and phenotypes of proto-Ugrians and the separation of Proto-Gugar cultures, the disintegration of the language community. Complex economic, economic, and ethnic processes of differentiation occurred simultaneously with environmental changes, most likely in the transition period between the Bronze Age and the Iron Age.

Keywords: Finno-Ugric language family, Uralian homeland, ‘urheimat’, Khanty, Mansi, Bashkirs,Magyars, ethnicity, linguistic integration, proto-Ugric form.

Проблемы этногенеза многочисленных народов России в целом хорошо изучены: существуют работы о культурной истории Евразии. Однако, в этом поле много интересных и рождающих все

новые вопросы исследований, включая «весьма необычный этногенез и раннюю этническую историю венгров (*мадьяров)* до 895–900 гг. н.э.», которая полностью связана с (первоначально лесными) территориями бывшего СССР и нынешней России. Наиболее близки по происхождению и языку венграм обские угры: ханты и манси Западной Сибири, а также башкиры. Как мы отмечали ранее, дело в том, что *мадьяры – «*единственный народ среди этносов, говорящих на финно-угорских или уральских языках, который в ходе их этногенеза переместился из североевразийской лесной области в степную зону, и там (на рубеже 9–10 веков нашей эры – М.А., П.В.) приобрел черты типичного кочевого хозяйства – *номадизма»*[1]. При этом «культурные реликты хантов и манси (по языку наиболее близких родственников венграм) могут отражать явления, возникшие в ходе этногенеза этих народов, даже и в такие отдаленные периоды, как эпохи формирования уральской или распада финно-угорской лингвистической общности»[2]. Например, «дихотомическая символическая классификация, тесно связанная, по всей видимости, с весьма архаичной дуальной социальной организацией ханты и манси, представляющих собой фратрии Пор и Мось… фратриальная система … возникла на основе этнического смешения двух разных этносов – аборигенов и пришлых с юга угров, когда в ходе постепенной языковой и этнической интеграции отдельные этносы стали играть друг для друга» экзогамный брачный класс (moiety) (по В.Н. Чернецову, фратрию)[3]. Мифы финно-угров повествуют, что члены фратрии Мось, охотники и рыболовы, называются «сыромясным народом», а люди Пор, более высокоразвитой, но «чужой» культуры, корни которой якобы связаны с иранскими предками фратрии, – «вареномясным народом». Однако В.Н. Чернецов, отмечает, что в культурно-историческом плане противопоставление эпитетов «сыромясной» и «вареномясной» по фратриям не имеет под собой никакой реальной почвы. Кроме того, по его данным, «сыромясной» относится именно к фратрии Пор, а «вареномясной» – к фратрии Мось, т. е. его материалы совершенно противоположны материалам Н.Л. Гондатти» и иных исследователей[4].

---

[1] Вереш П., Пекина А.М. Проблемы уральской прародины финно-угорских народов // Вестник Калужского государственного университета. 2018, № 1. С. 96.

[2] Вереш П. Современные проблемы междисциплинарного исследования в области финно-угро ведения // Ежегодник финно-угорских исследований. 2011. № 2. С. 121.

[3] Там же. С. 122.

[4] Вереш П. Этиологический миф обских угров: происхождение фратриальной организации и модель мира // Труды Карельского научного центра РАН. 2014. № 3. С. 46; Гондатти Н.Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М.: Книга по Требованию, 2012.

Однако, важен сам по себе «удивительный дуализм мифологии и социального устройства угров Западной Сибири, которые являются самыми близкими родственниками венгров внутри уральской (финно-угорской) языковой семьи… у народов, чья общественная структура имеет архаичное двойное деление, ряды положительных и отрицательных символов дуально-символической классификации обычно группируются по фратриям (по брачным классам) раздельно. Поэтому дуальные половины общества выглядят как бы соперничающими, дразнящими друг друга или даже враждующими, хотя взаимные браки в соответствии с экзогамными нормами тесно их связывают»[1]. Это весьма заметно у обских угров. При этом «экзогамная группа Мось связана с верховным богом Нуми-Торумом и его сыном Мир-сусне-хумом, а не с отрицательным мифическим женским персонажем, с которым связывается группа Пор… у людей Мось, т. е. «сыромясного народа», предком считается положительный мужской персонаж – крылатый всадник «За народом смотрящий человек», а у людей брачного класса Пор, «вареномясного народа» – отрицательный женский образ Пор-нэ», то есть первая фратрия представляет в мифологии и космологии угров верхний, а вторая – нижний мир. Однако «противопоставление «сырое–вареное» по фратриям не отражает процессов этнического смешения у обских угров… не имеет под собой никаких реальных культурных различий» как ошибочно предполагали Я. Харматта и Д. Ласло[2]. При этом «угорская этнолингвистическая общность, куда входили общие предки обских угров и венгров, после тысячелетнего (а возможно, и более длительного) совместного проживания на юго-восточных окраинах бывшей уральской прародины финно-угров в лесостепях Западной Сибири, расформировалась на рубеже II–I тыс. до н. э. Протовенгров заставили переселиться на юг значительные экологические изменения, а именно – интенсивное заболачивание их лесостепной этнической территории Зауралья; это же заболачивание вытеснило предков обских угров на таежный север». Древние венгры во время переселения в степную зону освоили номадизм – кочевое скотоводство, как совершенно новый для них культурно-хозяйственный тип (ХКТ), помогающий им выжить на фоне ухудшающихся климатических условий.

Согласно работам А.В. Коротаева и Д.А. Халтуриной в «12–10 вв. до н. э. в Западно-Сибирской степи и соседней аридной

[1] Вереш П. Этиологический миф ... С. 47.
[2] Там же. С. 48.

территории Северного Закаспия наблюдалось сильное смешение восточных финно-угров и иранцев[1]. Этот важный район одновременно был не только центром моноцентрического возникновения и распространения евразийского номадизма, но и этнической территорией древних венгров, где начиная с XII в. до н. э. формировался их андроновский антропологический тип[2]. Особенно важным в свете концепций Г.Е. Маркова (о моноцентрическом возниковении номадизма) и исследований А.В. Коротаева и Д.А. Халтуриной, Т. Тота, Г.Ф. Дебеца, В.В. Напольских, «является то, что группе древних венгров близок антропологический материал андроновской культуры Восточного и Центрального Казахстана, и особенно сарматов Нижнего Поволжья (Калиновка) и группы Приаралья (Миздахкан)… помимо фольклорного материала относительно архаичной дуалистической космогонической мифологии андроновцы-иранцы непосредственно заимствовали от уральцев также специальные гены … финно-угорских народов… финно-угры опосредованно, через иранцев даже влияли на дуальные сюжеты Библии»[3]. Важно то, что «дуалистическая космогония не реконструируется на протоиндоевропейском уровне. Единственная ветвь индоевропейцев, имеющая более или менее развитую собственную дуалистическую космогонию, – иранцы, которые интенсивно контактировали с финно-уграми и именно благодаря им заимствовали дуалистические космогонические мифы древних уральцев[4]. «До сих пор не найдено данных о лингвистических контактах между протоиндоевропейцами и протоуральцами, до сих пор нет оснований полагать, что арии или индоиранцы в целом исходно имели какие-либо древнейшие свидетельства присутствия дуалистических космогонических мотивов, обнаруживаемых исключительно только в ранних авестийских текстах, датируемых около 12–10 вв. до н. э.». Именно тогда, когда хронологически возникло евразийское кочевничество … в степной зоне под этнокультурным и генетическим влиянием южных групп финно-угров». Таким образом, «южная часть древних финно-угров – далеких предков венгров – мигрировала в степи Западной Сибири на рубеже II–I тыс. до н. э., потом – в соседний полупустынный регион нынешнего Казахстана, где с XII в. до н. э. начинал формироваться их андроновский

[1] Коротаев А.В., Халтурина Д.А. Мифы и гены: Глубокая историческая реконструкция. М., 2010. С. 172–182.

[2] Марков Г. Е. Кочевники Азии. М., 2010. С. 30.

[3] Вереш П. Этиологический миф … С. 49; Коротаев А.В., Халтурина Д.А. Указ. соч. С. 175–182.

[4] Коротаев А.В., Халтурина Д.А. Указ. соч. С. 175–182.

антропологический тип на иранском этническом субстрате» (по мнению Т. Тота)[1]. Иными словами «древние венгры весьма активно участвовали в создании нового подвижного культурно-хозяйственного типа – номадизма и стали среди финно-угров единственным типичным кочевническим этносом, с которым не могли конкурировать в степи даже арийцы-иранцы, а позже и тюркские (полу)кочевники, тем более – ассимилировать их по языку и этнически»[2]. Это сильное влияние финно-угров на соседние народы и слабое ответное влияние связано с тем, что «культурная адаптация к неожиданным экологическим условиям стимулирует выявление потенциальной креативности любого народа»[3]. Согласно традиционной «методике финно-угристики, древними считаются исключительно лишь те слова, относящиеся к уральской или финно-угорской эпохе, которые можно выявить в настоящее время и во всех отдельных подгруппах этой языковой семьи…» однако, «этот важный и часто успешный метод сравнительной лингвистики в отдельных случаях таит в себе возможность ….ошибок. Ведь отдельные слова могли исчезнуть сравнительно недавно»[4]. «Финно-угорская общность вследствие экологических причин распалась, по-видимому, во второй половине III тыс. до н. э.», генетики выявили некоторые мутации возрастом около 4000 лет, которые встречаются только в северо-восточных областях Европы и отражают «миграцию финно-угорских популяций с Уральских гор в сторону Балтики»[5].

При этом «Древне-угорская этноязыковая общность, возникшая в Зауралье после распада финно-угорского единства, имела андроноидный культурный облик и, по-видимому, уральский антропологический тип»[6]. Этот тип связан с древними уграми – общими предками венгров и обских угров[7]. «Однако после тысячелетнего сосуществования в конце бронзовой эпохи древние угры окончательно разделились на две ветви. В распаде угорской общности большую роль играли сложные эколого-климатические и культурные

---

[1] *TóthT.*Az ősmagyarokgeneziséneksзarmatakorietapjáról // MTAII. Oszt. Közleményei. Budapest, 1969. P. 115–189.

[2] Вереш П. Этиологический миф … С. 50.

[3] Там же. С. 51.

[4] Вереш П.Современныепроблемы… С. 124.

[5] Лимборская С.А., Хустундинова Э.К, Балановская Е.В. Этногеномика и геногеография народов Восточной Европы. М.: Наука, 2002. С. 14.

[6] Вереш П.Современныепроблемы… С. 128.

[7] Сальников К.В. Очерки древней истории Южного Урала. М.: Наука, 1967. С. 158; Чернецов В. Н. К вопросу прародины уральцев (финно-угров и самодийцев // I CIFU I. Nemzetközi Finnugor Kongresszus. Akadémiai Kiadó. Будапешт, 1963. P. 45–50.

процессы на рубеже II–I тыс. до н. э.»[1]. Начало усть-полуйской культуры (около V–II вв. до н. э.) положила «Северная часть древних угров, предков манси и ханты, начиная с XII в. до н. э., постепенно, в несколько этапов, переселяется в бассейн Нижней и Средней Оби – на их современную этническую территорию»[2]. «Южная часть угров – предков венгров – мигрировала в это же время из лесостепного Зауралья в степную зону Западной Сибири. … переселение протовенгров на юг отражает черкаскульская археологическая культура, которая между XII–X вв. до н. э. вклинивается в евразийскую степную зону»[3].

В евразийской степной зоне на рубеже II–I тыс. до н. э. происходили по сути «революционные хозяйственные изменения, зарождался новый, специализированный хозяйственно-культурный тип – кочевое скотоводство (номадизм)»[4]. В результате «венгры – единственный народ среди финно-угорских этносов, который в ходе этногенеза переместился из лесной в степную зону, и там приобрел черты типичного кочевого этноса»[5], кроме того, теперь антропологические типы обских угров и венгров существенно отличны: первый типичен для уральской, второй – для европеоидной рас. «Население андроновской культуры I тыс. до н. э. стало … основой этнического формирования ираноязычных савроматов и южных групп угров, то есть древних венгров, с XII–II вв. до н. э.»[6]. Далее, «до 895 г. нашей эры от основной части венгерского этноса отделилось несколько групп, одна из которых мигрировала в сторону Кавказа и осела на территории современной Армении, а другая часть осталась в районе Башкирии или западнее ее, где в XIII в.» была обнаружена[7]. При этом башкиры как этнос представляют собой также потомком этих племен, во многом слившихся

---

[1] Вереш П. Современные проблемы… С. 128; Марков Г.Е. Указ. соч. С. 33; Veres P. A magyar nép etnikai történeténekvázlata // Valóság. 1972. P. 11; Rudenko S. I. Studien über das Nomadentum / Földes, L. (Ed by.): Wehwirtschaft und Hirtenkultur. Budapest, 1969. P. 34–45.

[2] Косарев М.Ф. Бронзовый век Западной Сибири. М.: Наука, 1981. С. 245.

[3] Зданович Г.Б. Бронзовый век Урало-Казахстанских степей. Свердловск, Изд-во Урал. ун-та, 1988. С. 233; *VeresP.*Mérföldkövekamagyar őstörténetben. CédrusMűvészetiAlapítvány– NapkútKiadó. Budapest, 2009. P. 67.

[4] Вереш П. Современные проблемы… С. 129.

[5] Там же. С.130.

[6] Вереш П. Современныепроблемы… С. 130; Дебец Г.Ф. Опыт краниометрического определения доли монголоидного компонента в смешанных группах населения СССР // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии / отв. ред. В.П. Алексеев, И.С. Гурвич. М.: Наука, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР, 1968. С. 16; Смирнов К.Ф. Савроматы. М.: Наука, 1964. С. 235; Tóth T.Op. cit. P. 115–189.

[7] Вереш П. Современные проблемы… С. 133.

с татарским и иными тюркскими и славянскими народами. По своим обычаям современные башкиры и венгры оказываются, однако, наиболее близки и похожи: сохранив многие базовые черты культуры того периода, включая ценностные ориентации и жизненные предпочтения.

Венгерские племена, как и башкирские, ранее представляли собой типичных кочевников и говорили на одном – протобашкирском или, древневенгерском языке. Лингвистический поиск финно-угорской прародины, из которой предки венгров расселились по Европе сфокусировался на их современной родине в Среднем Подунавье, но интересным является и поиск прародины в сфере «праязыковых экологических ареалов», то есть современная территория обских угров и , позднее, Башкортостана[1]. Согласно О. Шрадеру и Ф.П. Кеппену, впервые применившим биогеографический метод, с конца XIX в., исходной территорией финно-угров предположительно считается область, расположенная между Средним Поволжьем и Уральскими горами[2]. Территория Западной Сибири имеет непосредственное отношение к поиску финно-угорской прародины.

©Арпентьева М.Р., Вереш П.Т., 2018.

[1] Вереш П., Пекина А.М. Указ. соч. С. 97.

[2] Кёппен Ф.П. Материалы к вопросу о первоначальной родине и первобытном родстве индо-европейского и финно-угорского племени //Журнал Министерства народного просвещения.Санкт-Петербург:типография В.С. Балашева, 1886. С. 84.

УДК 94 (510)

Белоруссова С.Ю.

ПРОЕКТ «ВЕЛИКИЙ ШЕЛКОВЫЙ ПУТЬ: ИСКУССТВО ДВИЖЕНИЯ И КОММУНИКАЦИИ»: МЕТОДЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

S.Yu. Belorussova

PROJECT «THE GREAT SILK ROAD: THE ART OF MOVEMENT AND COMMUNICATION»: METHODS AND RESEARCH PERSPECTIVES

Аннотация: В статье излагается план, возможности и перспективы проекта «Великий Шелковый путь: искусство движения и коммуникации», предложенный для реализации сотрудниками Музея антропологии и этнологии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера). Проект направлен на изучение этнокультурного взаимодействия на полуострове Мангыстау (Казахстан) в исторических реалиях и современных обстоятельствах. Исследование включает использование передовых методов и технологий (визуальная антропология, GPS-замеры движения), привлечение новых этнографических источников и неизученных данных из музейных коллекций МАЭ РАН.

Ключевые слова: Мангыстау, казахи, кочевье, МАЭ РАН, визуальная антропология, музейные коллекции.

Abstract: This article outlines the plan, opportunities and prospects of the project «The Great Silk Road: the art of movement and communication», proposed for implementation by the staff of the Museum of Anthropology and Ethnology (Kunstkamera). The project is aimed at studying ethnocultural interaction on the Mangystau (Kazakhstan) peninsula in historical realities and modern circumstances. The research includes the use of advanced methods and technologies (visual anthropology, GPS movement measurements), the attraction of new ethnographic sources and unexplored data from the museum collections of the MAE RAS.

Keywords: Mangystau, Kazakhs, nomadic, MAE RAS, visual anthropology, museum collections.

Полуостров Мангыстау (Мангышлак) в Казахстане издавна представляет собой одновременно центральное и периферийное пространство взаимодействия традиций, народов и культур. В разное время путешественники, миссионеры, военные «открывали» для себя Мангыстау и давали ему самые разные определения: «мост между культурами», «перекресток различных межрегиональных связей», «ареал движения и кочевания», «узел торговых путей». Открытое степное пространство Мангыстау является связующим звеном между Европой и Азией, Западом и Востоком; здесь с глубокой древности рождались, расселялись, встречались и уживались разные народы. Несмотря на то, что Мангыстау в редких случаях

находился в состоянии покоя (даже архитектурные постройки рассчитаны на готовность к боевому действию или кочевому состоянию), поселенцы Мангыстау всегда отличались мастерством «открытого контакта» и этнического диалога. В свою очередь этнографы и путешественники отмечали особый «кочевой дух» жителей Мангистау и «слияния в крови востока и запада»[1]. Кочевые культуры Великой степи обладают гибкой адаптивностью к различным социальным и экологическим изменениям.

По этому поводу необходимо выяснить уровень изменения культурных традиций и этнических ценностей, а также соотношение устойчивости и изменчивости в этнической специфике современного Мангыстау. *Вероятно, с*пецифическую систему межкультурной коммуникации, характеризующуюся особыми взаимоотношениями этнических групп в регионе (толерантность, взаимодействие, позитивная конкуренция и этнические контакты) и характерную для Мангыстау, можно определить как мастерство взаимодействия в открытом пространстве.

Не так давно на Мангышлаке встречались торговцы и их караваны, вершились сделки, велись переговоры, принимались судьбоносные решения[2]. Здесь проходили кратчайшие древние сухопутные и морские торговые пути из стран Востока в Европу; полуостровом Мангышлак завершался водный торговый путь из центра России в глубь Средней Азии и Ирана. Уже с XIV–XV вв. Арало-Каспий занимал ключевые позиции в международной торговле. На Мангыстау начинали функционировать важные гавани и крепости – Месельмелак («Мангышлак»); на плато Устюрт и прилегающих районах возводились крупные караван-сараи (Белеули, Чурук, Ажигельды); города – Трестарого (г-ще Ушкан), Сам (в песках Сам), Вазир (Даукескенкала). О важности торгового пути Эмбы через Устюрт в Хорезм указывается в специальном справочнике для флорентийских купцов, составленном в 1340 г. Один из его авторов Бальдуччи Пеголотти пишет: «У кого есть товары, тому лучше заехать в Ургенч [через Устюрт], так как здесь всякие товары имеют хороший сбыт»[3].

Опора на феномен движения нова в науке и прикладных экспертизах, поскольку прежде не существовало разработанной методологии документирования и анализа жизненной мобильности.

---

[1] Карутц Р. Среди киргизов и туркменов на Мангышлаке. 1911. С. 30–31.

[2] Резван Е. А.Туркестан. Мой мир ислама. 2016. С. 26–86; Турсунова М. С. Казахи Мангышлака во второй половине XIX века (Вопросы социально-экономической и политической истории), 2015. С. 3–4.

[3] Ажигали С. Памятники Манкыстау и Устюрта. 2014. С. 59.

Появление этих методов во многом связано с недавно открывшимися возможностями визуальной записи и презентации. В прошлом в гуманитарных науках акцент делался на фиксированных внешних формах и логически противопоставленных состояний (в том числе «культур», «идентичностей», «интересов»); ныне, в предлагаемой системе методов антропологии движения, акцент смещен на общий для степных кочевников потенциал движения-действия, предполагающий оптимизацию (дизайн) ролей и функций в реальном взаимодействии. Опыт записи движения кочевых сообществ Мангыстау не только открывает новые ракурсы жизни и культуры степных кочевников, но и позволяет заимствовать их алгоритмы в современные практики мобильности.

Выявление структуры передвижения, особенностей мобильности разных групп и характера их взаимодействия (кооперации, конкуренции, коалиции по отношению к внешним агентам) является одним из важных направлений исследования. Новшеством является применение новейших инструментальных методов в сфере, где прежде довлело текстовое описание. Фиксация движения кочевников методами gps-навигации с параллельным визуальным сопровождением позволяет наглядно и точно (в цифрах, картах и графиках) отразить пространственную стратегию номадов[1].

Опыт проведенных исследований показывает, что кочевая модель жизнедеятельности и культуры обладает высоким потенциалом маневренности и гибкости, а ее давление на природную нишу органично самой степной экологии, столь же изменчивой и динамичной. Изучение маневров кочевников в обстоятельствах кризисов и рисков показало, что в степной экосистеме и традиционной этносистеме органична динамика, а не статика.

Данная методика является уникальной по своей структуре, впервые исследователи опробуют ее на примере казахских кочевых степных сообществ (на примере Мангыстау), что даст преимущество региону в плане внедрения и апробации передовых научных и технологических новшеств. Данный проект предполагает участие ведущих российских и казахстанских специалистов в области этнографии, антропологии, лингвистики, антропологического кино и этнокультурного наследия. Кроме того, проект включает представление редких предметов казахского этнокультурного наследия – проведение фотовыставки «Великий шелковый путь» и выставки «Мир одного предмета» (презентация пояса брата хана Кенесары).

[1] Головнёв А.В. Кочевье, путешествие и неономадизм // Уральский исторический вестник. 2014. № 4 (45). С. 121–126.

Данный проект предполагает исследование следующих сюжетов (опытных площадок, case studies):

(l) Степное кочевье: исторические стратегии и современные реалии (исследовательский проект)

Мангыстау всегда был открытым пространством передвижений и кочеваний. Архитектура полуострова рассчитана на маневренность ее обитателей, и сегодня эти постройки представляют не ушедшее прошлое, а функционирующее настоящее. Необходимо исследовать потенциал степного номадизма и «дизайн кочевий», в том числе в практиках сегодняшних коммуникаций. Цель проекции состоит в оптимизации общей схемы мобильности в Мангыстау при сохранении ценностных приоритетов и во взаимодействии традиционных и инновационных технологий. Априори можно утверждать, что механизм движения, заложенный в системах миграций степных кочевников, с одной стороны, воспроизводит универсальный древний алгоритм освоения человеком планеты, с другой — многообразно применим в новейших стратегиях мобильности.

(2) Караванные пути и торговые коммуникации (фотовыставка)

В рамках темы планируется через фотоколлекции изучить народы, места и маршруты известных караванных путей, включая Великий шелковый путь (Великий Индийский путь), выявить деятельностные схемы, мотивации, жизненные принципы участников торговых передвижений. В рамках проекта планируется проведение фотовыставки на основе фотоколлекции Кунсткамеры «Великий шелковый путь», в котором будут запечатлены герои и участники торговых передвижений и кочеваний.

(3) Великое наследие Казахстана по материалам коллекций МАЭ РАН им. Петра Великого РАН (Кунсткамера) (выставка «Мир одного предмета»)

(4) Визуальное представление современного наследия казахов Мангыстау (антропологический фильм «Кочевой дух номадов степи»). Данное кино будет направлено на раскрытие образа человека-номада на перекрестке глобальности и локальности, традиций и новшеств, национальности и религиозности, прошедшего и будущего.

Научно-исследовательский проект «Великий шелковый путь: искусство движения и коммуникации» может быть представлен в рамках государственной программы «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания». Результаты проектного исследования имеют значение для фундаментальной науки, образовательного процесса и популяризации научных знаний. В долгосрочной

перспективе основной вектор исследования ориентирован на подготовку публикаций, в том числе в рецензируемых зарубежных журналах, а также выход монографии «Кочевые стратегии Мангыстау». Полученные результаты будут востребованы в сферах образования и просвещения, культуры и туриндустрии, охраны культурного наследия и региональной политики, а также для проведения этнологических экспертиз.

Материалы проекта могут быть использованы в дальнейшем субъектами Республики Казахстан в выработке стратегии развития регионов в сфере миграций, этнонациональной и конфессиональной политики, обеспечения безопасности в области межнациональных отношений, решении вопросов сохранения и популяризации историко-культурного наследия, а также стать фундаментальной частью программ и мероприятий по противодействию терроризму и ксенофобии.

Результаты работ по проекту могут иметь коммерческую реализацию при их внедрении в практику использования культурного наследия, индустрию туризма, разработку имиджевых проектов отдельных районов и субъектов Республики Казахстан, проектов музеефикации и создания музейно-выставочных комплексов и экспозиций, фотовыставок, коммерческого медиапродукта.

© Белоруссова С.Ю., 2018.

УДК 811.12.3

Валиева М.Р.

ЭТИМОЛОГИЯ ИХТИОНИМА АЖАУ «ГОЛАВЛЬ»

Valiev*a *M. R.

ETIMOLOGY OF ICHTHYONYM АЖАУ «CHUB»

Аннотация: В настоящей статье представлен этимологический анализ башкирского ихтионима ажау «голавль». Совокупность слогово-словообразовательных и фольклорных сведений позволяет этимологизировать данный апеллятив на башкирской почве. Имеющие параллели к лексеме ажау из диалектов татарского и марийского языков являются заимствованиями башкирской формы.

Ключевые слова: ихтионим, этимология, башкирский язык, этнографическое описание.

Abstract: In this article an etymological analysis of the Bashkirichthyonymazhau «chub» is presented. The totality of syllabic-word-formative and folklore information allows etymologizing this appellative on the basis of the Bashkirlanguage. Those having parallels to the lexeme azhau from the dialects of the Tatar and Mari languages are borrowings of the Bashkir form.

Keywords: ichthyonym, etymology, Bashkir language, ethnographic description.

В языкознание башкирское название голавля ажау специально не исследовано в лексико-фонетическом и этимологическом аспектах, несмотря на то, что имеется ряд лингвистических трудов по ихтионимам Поволжья. Так, изучению номинации рыб и лексики рыболовства Поволжья в лексико-семантическом, словообразовательном аспектах посвящены работы башкирского языковеда Ш.В. Нафикова, чувашеведа Е.А. Лебедевой, татароведа О.Н. Бятиковой, угроведов Э.И. Пекшеевой, С.В. Соколова и др.

Истоки башкирских ихтионимов связаны с общетюркскими и алтайскими формами. Например, сабаҡ «плотва, чебак», *йәйен* «сом», *суртан* «щука», *алабуға* «окунь», *һаҙан* «сазан», *балыҡ* «рыба» являются общетюркскими, некоторые совпадают с финно-угорскими названиями рыб (башк. һыла «судак; осётр», венг. *süllö,* мар. шыла; баш. күтәмә «хариус, голец, гольян», мар. котама; баш. сеүә, сөгә, мар. сӱгӧ, венг. *kecsege «*стерлядь, осётр») и восходят к праалтайским формам. Башкирские названия судака и стерляда һыла, сөгәупотребляются в болгарском и румынском языках (болг. чига, румын. cegă, болг. *söllö*) и т.п.

Этнографические материалы башкирского рыболовства и разновидности рыб в водоемах Южного Урала подробно исследованы в трудах известного этнографа М.Г. Муллагулова.

Данный труд получил научную известность не только среди этнологов, но и среди языковедов, т.к. этимологизация ихтионимов невозможна без изучения этнографического описания рыб.

В монографии нашего юбиляра даны следующие записи о круп тане насчитывается более 40 видов рыб, которые объединяются в 9 отрядов. Самым многочисленным из них является отряд карпообразных (*Cypriniformes*). Сюда относятся: елец (*Leuciscusleuciscus),* голавль *(Squaliuscephalus)* <…> Голавль встречается в реках с холодной водой. В описании С.Т. Аксакова «голавль не так широк, как язь, длиннее его и гораздо толще в спине… чешуя крупнее и серебристее, а каждая чешуйка по краям оттенена тонкою, блестящею, коричневою каемкой. Рот имеет довольно большой, глаза темные; нижние перья красноваты, а верхние, особенно хвост, темносизого цвета …» достигает в длину 80 см, вес до 8 кг»[1].

Ареал распространения голавля охватывает большую территорию Европы – от Пиренеев до Урала: Апеннинский и Балканский полуострова, Малая Азия, Кавказ и Закавказье, а также бассейны Чёрного и Каспийского морей. Населяет средние и малые реки с быстрой и чистой водой, медленно текущих больших рек старается избегать[2].

Корреляты башкирского слова ажауне наблюдаются в лексическом составе урало-алтайских языков, кроме татарского диалектального ажуи марийской формы азау. Данная лексема отсутствует в «Этимологическом словаре тюркских языков» общетюркских и межтюркских основ Э.В. Севортяна и в «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» В.И. Абаева. Поэтому данный апеллятив не является словом ни общетюркским, ни индоиранским по происхождению. По мнению татароведа Р.Г. Ахметьянова, слово является лексемой «неизвестного происхождения». Тюркологи Ф.Г. Хисамитдинова и Н.И. Егоров предполагают, что данное слово может быть образовано на собственно башкирской почве и заимствовано диалектами марийского и татарского языков.

Мы считаем, что слово в башкирском языке существовало издревле. Тому свидетельства – наличие данного слова в текстах архаических эпосов, производные слова и словосочетания. Примечательна также характерная башкирским словам фонемно-слоговая структура Г+СГС (см. соответсвующие слова такой же

[1] Муллагулов М. Г. Собирательство и рыболовство у башкир. Уфа, 2007. С. 73, 107.

[2] urochishe.ru›golavl (Дата обращения: 28.08.2018).

фонемно-слоговой структурой –ижау «ковш», *өжәү* «половник», ыжыу «ворчать», *әжеү* «щуплый», ожоу «подстрекать»).

В башкирском языке данный апеллятив образует следующие производные слова: разновидность мухи ажау себе не «подёнка», синоним – һыу мыры; ажау балаһы или ажаусыҡ «голавлик» ит.п.

Как уже отметили, данный ихтионим часто встречается в текстах башкирского фольклора: Ағымытулыажау бар, Табыныңтулысуртанбар, Ҡомлоғомдаҡомай күп, Ятыуымдайәйен күп, Бәргелһайынбәрҙе күп, Һарғылһайынһаҙан күп, Өйөрөмерҙәөйрәккүп, Сөйрөмерҙә сүрәгәйкүп, Серенбелһәң–барыкүп. «Уҙаҡ менән Туҙаҡ-Балабәшнәкярсығы»[1].и др.

Ажау имеет абсолютный синоним ҡушбаш, досл. «сдвоенная голова». Голавль по-башкирски так наименован благодаря чуть-чуть приплюснутой сверху массивной головес широким лбом, т.е. он имеет крупную голову обтекаемой формы. В отличии от ажау, ихтионим ҡушбашраспространен во многих кыпчакских языках (татарском – кушбаш, казахском, киргизском, ногайском, караимском – *құсбас*).

Возможно, слово ажау первоначально звучало как башаув значении «большая голова; старожил; непокорный»>һажау / һаҙау «разбушеваться; бушующий; непокорный»> ажау «голавль». Кроме габаритного анатомического строения, мотивом номинации может быть сильный, непокорный, агрессивный характер во время ловли, а также его долгожительство, т.к. ихтиологи отмечают, что их максимальной возраст может достигать 20–25 лет и рыбы весят около 7-8 кг при росте 75–80 см[2].

По внутренним законам башкирской фонетики в словах в инициальной позиции при произношении происходит выпадение согласных звуков, т.е. процесс аферезы: башау>һажау> ажау. См. др. примеры:

мыжыу >ыжыу «ворчать; капризничать»;

диал. һожоу/*һөжөү>ожоу* «подстрекать»;

В интервокальной позиции согласная фонема озвончалась и произошел переход ш **>** ***ж:*** башау> ажау.

Еще одна версия этимологизации на башкирской основе. Здесь необходимо обратить внимание на необычную форму глоточных зубов голавля, а в целом она имеется у всех карповых рыб. Функция глоточных зубов голавля заключается в размалывании раковины

[1] Башҡорт халыҡ ижады. Дүртенсе том. Эпос. Өфө, 1999.

[2] urochishe.ru›golavl (Дата обращения: 28.08.2018).

моллюсков и измельчении крупных кусков пищи[1]. В башкирском языке словом аҙау, в диалекте ажау теш обозначают коренных зубов. Однако данное предположение может носит и обратный характер.

В заключении отметим, что нами сделана попытка этимологизировать башкирский ихтионим ажау «голавль» как исконно башкирское слово, образованное путем метафоризации из-за своего анатомического строения, непокорного, агрессивного характера, возможно и долгожительства. Данная фонемно-слоговая форма слова образовалась в процессе аферезы и озвончения согласной в интервокальной позиции.

© Валиева М. Р., 2018.

[1] urochishe.ru›golavl/ (Дата обращения: 28.08.2018).

УДК 398.332.33

Гареева С.М.

НОВОГОДНИЕ ОБРЯДЫ И ПРАЗДНИКИ В БАШКОРТОСТАНЕ: ЭВОЛЮЦИЯ ТРАДИЦИЙ

S.M.Gareeva

NEW YEAR BOOKS AND HOLIDAYS IN BASHKORTOSTAN: THEEVOLUTIONOFTRADITIONS

Аннотация: В статье речь идёт о сохранении и переосмыслении традиций новогодних обрядов русского населения Башкортостана. Рассматриваются составные элементы обряда и их трансформация на протяжении XX столетия до наших дней.

Ключевые слова: обряд, Новый год, Дед Мороз, Снегурочка, ёлка, новогодние костюмы, обрядовая еда, обрядовые катания, хоровод, обрядовый фольклор, новогодние гадания, новогодние приметы, смс-поздравления.

Abstract: In article it is a question of preservation and reconsidera-tion of traditions of New Year's ceremonies of Russian population of Bashkortostan. Components of a ceremony and their transformation throughout XX century up to now are considered.

Keywords: a ceremony, New year, Father Frost, the Snow Maiden, a fir-tree, New Year's suits, ceremonial meal, ceremonial drivings, a round dance, ceremonial folklore, New Year's guessings, New Year's signs, a sms-congratulation.

Русский народный календарь в Башкортостане и России является результатом длительного исторического развития и взаимодействия архаической (дохристианской) и христианской календарных систем, переживших социально-политические катаклизмы общества, годы борьбы с религиозными и «антисоветскими» традициями. Многие обряды навсегда отошли в прошлое, другие сохранились фрагментарно. Произошло упрощение и схематизация календарных обрядов и праздников, включая новогодние.

Согласно В.Я. Пропп[1], слагаемыми любого обряда являются: обрядовая еда, ритуальный смех как средство поднятия производительных сил природы, обряды с растениями (подобиями) для использования их скрытой силы, обрядовые игрища и увеселения, обрядовый фольклор, вождения в хороводы, катание с горок, на катках и на повозках лошадей, активное гостевание. В содержание обрядов входит заклинание в целях предохранения от враждебной

[1] *Пропп В.Я.* Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования. М., 2004; Пропп В.Я. Проблемы комизма и смеха. М., 1976; Пропп В.Я. Фольклор и действительность: Избранные статьи. М., 1976.

«нечистой» силы (магия профилактическая) и в целях обеспечения человеку жизненных ценностей: плодородия, приплода скота, богатства, любви (магия продуцирующая)[1]. Рассмотрим эволюцию этих элементов в Башкортостане на примере новогодних обрядов и праздников русского населения.

В XX в. произошла трансформация обрядового действия, связанного с Морозом, от обычая его кормления ложкой киселя или кутьи со словами: «Мороз! Мороз! Приходи кисель есть. Мороз! Мороз! Не бей наш овес!» до превращения в волшебный атрибут праздника Дед Мороз с внучкой Снегурочкой – исполнителя желаний детворы. Впервые Дед Мороз и Снегурочка пришли вместе на праздник ёлки в 1937 г. в Московский Дом Союзов. Традиция их приглашать в дома в Башкортостане распространилась в 1970-е гг., и сразу стала доходным бизнесом для профессиональных и самодеятельных артистов. Сегодня без них не обходятся не только в детсаде и школе, но и приглашают на корпоративную вечеринку. Взрослым тоже хочется верить в мечту и участвовать в сказке хотя бы раз в году.

Новогоднее время, как раньше, так и сейчас, в сознании людей воспринимается как особенное. Люди становятся более эмоциональными, впечатлительными. Даже убежденные атеисты верят, что желание, загаданное под бой курантов, обязательно сбудется. В последние десятилетия в новогоднюю ночь многие стараются выполнить предписания символа наступающего года – соответствующим образом одеться и накрыть стол. Сувениры с изображением этих символов стали основными подарками для родственников, коллег и друзей.

Главным атрибутом Нового года в России и Башкортостане была и остается елка. По нашим исследованиям, на территории Башкортостана традиция ставить елки в домах, на площадях и украшать их появилась в конце XIX – начале XX вв., вначале в крупных городах, а затем сельских селениях. Информаторы затрудняются ответить на вопрос, почему ставится именно елка. Некоторые, ссылаясь на опубликованные источники, отвечают, что елка – древо жизни, лесная красавица (пусть даже искусственная) служит символом добра, красоты и процветания.

По материалам прессы, новый 1937 год в Стерлитамаке был отмечен первой ёлкой. Она была установлена в начальной школе № 12. Ёлку нарядили в одном из классов, дети водили хороводы,

[1] Кагаров Е.Г. К вопросу о классификации народных обрядов // Доклады Академии наук СССР. Серия В. М., 1928. № 11. С. 247–254.

танцевали в танец снежинок и пели «Песню о Родине» И.О. Дунаевского и В.И. Лебедева-Кумача «Широка страна моя родная, // Много в ней лесов, полей и рек» и т.д. В качестве подарков были кулёчки с конфетами, печеньем и пряниками. В 1938 г. ёлки проводили во всех школах г. Стерлитамака. В школе № 10 инсценировали встречу Нового года с Урожаем, подготовили специальные костюмы. Карнавал состоялся в школе № 3. В этот же год впервые прошли ёлки для детей колхозников в школах Золотоношки, Талалаевки, Боголюбовки, Пестровки, Услов и других деревень Стерлитамакского района. На организацию новогодних вечеров для детей горсовет и профсоюзные организации выделили более 10 тысяч рублей. «Дело это было для всех новое. Поэтому райкомом комсомола были выданы рекомендации по подготовке праздника»[1].

В местной прессе регулярно печатались предупреждающие статьи о мерах противопожарной безопасности при организации и проведении новогодних мероприятий. «В гор. Стерлитамаке, во время новогодней ёлки в 1938 году загорелся костюм из ваты на девочке, наряженной Снегурочкой. Девочка получила сильные ожоги, от которых скончалась. Аналогичный случай произошёл в Уфе»[2]. Основными требованиями того времени были: «устраивать ёлку на устойчивой подстановке, чтобы она не колебалась и не могла упасть. Не вешать на ёлку целлулоидные и другие легковоспламеняющиеся игрушки и украшения. Не допускать освещение ёлки свечами. Не допускать участия на ёлках детей и взрослых, одетых в костюмы из ваты, бумаги и других легко загорающихся материалов. Не допускать игр вокруг ёлки с зажжёнными свечами»[3].

По словам информаторов, ёлку в 1950-е – 1960-е гг. ставили на селе в школах, и только в 1970-х гг. они появилась в сельских домах. По полевым материалам, наряжали ее сначала фабричными бумажными прессованными или самодельными игрушками, сделанными из цветной бумаги (цепочки, фонарики, звёздочки, снежинки), конфетами, причём, чаще всего сами конфеты вынимались, а украшались только фантиками. Сейчас эта традиция сохранилась лишь в селах и деревнях, вытесняясь обычаем украшения покупными изделиями.

Еще недавно родители шили детям новогодние наряды, актуальные для своего времени. Информатор Л.Г. Ефимова в 50-е –

---

[1] Морозова Т. Снежинки, подарки и портрет вождя // Стерлитамакский рабочий. 2011. 1 янв.

[2] Никитин В. Соблюдайте противопожарные правила при организации ёлок // За пятилетку. 1940. 25 дек.

[3] Сведения те же.

60-е гг. вспоминает костюмы не только зайчиков, мишек, снежинок, но и «спутника», «ракеты», которые интересно мигали огоньками. В прессе за 1941 г. читаем: «Многие пришли ряжеными. Вот два кота с уморительными рожицами, а вот ястреб с длинным клювом и чёрными крыльями; комичным сочетанием цветов ярко выделяются клоуны; вызывая общий смех, ряженый поп удивительно тонко изображает подгулявшего служителя культа»[1]. В зависимости от наличия костюма цена билета на городской «Бал-маскарад», проходивший в Гортеатре варьировалась: «Цена билета в костюме – 3 рубля, без костюма – 5 рублей»[2], а также за лучшие костюмы учреждались ценные призы. В последние годы детские новогодние костюмы легко купить в магазине или взять на прокат.

Традиционная обрядовая еда раньше имела особое значение. В канун Нового года у русских, украинцев, белорусов Башкортостана проходил «щедрый вечер»: по народным обычаям, щедрая (обильная) трапеза способствовала хозяйственному благополучию в наступающем году Обязательным на столе были кушанья из мяса (свинина, говядина). Остатки костей отдавали скоту, надеясь, что магическое действие способствует плодородию[3].

Информатор Л.П. Касьянова (Стерлитамакский район, д. Рязановка) сообщила, что в 1950-е гг. ее мама пекла на Новый год пекла курник и «сдобнушки». По словам информатора Г.С. Тарасовой (уроженки г. Стерлитамак), на Новый год в 1960-е гг. готовили «красную икру»: пропускали через мясорубку морковь и селёдку, намазывали эту смесь на хлеб, получалась «красная икра». Информатор Л.Г. Ефимова (уроженка п. Заливное Стерлитамакского района), рассказала, что «в 1960-е гг. к новогоднему столу родители заготавливали пельмени мешками, курник делали, заливное, винегрет, пироги пекли и схватушки – песочное печенье с повидлом. Позже, в 1990-е гг., к столу стали готовить жареного гуся с яблоками». Из крепких напитков на селе в Новый год обычно пили медовуху или кислушку, реже – водку. В городах в 1960-е гг. пили вино «Портвейн 777» (по цене 2 р. 17 коп.), в народе её называли «бормотухой», и водку «Особая Московская» (по цене 2 руб. 87 коп.). Основным алкогольным напитком праздничного новогоднего стола с 70-х гг. XX в. считается шампанское.

Традиционными в новогодние дни с давних пор являются молодежные гуляния. Как пишет Ф.Г. Галиева, в русских селениях

---

[1] Жариков А. Новогодняя ёлка // За пятилетку. 1941. 5 янв.

[2] Афиша // За пятилетку. 1941. 8 янв.

[3] Бабенко В.Я. Украинцы Башкирской ССР: Поведение малой этнической группы в полиэтнической среде. Уфа, 1992.

Зауралья с компактным расселением православных русских и башкир молодежь на Новый год раньше «кутоморила». У односельчан в шутку крали лошадь, сани или санки, катались всю ночь с шутками, смехом, веселыми песнями и прибаутками[1]. Информатор Л.П. Касьянова рассказала, что «днём молодые девушки в бане клали на каменку чистый лист бумаги и карандаш, а в 12 часов надо было пойти посмотреть, что там написано. А парни спрячутся в баньке и «до смерти» пугают девок. Было и смешно и грешно»[2].

Девушки в эту ночь ворожили – кидали валенки: «В какую сторону упадет – там живет жених». Это гадание было самым популярным в разное время во многих районах Башкортостана. Об этом свидетельствуют разные источники. «В какую сторону укажет нос валенка – в такой стороне быть замужем»[3]. Со слов К.А. Дмитриевой, это гадание проделывали молодые девушки в селе Уваровка Гафурийского района[4]. На Новый год девушки гадали о будущей семейной жизни. «Ловили курицу. Если она сильно кудахчет, то свекровь будет ворчливой, если наоборот, то спокойной»[5]. «Ловили овцу. По цвету шерсти определяли, какой будет суженый: светлый, тёмный или рыжий»[6]. Атрибутом множества гаданий было зеркало и свеча, которую зажигали в тёмной комнате, при этом приговаривали: «Суженый, ряженый, покажись, появись»[7]. В зеркале молодые девушки ожидали появления образа будущего мужа.

До настоящего времени сохранились в активной форме многие виды гаданий. По поведению курицы / петуха и по предмету (вода, зерно, деньги), к которому подойдёт птица, судили о характере мужа. По внешнему виду отмеченного кола на заборе или полена (какой кол / полено) узнавали, какой будет и муж: кривой, стройный, богатый. По поверхности замёрзшей воды судили о будущей жизни: если поверхность ровная, то и жизнь в новом году будет спокойной, если неровная – будут перемены. Распространены обычаи «выстраивания» колодца из спичек или

---

[1] Галиева Ф.Г. Адаптация восточнославянского фольклора в творчестве народов Башкортостана. Уфа, 2010. С. 23.

[2] ПМА 2010 г. РБ, Стерлитамакский р-н, д. Рязановка, Л.П. Касьянова, 1942 г.р.

[3] Фольклорный архив Стерлитамак. гос. пед. академии им. З. Биишевой. Папка № 85. Тетрадь № 8. С. 2.

[4] ПМА 2010 г. РБ, Гафурийский р-н, с. Уваровка, К.А. Дмитриева, 1924 г.р.

[5] Фольклорный архив Стерлитамак. гос. пед. академии им. З. Биишевой. Папка № 85. Тетрадь № 8. С. 3.

[6] ПМА 2011 г.

[7] Сведения те же.

укладывания под подушку замка, чтобы во сне пришёл суженый[1].

Новогодние дни считались показательными для народных примет. Их было большое разнообразие. Приведем некоторые.

Если первый день в году весёлый, то и весь год будет такой[2].

Если на Новый год в дом первым придет мужчина, а не женщина, то это добрая примета[3].

Если выйдешь на перекрёсток и будет идти мужчина – будешь счастливой, если женщина – то будет много проблем[4].

Год будет удачным, если порог дома 1 января переступит мужчина.

Год будет удачным, если порог дома 1 января переступит символ нового года.

Если не отдашь долги, весь год будешь кому-то должен.

Как пройдет первый день в Новом году, так и весь год пройдет, поэтому нельзя в Новом году делать тяжелую и грязную работу, ругаться.

В новогодне-рождественский период в Башкортостане проводились действия, которые несли магическую функцию. Так, крестьяне Давлекановского района заставляли ребят лазить под стол и «цыкать» как цыплята, чтобы хорошо водились куры. По поверьям, первый блин в сочельник отдавали курам[5]. Подобные обряды совершались с целью благополучия, плодовитости домашнего скота и птицы.

Неотъемлемой частью Нового года был обрядовый фольклор. Русские, украинцы и белорусы в этот период пели колядки и щедровки, желая всем благополучия, здоровья и приплода скота. По воспоминаниям И.Е. Карпухина, в 40-е гг. XX в., он самолично участвовал в обряде обхода домов деревни ранним утром Нового года. В деревне Васильевка Альшеевского района Башкортостана обряд назывался «славить-засевать». Зёрна злаков находились в мешочке, который подвешивался на шею славильщика. Дети младшего возраста, войдя в дом, разбрасывали (рассевали) зёрна пшеницы, овса, проса и т.п. по полу, сопровождая эти действия выкрикиванием слов:

---

[1] ПМА 2010 г. РБ, Благоварский р-н, с. Благовар, И.П. Лынник, 1984 г.р.; Альшеевский р-н, с. Кайраклы, К.К. Емельянова, 1986 г.р.; Гафурийский р-н, д. Ахметка, И.А. Канаева, 1984 г.р.; Гафурийский р-н, с. Архангельское, И.С. Кузина, 1985 г.р.; Янаульский р-н, с. Орловка, М.В. Чернышенко, 1988 г.р.

[2] Галиева Ф. Г. Указ. соч. С. 43.

[3] ПМА 2010 г. РБ, Стерлитамакский р-н, д. Рязановка, Л.П. Касьянова, 1942 г.р.

[4] Сведения те же.

[5] Фольклорный архив Стерлитамак. гос. пед. академии им. З. Биишевой. Папка № 86. Тетрадь 18. С.3.

Сею, вею, посеваю,
С Новым годом поздравляю.
Сею рожь и пшеничку,
И горох, и чечевичку…
Здравствуйте, хозяин с хозяюшкой!
С Новым годом!
С Новым счастьем!
С Новым здоровьем!
Лезьте на полочку,
Доставайте рублёвочку!
Лезьте в сундучок,
Доставайте пятачок!

Разбрасывание зёрен имитировало реальные действия крестьян, засевавших поля. Хозяева дома встречали славильщиков в праздничной одежде, стоя. Первого славильщика ожидало самое щедрое, по понятиям тех лет, вознаграждение[1].

В своей работе мы придерживаемся классификации жанров обрядового фольклора Ю.Г. Круглова[2] на ритуальные, заклинательные, величальные, корильные, игровые и лирические песни. В новогодний период в русских селениях Башкортостана бытовали все из указанных жанров. Колядки и щедровки относятся к ритуальным песням: они органично вплетаются в обряд (календарный, свадебный), в хоровод или игру, предваряя совершение действий, формируя их. Ритуальные песни представляют циклы песен, при помощи которых ритуал формируется от начала до конца.

Ф.Г. Галиева показала общность функций поэзии ритуальных песен русских, украинцев, белорусов и других народов. Они характеризуются основными мотивами: это констатация факта праздника, заклинание-благопожелание, заклинание в виде описания желаемого, осознание обязательного пения как выражения праздника. Ритуальные песни характеризуются общими формулами (благопожеланиями), мотивами (упоминание обрядовой пиши), формой изложения (обращения-монологи и диалоги), художественными средствами (краткость изложения, автологический стиль, повествование от первого лица множественного числа). Поясним, что вслед за Г. И. Мальцевым[3], термин «формула» мы трактуем в узком

[1] Карпухин И.Е. Русское устное народное творчество: Учебно-методическое пособие. М.., 2005. С. 142.; ПМА 2010 г.

[2] Круглов Ю.Г. Русский обрядовый фольклор. М., 2000.

[3] Мальцев Г.И. Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики: Исследования по эстетике устно-поэтического канона. Л., 1989. С. 16–33.

и широком смысле. В узком смысле – это определенный морфологический тип (от одного слова до стереотипной ситуации, выраженной группой стихов). В широком – «категория, обобщающая разнородные и многообразные типы констант фольклорной традиции». Под термином «мотив» классик этнографии и фольклористики Б.Н. Путилов понимал 1) схему, формулу, единицу сюжета в виде элементарного обобщения; 2) саму эту единицу в виде конкретного текстового воплощения. Сюжет – конкретное содержание произведения во всем разнообразии релевантных подробностей, мотивов, характеристик и структурных сложностей[1].

Указанные особенности характерны для новогодних песен и религиозных гимнов, которые распевала молодежь в немецких селениях Башкортостана при обходе домов, прославляя приход Нового года[2]. В процессе подворного обхода новогодние песни-заклинания и поздравления пела чувашская молодежь республики под сопровождение волынки[3].

В русских сёлах Башкортостана при обходах дворов в Новый год хозяевам исполнялись величальные песни, в которых использовались наиболее яркие и красочные художественные средства, разнообразные эпитеты. Самый бедный крестьянин, становился «князем», «красным солнышком», дом его превращался в «терем», «дворец», так же идеализировалась и его семья[4]. Во второй части величальных песен звучало пожелание хозяевам, призывали в дом богатый урожай, семейное счастье, здоровье и благополучие. Примером является таусень:

У Михайлы-то кудри русы по плечам лежат,
Таусень, таусень!
По плечам лежат, словно жар горят,
Таусень, таусень!
Словно жар горят, рассыпаются,
Тусень, таусень![5]

Обычай колядования русских переселенцев с исполнением таусени (усени) зафиксировала в Башкортостане Э.В. Померанцева.

---

[1] Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура: Inmemorial. СПб., 2003. С. 184, 196.

[2] Филатова И., Сухова-Айснер И. Немцы // Народы Башкортостана: историко-этнографические очерки. Уфа. С. 470.

[3] Петров И.Г. Чуваши Башкортостана: популярный очерк этнической истории и традиционной культуры. Уфа, 1994.

[4] Обрядовая поэзия / сост. В.И. Жекулина, А.Н.Розов. М., 1989. С. 18.

[5] Русское народное творчество в Башкирии / под общей ред. Э.В. Померанцевой; сост. С.И. Минц, Н.С. Полищук, Э.В. Померанцева. Уфа, 1957. С. 140.

Она указала его широкое распространение в 1920-х гг. в с. Старая Михайловка Салаватского района. Собиралась группа девушек и направлялась к дому, где есть молодые. Они подходили к окошку и спрашивали:

Тетка молода,
Посконна борода,
Не спеть ли таусень?

Хозяйка отвечала: «Пойте». В это время молодуха пекла шаньги, ватрушки, жарила свиные ножки. Девушки пели величальную песню. После исполнения таусеня хозяйка выносила угощение, а девушки кричали:

Свиные ножки
Глядят в окошко![1]

«Свиные ножки» (окорока) – обрядовая еда; чаще была их подмена в виде фигурного печенья, изображающего домашних животных, в Башкортостане их называли козульками[2].

По исследованиям Ф.Г. Галиевой, колядование было характерно для русских, украинских и белорусских переселенцев с пением схожих колядок:

Щедрівочку щедрувала,
Да віконця припадала.
Чи ти, тьотю, наварила,
Чи ти, тьотю, непекла?
Винось мені до вікна[3].

Таусень мог завершиться мотивом сватовства, который выполнял функцию заклинания активности плодоносных сил: жених так хорош!

У Кроткого двора
Две свечки горят,
Два фонарика висят,
Про Колю говорят[4].

Овсень и таусень (тавусень) русских Башкортостана с припевом «Таусень, таусень!» представляли собой новогодние величальные

---

[1] Там же. С. 298.

[2] Щербакова Н.В. Современное состояние зимних календарных обрядов и сопровождающего их фольклора (по материалам Кугарчинского р-на РБ): Дипломная работа. Стерлитамак, 2008. С. 17.

[3] *Песенный* фольклор украинских переселенцев в Башкирии / вступ. ст., сост., примеч. В.Я. Бабенко и Ф.Г. Ахатовой. Київ: Уфа, 1995. С. 25.

[4] Русский фольклор Башкирии // Научный архив УНЦ РАН. Ф.3 Оп.12. Д. 329. Л. 2.

песни. Хозяевам желали богатства и требовали за это награды. Традиционного требования жертвенных даров с праздничного стола в них не содержится[1].

К настоящему времени традиция обхода домов на Новый год отчасти сохранилась, например, в русских селениях Дуванского и Кугарчинского районов[2], хотя и в фольклоризированном варианте. Традиция восстанавливается в городах республики. Многие песни-заклинания, поздравления, благопожелания забыты. На вопрос о новогодних песнях информаторы называют «В лесу родилась елочка», «Маленькой елочке холодно зимой», считая их не авторскими, а народными. Указанные песни поются детьми на хороводах вокруг елки, не зная о том, что традиция хороводов также давняя и выполняет функцию оберега (круг) и идею плодородия[3].

Важным традиционным элементом новогодне-рождественских обрядов является катание с горок. Старожилы в русских селениях республики рассказывают о том, что для этого использовали особенности местности (горы, холмы). Катались на корытах, досках, лыках, полозьях от саней[4], на замороженных в тазу с водой с добавлением соломы «ледянках»[5], на замороженных коровьих лепёшках[6] и «на чем придется»[7], молодые девушки, парни и дети. Сейчас в городах, селах и в некоторых деревнях сооружаются горки, с которых катаются на пластмассовых фабричных «ледянках».Строятся снежно-ледяные сказочные городки с ледовыми фигурами – символами наступающего года и персонажами детских сказок, качели и карусели. В обустройство таких городков в последние годы зима внесла свои коррективы, так как снега было мало, поэтому взамен ледяных горок в городах Башкортостана появились горки лубяные (деревянные). «Пусть смотрятся они скромнее, зато безопаснее. Да и радости малышне доставляют никак не меньше!»[8]. В городских парках культуры и селах на праздник сохранилась традиция катания на лошадях. В деревнях катаются с песнями под гармошку вокруг деревни, в городах – по определенному маршруту

---

[1] Галиева Ф.Г. Указ. соч.

[2] Щербакова Н.В. Указ. соч. С.16.

[3] *Султангареева Р.* А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа, 1998; *Нуриева И.М.* Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов: Проблемы культурного контекста и традиционного мышления. Ижевск, 1999. С.105–106.

[4] ПМА 2010 г., Л. П. Касьянова, 1942 г.р.

[5] ПМА 2010 г., Л. Г.Ефимова, 1946 г.р.

[6] ПМА 2010 г., А. Д. Гагарина, 1925 г.р.

[7] Сведения те же.

[8] Ариткулова Г. Были ледяные, стали «лубяные» // Истоки. 2009. 23 дек.

на лошадях и пони под громкие звуки музыкальной техники.

В преддверии Нового года заливают катки, не только в городах, но и деревнях с компактным расселением русских, башкир и других народов. Для некоторых русских деревень это давняя традиция, когда вместо фабричных коньков к ногам крепили их аналоги, которые в народе называли «снегурками»[1]. Бабушки рассказывали: «На валенки снегурки завязывали, на палочку шнурки накрутим, сбоку закрепим и идём кататься на каток»[2].

Традиция лепить снеговиков и снежных баб на Руси известна с языческих времён и дошла до наших дней. Сегодня это общественно организованный праздник. В 2011 г. администрация г. Стерлитамак объявила конкурс «Новогодний Стерлитамак», в котором могли принять участие как владельцы частных домов, так и жители многоквартирных. Участники акции должны были представить на суд жюри украшенные снеговиками и другими снежными скульптурами, горками свой дом. Традиция лепить снежные бабы, строить новогодние городки, снежные крепости, кататься с горок была воссоздана в современных условиях городского пространства и пришлась по душе жителям нескольких многоэтажек. Победителями стали жители дома № 15 по улице Артёма во главе с Валентиной Кожевниковой и семья Тажиевых, проживающих в частном доме, которые получили в награду весёлое новогоднее настроение и денежные призы в размере 60 и 25 тыс. руб.[3].

В праздник Нового года традиционно принято дарить подарки близким, родственникам и детям. Для этого приобретают новогодние сувениры, безделушки, фрукты, сладости, игрушки. В XX в. были популярными поздравительные открытки. В последние годы их заменяют открытки, передаваемые по электронной почте и смс-поздравления по телефону, которые содержат выразительный современный фольклор, например:

Мягкой поступью кошачьей к нам приходит Новый год.
Счастья, радости, удачи, сытой жизни без хлопот!
Чтобы денежка в кармане и в делах сплошной ажур,
Хвост в тепле, усы в сметане, а на сердце мур-мур-мур!

---

[1] ПМА 2010 г., Г.С. Тарасова, 1939 г.р.

[2] Сведения те же.

[3] Калюжная Е. Горожане получили 85 тысяч рублей за красоту своих домов // Стерлитамакский рабочий. 2011. 20 янв.

Новый год в Республике Башкортостан и России сегодня отмечается как общенародный праздник. В его преддверии развешивают баннеры, растяжки, флажки. На улицах городов, сел и деревень устраивают иллюминацию со светодиодными лампами. Живые новогодние ёлки украшают центральные площадки поселений. В городах республики, например, в Стерлитамаке, настроение горожанам поднимают водители и кондукторы местных троллейбусов, которые в течение праздничной недели преображаются в Дедов Морозов и Снегурочек. Длительные выходные дни у взрослых и каникулы и детей в новогодне-рождественский период используется для выполнения накопившихся работ по дому и хождения по гостям с обильными трапезами.

Таким образом, к настоящему времени многие элементы традиционного новогоднего обряда эволюционировали, сохранились в переосмысленном варианте. Исчезла магическая, усилилась развлекательная функция. Появились новые традиции (пускание петард и многоцветных фейерверков, просмотр кинофильма «Ирония судьбы, или с лёгким паром!» по ТВ), приметы и атрибуты (символ приходящего нового года). Новогодний обряд стал общенациональным, этнически нивелированным государственным праздником, способствующим единению народа и гармонизации межэтнических отношений. Процесс изменения традиций будет продолжаться и впредь, поскольку мы живем в урбанизированном обществе, пользуемся календарем, где переплелись традиции земледельческого календаря, советская и постсоветская обрядность.

© Гареева С.М., 2018.

УДК 39:008

Данилко Е.С.

«ПОХОРОНИТЬ ПО-СТАРООБРЯДЧЕСКИ» (ПОХОРОННАЯ ОБРЯДНОСТЬ СТАРООБРЯДЦЕВ УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ)[1]

E.S. Danilko

FUNERAL CEREMONIES OF OLD BELIEVERS IN THE VOLGA-URAL REGION (ON MATERIALS OF FIELD)

Аннотация: В сообщении, основанном на материалах полевых исследований среди старообрядцев, рассматриваются особенности их похоронно-поминального комплекса, тесно связанного с вероучением и групповой идентичностью. Полевые исследования проводились на территории Урало-Поволжья.

Ключевые слова: старообрядчество, Урало-Поволжье, семейная обрядность, похоронно-поминальный комплекс, групповая идентичность.

Abstract: In the message based on materials of field researches on Old Believers features of their funeral and funeral complex which is closely connected with dogma and group identity are considered. Field researches were carried out in the territory of the Volga-Ural region.

Key words: old belief, Volga-Ural region, family customs, funeral and funeral complex, group identity.

Сообщение подготовлено по материалам многолетних полевых исследований в различных старообрядческих группах Урало-Поволжья. Здесь будет обращено внимание не столько на описание этнографических фактов, сколько на их существование в дискурсе, возникающем при обсуждении со старообрядцами темы о конфессиональной принадлежности и групповых различиях, значимости этих различий и способах их поддержания.

Как показывают полевые исследования в селах, где старообрядческая традиция уже сильно размыта, похоронный обряд, тесно связанный с вероучением, нередко является практически единственным способом его выражения, а также определения старообрядцами своей конфессиональной принадлежности. Именно размышления о посмертной судьбе души и тела могут определять важные жизненные выборы пожилых людей: уехать в город к детям, или остаться в деревне (*«Здесь по-нашему похоронят, правильно,*

[1] Работа выполнена в рамках проекта РНФ № 18-18-00082 «Умершие в мире живых: кросс-культурное исследование коммуникативных аспектов танатологических практик и верований».

а там ведь не знает никто, как надо»), крестить детей по-своему или позволить креститься в официальной церкви (*«Наших-то уж не осталось, а там уж хоть похоронят, нельзя же без молитвы душе отходить»*) и т.д.

Похоронно-поминальный комплекс старообрядцев, в силу направленности их культуры на сохранение традиции, содержит множество архаических черт. Все элементы обряда, очередность их выполнения строго регламентировались уставами согласий, что также способствовало их закреплению. Соответственно в похоронно-поминальном комплексе на основе полевых материалов и сравнительного анализа с имеющимися публикациями возможно выявление пусть весьма ограниченного числа специфически старообрядческих элементов, которые будут анализироваться в сообщении (смертная одежда и саван, внешнее оформление могилы и форма креста, поминальный стол и др.).

Полевые исследования проводились в различных субконфессиональных группах (согласиях) поповского и беспоповского направления, принадлежность к которым также во многом определяет как содержание похоронно-поминальных практик старообрядцев, так и их идеологическое обоснование и интерпретацию. Кроме того, влияние на обрядовый комплекс оказывает и этническая принадлежность информантов (русские, мордва, коми-пермяки и чуваши).

Имеющиеся материалы позволяют прийти к выводу, что современный старообрядческий похоронно-поминальный комплекс представляет собой сложное многослойное явление. Разнообразие его обрядовых форм и локальных вариантов обусловлено, во-первых, субконфессиональной спецификой; во-вторых, взаимодействием старообрядцев с окружающим населением. Как наиболее консервативная часть духовной культуры он сохранил в себе ее древнейшие архаические пласты. Вместе с тем, особенности старообрядческого вероучения способствовали вытеснению многих дохристианских элементов, вели к упрощению ритуального сценария. Все составляющие похоронно-поминального комплекса старообрядцев, очередность их выполнения строго регламентировались уставами согласий, что способствовало их закреплению. При описании информантами похоронного обряда подчеркиваются то отличия, то сходства с соседями, связанные с «разностью вер», «мирские» обряды интерпретируются как «языческие».

© Данилко Е.С., 2018.

УДК 39(=511.152): 947(470.43)

Демидов А.Н.

РУССКО-МОРДОВСКОЕ МЕЖЭТНИЧЕСКОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ В САМАРСКОМ ЗАВОЛЖЬЕ НА ПРИМЕРЕ СЕЛА КАМЕНКА САМАРСКОГО УЕЗДА: ИСТОРИКО-КРАЕВЕДЧЕСКИЙ АСПЕКТ[1]

Demidov A.N.

RUSSIAN-MORDOVIAN INTERETHNIC INTERACTION IN THE SAMARA ZAVOLZHYE ON THE EXAMPLE OF KAMENKA VILLAGE OF THE SAMARA DISTRICT: THE HISTORICAL AND SOURCE CRITICISM ASPECT

Аннотация: Статья посвящена вопросам межэтнического взаимодействия русских и мордвы в Самарском Заволжье на примере мордовско-русского поселения Каменка (Большая Каменка). В ней подробно рассматриваются исторические факторы и модели взаимодействия, которые могли оказать влияния на последующие процессы обрусения мордвы.

Ключевые слова: ревизии, ясачные крестьяне, мордовские мурзы, ясачная мордва

Abstract: The article is devoted to the issues of interethnic interaction between Russians and Mordvins in the Samara Zavolzhye on the example of Kamenka (Bolshoy Kamenka) village It deals in detail with historical factors and interaction patterns that could influence on the subsequent processes of the Russification of the Mordovins.

Keywords: the Revision lists, yasak-paying peasants, mordovian mourza, yasak-paying Mordovians.

Село Каменка в XIX веке одно из самых крупных сел второго стана Самарского уезда, состоявшее преимущественно из мордвы и русских, в настоящее время почти полностью обрусевшее, его жители, даже мордовского происхождения, считают себя русскими. Обрусение мордвы произошло несмотря на то, что еще до Второй Мировой войны обучение в начальной школе велось на эрзянском языке; язык оставался разговорным в среде старшего поколения до 90-х годов, а отдельные слова и выражения бытуют до сих пор.

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Самарской области в рамках научного проекта № 18-49-630002 «Этнические группы в межкультурном пограничье в Самарском Заволжье: исторический опыт взаимодействия и современные процессы».

Важнейшим источником по истории сельского населения являются «народные переписи» или материалы ревизий. Наиболее ценные для установления межэтнического взаимодействия III, IV, V ревизии, в них указана социальная, этническая принадлежность, происхождение, места выхода населения, брачные круги и т.д. Материалы III народной ревизии по большинству поселений северной части Самарского уезда, входившим на момент переписи в Ставропольский уезд, отсутствуют; возможно, это связано с тем, что возникли данные поселения после ее проведения. Однако какая-то перепись проводилась, на ее материалы ссылается П.И. Рычков в своем «Лексиконе»; но ее нет среди большинства материалов, отложившихся в фонде 350 РГАДА. К сожалению, ревизские сказки IV, V, VI, VII народных ревизий Самарского уезда не сохранились, вероятно, уничтоженные пожаром в Симбирском архиве. В сохранившихся материалах VIII, IX, X ревизий указана только социальная принадлежность, без этнической, и отсутствуют указания места выхода жен и выдачи замуж дочерей.

В сложившихся обстоятельствах возрастает значение других источников для выяснения этнического, социального и территориального происхождения каменского населения. Сохранился значительный массив метрик XVIII и первой трети XIX веков в архивах Самары и Тольятти. В них часто указаны этническая, социальная и территориальная принадлежность населения, а анализ записей о рождении и бракосочетании позволяет выявить социальное, внутриэтническое и межэтническое взаимодействие населения.

Следующая группа источников, нами привлекаемых, – спорные дела Межевого архива РГАДА. В них часто указаны места выхода населения, время оснований поселений, приложены правоустанавливающие документы XVII–XVIII веков.

Еще один заслуживающий внимания вид источников – списки призывников конца XIX – начала XX вв. из ЦГАСО, в них указаны молодые люди призывного возраста, их этническая принадлежность, родной язык, члены семьи, уровень грамотности.

Временем основания Каменки можно считать дату 11 сентября 1768 г., когда Пензенская провинциальная канцелярия разрешила переселение выходцам из 13 поселений Пензенского и Симбирского уездов[1]. Реальное переселение могло происходить и раньше: в письме каменского однодворца Никиты Ивановича Романова упомянуто решение «отделиться» в 1763 г.[2]. О завладении землями

[1] Российский государственный архив древних актов (далее – РГАДА). Ф. 1336. Оп. 2. Д. 3833. Л. 34.
[2] Там же Л. 4.

каменскими первопоселенцами – сведения самые разнообразные и противоречивые. В описании карты Самарской линии 1771 г. сказано: «Владение земли третьей роты калмыков на которой поселение имеют из крестьян и мордвы перешедшие из разных мест по допущению оных калмыков называя тою землю своею»[1]. Братья Ермолай и Григорий Михайловичи Скрябины дворяне из каменских однодворцев пишут, что поселены были «по указу бывшей Ставропольской канцелярии»[2].

Состав поселенцев у П.И. Рычкова в «Лексиконе» 1776 г.: «новокрещенская деревня Каменка по переписи мужеска пола однодворцев, пахотных солдат 307 и из мордвы новокрещен да однодворческих крестьян 18, итого 325 душ»[3].

Однодворцы Каменки были переселены из сел Засурского стана Пензенского уезда: Архангельское Качим – старшина Ермолай Михайлович Скрябин, Дмитриевское, Кеньша – Семен Сильвестрович Ивашев, Архангельское, Кеньша – Филипп Никитич Скрыпин, Качим – Федор Анисимов, Сергей Константинович Рузанов, Ручим – Кондратий Иванович Кирмалов[4]. Позднее к ним присоединились Романовы из Русского Сыромяса. Все однодворцы перечисленных поселений проживали в соседстве, имели общее происхождение, а, возможно, и состояли в родстве. Большинство однодворцев имели крепостных: Скрябины, Ивашевы, Романовы, Рузановы, Скрыпины[5]. Скрябины и Ивашевы выделялись из однодворцев количеством крепостных душ и мало чем отличались от мелкого дворянства, и те и другие по «малолетству» оказались в подушном окладе и сохраняли прочные связи с дворянской средой[6]. Скрябины поступили на службу и, уже проживая в Каменке, добились возвращения утраченного дворянства. Семен Сильвестрович Ивашев добивался дворянства[7], но не удачно, интересно, что его брат Степан Сильвестрович Ивашев сохранил дворянское состояние, как и брат Кондратия Ивановича Трофим Иванович Кирмалов, в роду Рузановых жены взяты из дворянских семей.

Таким образом, однодворческое состояние мало чем отличалось от состояния мелкого дворянства и могло еще являться предметом гордости своих носителей.

---

[1] Государственный архив Оренбургской области. Ф. 124. Оп. 6. Д. 2.
[2] РГАДА. Ф. 1336. Оп. 2. Д. 3833. Л. 22.
[3] Рычков П.И. Лексикон.1776 г. Рукопись.
[4] РГАДА. Ф. 1336. Оп. 2. Д. 3833. Л. 34.
[5] РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Д. 2559. Л. 462–467.
[6] РГАДА. Ф. 286. Оп. 1. Д. 369. Л. 103.
[7] Центральный государственный архив Самарской области (далее ЦГАСО). Ф. 430. Оп. 1. Д. 6. РГАДА. Ф. 1336. Оп. 2. Д. 428. Л. 564–566.

Два однодворческих рода Рузановы и Кирмаловы имели мордовское происхождение, что наряду с татарским происхождением было рядовым фактом для Пензенского и Верхнеломовского уездов. Кирмаловы носили княжеский титул и наряду с Рузановыми, князьями Еделевыми, князьями Тяпиными были испомещены в Качиме, где уже к тому времени проживала ясашная мордва. Скрябины и другие русские служилые люди фигурируют как припущенники на их землях[1]. Князья Кирмаловы и мурзы Рузановы происходили из кадомских служилых иноземцев, приняли крещение после указов царя Феодора Алексеевича и именно поэтому наряду с новокрещенами из татарских князей Аганиных Ергамышевых и других и мордовских князей Еделевых, Тяпиных, Сабановых оказались к моменту проведения I народной ревизии в состоянии однодворцев, хотя они еще названы там новокрещенами из мордвы и татар[2]. По сути, имея мордовское этническое происхождение, они оказались связаны с русской частью каменской общины. Следовательно, к моменту переселения в Каменку засурские однодворцы сформировались в полиэтничной русско-татаро-мордовской среде. Часть однодворцев вышла из Симбирского уезда села Рождественское, Китовка – старшина в Каменке Василий Алашеев, фамилия известная в самарском и симбирском дворянстве, возможно, татарского кадомского происхождения. В Китовке также проживали к моменту III ревизии однодворцы из кн. Еделевых из Качима, то есть выбор мест исхода был далеко не случайным, китовские однодворцы были связаны узами свойства и родства с качимовскими[3]. Судя по прошениям о восстановлении дворянства князей и мурз Кирмаловых, однодворцы из мордвы были прекрасно осведомлены о своем происхождении и в начале XIX в. Однако опираясь на метрики можно сказать, что они практически не роднились, не вступали в брак с новокрещенами из мордвы, предпочитая ясашным из мордвы ясашных из русских и даже крепостных, то же можно сказать и о свойстве, восприемниками детей и на свадьбах у них присутствуют представители однодворцев, пахотных солдат, ясашных русских и крайне редко новокрещены из мордвы[4].

Разделение общин в Каменке на русскую и мордовскую давнее и, возможно, изначальное, оно закреплено в топонимах: «русский конец» и «мордовский конец». Мы не можем объективно оценить

---

[1] Государственный архив Пензенской области (далее ГАПО). Ф. 196. Оп. 2. Д. 1148. Л. 8–10.

[2] РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Д. 2538. Л. 659об.

[3] РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Д. 2559. Л. 461.

[4] ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 28. Дела 14–17, 24–27.

роль однодворцев в этой структуре, так как они покинули Каменку в 40-е гг. XIX в. Но сложившаяся структура поселения к началу XX в. показывает, что мордва были старожильческим населением: «мордовский конец» располагался в более удобной части села, под горой, с севера примыкал лес, все родники села располагались здесь же, к нему примыкали более удобные угодья, лучшие земли. Русский конец располагался на открытом месте, каменистых почвах. Все это позволяет нам сделать вывод о приоритетной роли мордвы в колонизации и сельскохозяйственном освоении каменских земель.

Однодворческие крестьяне – редкая в Поволжье категория крепостных крестьян, принадлежащих однодворцам, как правило перешедших к ним по наследству от служилых предков XVII – начала XVIII вв.; еще одним способом приобретения крепостных или дворовых было приданное за женами однодворцев, которые часто происходили из мелкопоместных дворян. Значительная часть однодворческих крестьян Каменки принадлежала роду Скрябиных и после возвращения дворянства они стали помещичьими крестьянами и были переселены в деревню Васильевку, Скрябино отмежеванную от каменских земель Скрябиными[1]. В 1794 г. было запрещено однодворцам отпускать на волю своих крестьян, но видимо неофициально однодворцы отпускали их, так как некоторые представители крепостных Ивашевых с конца XVIII в. фигурируют под именем «русских ясашных крестьян». В метрике 18 встречаем «однодворческого отпущенника» Ефрема Степанова, что подтверждает нашу версию о переходе части однодворческих крестьян в «русские ясашные»[2]. К IX ревизии (1834 г.) в Каменке насчитывалось всего 2 мужских души однодворческих крестьян, впоследствии к X ревизии они перешли в состояние удельных крестьян и пополнили ряды русской общины Каменки[3].

Следующая группа в русской общине села – пахотные солдаты – категория характерная в большей степени для Поволжья; особенно много пахотных проживало в Симбирском уезде. Потомки солдат допетровской эпохи, в том числе выборных полков, они проживали с последней четверти XVII в. обособленными слободами. Происхождение пахотных солдат села Каменки не вполне ясно, но можно сказать, что их подселили к уже проживающим однодворцам и новокрещенам из мордвы, приказ от 15 июля 1773 г. повелевает

[1] ЦГАСО. Ф. 150. Оп. 1. Д. 128. Л. 389.
[2] ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 28. Д. 27. Л. 426.
[3] ЦГАСО. Ф. 150. Оп. 1. Д. 47. Л. 412.

«во исполнение Указа Е.И. В ехать и искать порожжие земли в деревню Каменка для поселения отставных, фурьеру Ставропольской канцелярии Сергею Малковскому[1]. Приказ был им выполнен и составлен рапорт и первая схема деревни Каменки, из которой ясно, что заселение Каменки как мы и предполагали происходило из «мордовского конца»[2]. Пахотные могли происходить из Русской Темрязани; в документе указано, что в Каменку переселились из Темрязани со старшиной – Михайло Трофимовым, но не уточняется из Русской или Мордовской, или из обеих. Пахотные Каменки, в отличии от однодворцев, активно роднились с представителями мордвы, возможно, в силу неустановленного нами мордовского происхождения, а, возможно, ввиду более простого происхождения и отсутствия символических барьеров как у однодворцев.

В IX ревизии 1834 г. пахотные солдаты записаны вместе с однодворцами в категории «однодворцы», но различия с однодворцами по-прежнему сохранялись, что находит отражение в метриках и последующем размежевании. В 40-е гг. XIX в. однодворцы и пахотные решили разделиться с ясашными из мордвы и русских, однодворцы основали поселение Михайловка, Теребиловка или Малая Каменка, пахотные были выселены в Изюмовку или Новую Каменку, так произошло закрепление символического социального неравенства, в Каменке или с этого времени Большой Каменке остались потомки ясашных из русских и мордвы[3]. Однодворцы и пахотные остались государственными крестьянами и держались этого состояния несмотря на его невыгодное материальное положение, а жители Большой Каменки были переведены в Министерство уделов.

Мордовские переселенцы состояли из двух групп: потомков служилой мордвы, мордовских мурз из Козловки Засурского стана Пензенского уезда – старшина – мурза Григорий Нестеров, родоначальник Вершининых, и из Симбирского уезда Никольского, Томылово – мурза Иван Кононов, а также ясачной мордвы из Засурского стана Пензенского уезда: Щукино – Захар Нестеров, Нижний Шкудим – Михайло Савельев, Нижнего Шкудима (Нового Нижнего Шкудима) – Макар Федоров, родоначальник Юркиных, Сыресево, Собакино – Степан Исаев[4].

Новокрещены из мордовских мурз были приобщены к ценностям русской культуры гораздо раньше и большом объеме в сравнении

[1] Государственный архив Ульяновской области (далее ГАУО). Ф. 732. Оп. 3. Д. 816.
[2] ГАУО. Ф. 732. Оп. 4. Д. 64б. Л. 5.
[3] ЦГАСО. Ф. 150. Оп. 1. Д. 90. Л. 105.
[4] РГАДА. Ф. 1336. Оп. 2. Д. 3833. Л. 34.

со своими ясачными соплеменниками. Например, каменские мурзы выходцы из Козловки очень отличались от засурских мурз, они первыми приняли христианство, во II ревизии все они показаны новокрещенами, в других мурзинских поселениях доля новокрещенов едва ли доходила до 20%. Можно сказать, эта группа мало чем отличалась от однодворцев мордовского происхождения мурз Рузановых и князей Кирмаловых, но поскольку крещение они приняли позднее I переписи то попали в категорию «новокрещены», а не однодворцы. Среди козловских мурз встречается цвет мордовской аристократии: князья Ичаловы-Жуковы из Ичалок Алатырского уезда, потомки владельцев Козевельского беляка, князья Меметевы из верхнеломовских и кадомских служилых иноземцев, и менее известные фамилии князья Армужевы и мурзы Екамасовы[1]. В брачном кругу козловских мурз по III ревизии 30% браков с представительницами дворянских и однодворческих фамилий, в том числе и из Китовки Симбирского уезда, остальные с мурзами Засурского стана, и только 1/7 браков с ясашными поселениями – это самый высокий уровень сословной эндогамии среди засурских мордовских мурз. Не удивительно, что уже во второй половине XIX в. Козловка считалась русским поселением.

Мурзы из Томылово происходят из еделевских служилых мурз Арзамасского уезда, находящихся на службе у Великого Государя с конца XVI в., многие представители рода князей Еделевых приняли христианство еще в XVII в.

Выходцы их Шкудима, Щукино и Сыресево были потомками старейших жителей Засурского стана ясашного происхождения, но часть шкудимовцев были переведены по их просьбе из служилых в ясашные. Все они были связаны общностью землепользования и поселились на этих землях раньше мурз, возможно самовольно, так как качимовские дворяне и мурзы конфликтовали с ними по поводу землепользования, конфликты носили агрессивный характер и напоминали боевые действия в ходе столкновений погибли люди, и часть мурз Качима, чтобы избежать наказания хлопотали о принятии крещения[2]. В дальнейшем Качимы Русский и Мордовский и Шкудимы были связаны общим землепользованием, что нашло отражение в Генеральном межевании. Вероятно, что мурзы и ясашная мордва перенесли в Каменку не только опыт сотрудничества, но и память о противостоянии; возможно, в этом кроится причина

[1] РГАДА. Ф. 1326. Оп. 2. Д. 462. Л. 186; РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Д. 2546. Л. 803; Д. 2561. Л. 761.

[2] РГАДА. Ф. 1326. Оп. 2. Д. 462. Л. 64об.

практически отсутствия родственных связей однодворцев и ясачных из мордвы.

Итак, следует отметить, что каменские переселенцы из служилой и ясачной мордвы обладали традициями совместной службы, сельскохозяйственной деятельности и религиозной практики с русским населением.

Русские ясашные крестьяне и экономические крестьяне не указаны в заметке П.И. Рычкова по причине малочисленности или того, что они поселились позднее. В Каменке к ним относились однодворческие отпущенники, кроме них перешли несколько семей, связанных родством из Коржевки, Никольского Засурского стана Пензенского уезда. Коржевка была мордовско-русским селом с начала XVIII в., ко времени Ландратской переписи (1717 г.) мордва-мокша припустили на свои земли русских, многие из которых были беглыми, в том числе церковных крестьян погоста Девичьи горы, чьи потомки затем переселись в Каменку и стали родоначальниками Анисимовых, Назаровых, Леуниных[1]. Другим источником стала семья бывших церковнослужителей, положенных в подушный оклад из мордовского села Рождественское, Сыресево Засурского стана, родоначальников Ионовых и Савостьяновых[2]. Экономические крестьяне были очень малочисленны и происходили из крестьян Ярославского Толгского монастыря Качима и проживали рядом с мордвой Качима[3]. Итак, все три группы ясашных крестьян и экономические крестьяне к моменту переселения имели опыт совместного проживания и взаимодействия с мордвой.

Переселение происходило в несколько этапов; сохранившиеся материалы IV ревизии Засурского стана Пензенского уезда свидетельствуют, что переселение продолжалось и из Качима, Шкудимов, Озерков, Нового Сыресево, Самодуровки и других поселений.

Таким образом, анализ формирования русской и мордовской общин и русско-мордовского взаимодействия выявил сложившуюся модель совместного проживания, военной службы, землепользования, духовно-религиозной практики мордвы и русских к моменту переселения на новые земли Самарского уезда, а также проникающую русифицирующую аккультурацию в мордовской среде, несмотря на лидирующую роль мордвы в сравнении с русскими в хозяйственном освоении края.

© Демидов А.Н., 2018.

[1] РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Д. 2561. Л. 115.
[2] ГАПО. Ф. 60. Оп. 4. Д. 73. Л.1110
[3] РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Д. 2559. Л.25.

УДК 39(=470.43)

Диникеева Ю.Г.

НЕКОТОРЫЕ НАРОДНЫЕ СПОСОБЫ ЛЕЧЕНИЯ ДЕТСКИХ КОЖНЫХ ЗАБОЛЕВАНИЙ (ПО ПОЛЕВЫМ ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ МАТЕРИАЛАМ, СОБРАННЫМ У РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ БАШКОРТОСТАНА)

Yu.G. Dinikeeva

SOME TRADITIONAL TREATMENTS OF CHILDREN'S KONIGSBLAUEN (ON FIELD ETHNOGRAPHIC MATERIALS GATHERED BY THE RUSSIAN POPULATION OF BASHKORTOSTAN REPUBLIC)

Аннотация: На основе полевого этнографического материала исследуется народная медицина русского населения Башкортостана, связанная с детскими заболеваниями. Рассматриваются наиболее распространенные детские кожные заболевания, меры профилактики и народные средства их лечения с использованием лекарственных трав, пищевых продуктов, предметов быта, которым приписывалась магическая функция. Показано применение заговоров, молитв, магических действий.

Ключевые слова: народная медицина, детские кожные заболевания, народные средства лечения, заговоры, полевые исследования, информанты.

Abstract: On the basis of field ethnographic material the folk medicine of the Russian population of Bashkortostan connected with children's diseases is investigated. We consider the most common children's skin diseases, preventive measures and folk remedies for their treatment with the use of medicinal herbs, food, household items, which were attributed to the magical function. Application of plots, prayers, magic actions is shown.

Keywords: folk medicine, children's skin diseases, folk remedies, incantations, field research, informants.

Разнородное по происхождению русское население Башкортостана, являясь выходцами из многих губерний России, за многие века расселения на башкирских землях (со 2 пол. XVI в.) сформировало уникальную культуру, как результат взаимодействия с другими народами и влияния этнокультурных процессов консервации в полиэтничном обществе. Несмотря на многочисленность, многие области этнической культуры русских Башкортостана остаются слабо изученными. Сказанное в полной мере относится к народной медицине в целом, медицине детства – в частности. В советской стране народные способы лечения – с помощью трав, заговоров, молитв – глубоко противоречили новой антирелигиозной идеологии, науке и развивающейся медицине. Однако в народе они бытовали практически повсеместно. Кроме того, на территории

республики вплоть до середины прошлого столетия сохранялись селения, в которых отсутствовали медицинские учреждения, и потому выживали сильнейшие и те, кто обращался к народным целителям. В современных условиях тема народной медицины в обществе стала особенно актуальной, но уже по другим причинам: разочарование в современных способах лечения и дороговизна.

Целью доклада является рассмотрение некоторых народных способов лечения детских кожных заболеваний и мер их профилактики. При его подготовке использованы полевые материалы автора, собранные 2013–2015 гг. у русского населения республики: в Дуванском, Караидельском, Бирском, Дюртюлинском, Краснокамском районах Башкортостана. В качестве сравнительнго материала использованы этнографические сведения выдающегося ленинградского этнографа и фольклориста Н.П. Колпаковой, которая в 1938 г. работала в русских горнозаводских селениях республики.

У многих новорожденных встречалась щетина, также использовали названия щеть и кочерга. (Такое понятие, возможно, связано с черным цветом) .Это черные волосяные отростки на тельце малыша, преимущественно на спине, ручках и ножках. Они колючие и потому доставляют беспокойство ребенку, он не спит, кряхтит, выгибает спинку. Это и было основными признаками: «не спит ладом, сучит ногами, и спинка у него гнется»[1]. Глазу они были невидимыми, и рукой не ощущались. Определяли щетину, проводя нижней частью щеки по спинке ребенка, или же в бане на распаренное тело брызгали грудное молоко и проводили рукой[2]. Обнаруженную щетину всегда выводили. Причиной ее появления называли определенное поведение женщины, например, во время беременности она пинала домашних животных, чего делать нельзя. Информанты утверждают, что кочерга была почти у всех детей.

Существовало несколько способов избавления от щетины. Наиболее щадящий способ – это когда в бане на пораженные участки сцеживали грудное молоко матери и растирали, затем вытирали тряпкой, и жесткие волоски выходили из-под кожи. Действенным считался другой способ. Использовали медовую лепешку, которую приготавливали, смешивая мед с мукой, и ею катали по тельцу. Черные волоски собирали марлей или горстью овечьей шерсти (ее предварительно вычищали, затем мылили и терли по телу)[3].

[1] ПМА 2013 г. РБ, Бирский р-н, с. Бурново, П.А. Корепанова, 1932 г.р.
[2] ПМА 2015 г. РБ, Дюртюлинский р-н, д. Веялочная, Л.П. Молыва, 1937 г.р.
[3] ПМА 2013 г. РБ, Бирский р-н, с. Бурново, З. П. Карпова, 1931 г.р.

Или же на спину сначала клали марлю, и по ней водили лепешкой, так, чтобы волоски приклеивались к марле [1]. Третий способ связан с подобным применением мякиша ржаного хлеба[2]. Также употреблялись хлебные дрожжи на основе хмельного отвара с добавлением кислой закваски (опара, кислое молоко). На распаренное тело клали тряпочку, поверх нее выкладывали дрожжи, и снова тряпку, затем несильно парили эти места. Убирая эти подстилки, волоски цеплялись за них, дрожжи как бы вытягивали их с поверхности кожи[3]. Поэтому же принципу использовалась гуща из-под кваса. Так, ребенка предварительно парили, на пораженные участки выкладывали нагретую гущу, и выдерживали небольшое количество времени. Затем брали хорошо вымытую белую шерсть, и ею снимали гущу с тела, а вместе с ней и «щеть»[4]. Еще один способ избавлял ребенка от щетинки. В бане тельце мазали просто медом, затем мама должна была расплести свою косу и концы волос собрать в руку и ими вышаркивать жесткие волосяные отростки[5]. В районах, где было развито пчеловодство, кочергу «выкатывали на пчелиный воск» также в бане[6]. Стал известен и нестандартный способ лечения данного недуга, с привлечением домашних животных, например, собаки. Место, где имеется щетинка, смазывали маслом и давали облизать собаке, так, чтобы собака своим языком вылизала масло вместе с волосяными отростками[7]. Все способы избавления от щетины направлены на извлечение жестких волосков из-под кожи младенца, поэтому проводились в бане, на распаренном тельце (гигиеническая процедура способствовала раскрытию пор). Продолжительность лечения была индивидуальна: от одного раза до 6–7 банныхпроцедур.

Для лечения заболеваний кожи у детей использовали отвары трав чистотела, ромашки, череды для мытья и полоскания в бане. К больным местам прикладывали свежезаваренный березовый веник.

Раньше достаточно распространенным явлением было наличие вшей (педикулез) как у взрослых, так и у детей, которые также излечивались с помощью народных средств, в том числе с использованием трав. Так, масло сливочное кипятили с травой чемерицей,

---

[1] ПМА 2013 г. РБ, Бирский р-н, с. Бурново, В. И Ярославова, 1931 г.р.

[2] ПМА 2013 г. РБ, Караидельский р-н, с. Абызово, А.Ф. Дударева, 1926 г.р.

[3] ПМА 2014 г. РБ, Дюртюлинский р-н, с. Ангасяк, А.С. Иванова, 1933 г.р.

[4] ПМА 2014 г. РБ, Дюртюлинский р-н, с. Ангасяк, М.М.Чукавина, 1932 г.р.

[5] ПМА 2014 г. Информатор Е.А. Богданова (1926 г.р.), с. Ангасяк Дюртюлинского р-на РБ.

[6] ПМА 2014 г. РБ, Дуванский р-н, с. Тастуба, Н.А. Подорожняя, 1935 г.р.

[7] ПМА 2014 г. РБ, Караидельский р-н, с. Байки, Н.А. Столярова, 1929 г.р.

и этим составом мазали голову даже при осложненной форме, с коростами[1].

Приемы лечения от кори сводились к тому, чтобы поместить ребенка в темную комнату, окна завесить красной тряпкой от солнечного света, рекомендовалось не смотреть на огонь, не мочить водой. Красную тряпку мазали медом и наклеивали на болячки, которые вскрывались, чтобы от них не оставались ямки[2]. Опасно было осложнение кори, которая «уходила внутрь», на внутренние органы, результатом чего был летальный исход. Это было одним из факторов высокой детской смертности.

Материя красного цвета использовалась и для избавления от рожи (заболевание встречалось и у детей, которое проявлялось в виде покраснения, раздражения и сильного шелушения ног, по мнению информантов, причиной его является простуда), наряду с применением заговора. Имеется заговор от рожи в записи Н.П. Колпаковой:

Рожу зажигаю, рожу закаливаю, через матушку белую березу. Ты сгори и запылай на огне и на пламени рожа дурная, рожа ветровая, рожа стреловая, думная, приговорная, радостная и ненавистная. Я отговаривала на огне и на пламени жилы ветровые, стреловые. Кила дурная с ветру пришла и на ветер поди. Поносите, буйные ветры, по вечерней с рабы Екатерины отныне до века чтобы не было.

(Заговор говорится над березовыми зажженными лучинами, затем больное место обвязывают красной фланелью с медом и камфарой.)[3]

Сегодня в Дюртюлинском районе сохранился такой метод избавления от рожи, также с использованием красной материи: надо взять красную тряпку, намочить ее полностью согретым «постным» (растительным) маслом, далее на нее насыпать предварительно измельченный мел (известь) и все это приложить на пораженные участки. Такой компресс необходимо не снимать в течение суток, затем делать новый, пока не станут исчезать симптомы[4].

Особый интерес представляет рассмотрение средств лечения от «летучего огня». Это заболевание связано с распространением болячек на лице и теле. Причиной болезни могло стать нарушение

---

[1] ПМА 2014 г. РБ, Дюртюлинский р-н, с. Ангасяк, Е.А. Богданова, 1926 г.р.

[2] Информатор тот же.

[3] Русский фольклор Башкирии. Записи фольклорных экспедиций 1938 г. Башкир. НИИ яз. и литер. Н.П. Колпаковой (г. Ленинград) // Научный архив Уфимского научного центра РАН. Ф. 3. Оп. 2. Д. 80. Л.72.

[4] ПМА 2015 г. РБ, Дюртюлинский р-н, д. Веялочная, Л.П. Молыва, 1937 г.р.

запрета плевать в огонь[1]. Особое значение здесь придается стихии огня (огонь имеет особую силу, являясь предметом поклонения нардов), который применяется, в том числе, при лечении данной болезни. Нами зафиксировано обращение к огню в таком заговоре: необходимо выйти на край деревни и смотреть на горизонт, если увидишь вдалеке дым, огонь, проговорить: «За рекой огонь горючий, возьми у младенца (имя) огонь летучий», сделать три шага назад и сплюнуть. И так повторить три раза[2].

Помимо заговоров, в качестве средства лечения этой болезни лекари использовали непосредственно огонь. Проводимые действия выглядели так: бабушка брала решето, воду и зажигала три лучины. Зажженные лучины подносила к решету, которое находилось у больного лица, набирала в рот воды, и через огонь, в решето брызгала водой на лицо. И в это время необходимо, чтобы кто-нибудь, находившийся рядом, спрашивал:

— Что брызжешь?
— Огонь.
— Какой огонь?
— Святой огонь. Отныне и до веки. Аминь.

Так проговаривали три раза[3]

Как говорят информанты, достаточно было одного такого сеанса, чтобы болячки на лице прошли. Примечательным является то, что подобный метод лечения «летучки» с использованием огня был описан в работе Г. Попова, относящийся к концу XIX–началу XX в. в Пензенском уезде: во время утренней и вечерней зори мать или родственница больного берет 12 лучинок и связывает их в один пучок. Зажегши, подносит их к лицу больного и брызжет на него через огонь водой, со словами: «Секи, секи, огонь, летучку, перенеси ее с раба Божия на лучинку». Это «присекание» летучки должно совершаться 12 зорь, 6 утренних и 6 вечерних, притом в совершенной тайне[4].

Указанные способы лечения детских заболеваний сформировались на исторической родине русских Башкортостана – в северных, центральных, южных губерниях России, о чем свидетельствуют материалы М. Забылина, Г. Попова и других авторов. Они передавались из поколения в поколение, так как в условиях крестьянской

---

[1] Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. СПб., 1903. С. 199.
[2] ПМА 2014 г. РБ, Бирский р-н, д. Улеево, А. Плотникова, 1931 г.р.
[3] ПМА 2014 г. РБ, Караидельский р-н, с. Байки, Н.А. Столярова, 1929 г.р.
[4] Попов Г. Указ. соч. С. 204–205.

общины были единственно возможными для лечения. С развитием медицины и распространением медицинских учреждений утрачивались народные способы лечения детей. Они дольше сохранялись в селениях, где медицинские центры были далеко, актуализировались в военные и голодные годы. Способы лечения отличались по селам и районам Башкортостана, ввиду наличия или отсутствия тех или иных лекарственных растений, продуктов пчеловодства и др. Заговоры часто использовались схожие. Лечением детей занимались сельские знахари, знающие заговоры и молитвы, а также повитухи. Народные лечебные заговоры, обрядовые действия имели особенности и сочетали воедино языческие представления и религиозные знания, молитвы, обращения к святым и к мифическим существам. И воспринимаются как верные, и приносящие излечение. Помимо заговоров, использовались местные травы и имеющиеся в любом крестьянском хозяйстве предметы быта, продукты питания, которым приписывались лечебные свойства. В обрядовых действиях особое значение имели вода и огонь. Сегодня, несмотря на развитие медицины, многие продолжают обращаться к народным средствам и народным целителям, в том числе и детских заболеваний. Однако для лечения кожных детских болезней чаще используют современные медицинские средства. Как показало исследование, до сих пор информанты помнят, а иногда и используют способы и средства, зафиксированные более столетия назад в других регионах России, а также названия заболеваний, бытовавших в народе. Поэтому можно судить о сохранении традиционных особенностей культуры русского населения в Башкортостане.

© Диникеева Ю.Г., 2018.

УДК 392(=511.131)

Зайцева Е.Н.

БЕРЕМЕННОСТЬ И ДЕТОРОЖДЕНИЕ В ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ УДМУРТОВ

Zaitseva E.N.

PREGNANCY AND CHILDBIRTH IN TRADITIONAL VIEWSOFTHEUDMURTS

Аннотация: В статье рассматриваются представления удмуртов о беременности и родах, о поверьях и запретах, связанных с ними. Приводятся взгляды современных удмуртов, основанных на традиционном мировоззрении.

Ключевые слова: традиционная культура, беременность, рождение, поверья, едмурты.

Abstract: The article deals with views of Udmurts about pregnancy and childbirth, about beliefs and prohibitions related to them. Views of modern Udmurts, based on the traditional view, are given.

Keywords: traditional culture, pregnancy, birth, signs, Udmurts.

Удмурты – народ, сохранивший множество представлений, относящихся к традиционной культуре. Известно, что они довольно давно являются православными по вероисповеданию, однако на семейно-бытовом уровне сохранились образы из их языческого прошлого, тщательно сохраняемые и передаваемые из поколения в поколение. Сельские удмурты демонстрируют еще большую синкретичность в мировоззрении, в деревне народная культура дошла до наших дней, прекрасно уживаясь с модернизированными стандартами современной жизни.

Современные представления о беременности и деторождении, безусловно, основаны на научной картине мира, однако именно в этой сфере жизнедеятельности народа глубоко укоренились самые сакральные знания о природе жизни.

Сегодняшние удмурты демонстрируют удивительную сохранность традиционных взглядов на происхождение жизни, на беременность и деторождение. В народной культуре существовало представление о том, что ребенка «Бог дает». Современные удмурты также говорят о том, что беременность вряд ли наступает без участия «свыше»: «Кто-то ведь детей не имеет, а кому-то много дается»[1]. Беременность всегда воспринималась как благо, несмотря

[1] ПМА 2018 г. Удмуртская Республика (далее – УР), Алнашский р-н, п. Асановский совхоз-техникум, О.И. Курбатова, 1938 г.р.

на лишения и жизненные трудности, удмурты с радостью принимали новую жизнь. В наши дни эти взгляды находят отражение в принципе принятия беременности в социально неблагополучных ситуациях: в неполных семьях, у несовершеннолетних, у женщин вне брака. Каждая такая беременность и ребенок, родившийся в результате ее, рассматриваются как добрый знак хорошего отношения «свыше», как свидетельство «правильного» хода жизни человека/семьи. Наверняка, частично это отголоски прежних страхов за здоровье и жизнь младенцев: еще не так давно, в конце XIX – начале XX вв. детская смертность была просто удручающей и достигала 60%[1]. Однако это также и безусловное детолюбие, отмеченное еще авторами прошлых столетий[2]. Большая семья с несколькими детьми и сегодня скорее норма, чем отклонение, а в традиционной удмуртской культуре это являлось неким социально окрашенным идеалом: «…счастье полагают только в детях, … поэтому у кого есть дети, тот считает вправе назвать себя счастливым, довольным судьбой»[3].

В такой ситуации прерывание беременности считалось непростительным грехом для женщины. Аборт был более безнравственным поступком, нежели сожительство вне брака. Современные удмурты придерживаются в большинстве своем этой же точки зрения: внебрачного ребенка примут в семье, а аборт будет осужден. «Ненормальность» и опасность прерывания беременности отразилась и в образе гибельного места, где человека могли «схватить» разные болезни и несчастья. Происхождение подобного места связывалось в народном представлении с «точкой» захоронения абортированного младенца, незаконнорожденного или выкидыша[4].

Забота о благополучном течении и разрешении беременности лежала на самой женщине и отчасти на ее семье. Беременные женщины были окружены значительным количеством охранительных запретов. Факт беременности нужно было сохранять в тайне как можно дольше, чтобы недобрые люди не испортили будущего ребенка. Минимизировалось обсуждение текущей беременности и

---

[1] Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.): В 2 т. 2-е изд, испр. СПб, 2009. С. 39; Радаков А. Сборник медико-топографических и санитарных сведений о Вятской губернии Вятка, 1878. С. 108.

[2] Герд К. Человек и его рождение (У восточных финнов) // О ней я песнь пою…: Стихи и поэмы, статьи и научные работы, письма. Ижевск, 1997.

[3] Верещагин Г.Е.Собр.соч.: В 6 т. Т. 1: Вотяки Сосновского края. Ижевск, 1995. С. 7.

[4] Зайцева Е.Н. Народная медицина удмуртов в конце XIX – первой трети XX вв. Дисс… канд. ист. наук. Ижевск, 2004. С. 97.

будущего материнства с посторонними людьми, как правило, заранее не готовили одежду ребенку, не придумывали имя. Регламентировалось поведение женщины в семье, в общине, в хозяйственной деятельности. К примеру, запрет женщине участвовать при забое домашнего скота, сохраняется до сегодняшнего дня, не рекомендуется даже наблюдать за этим. Запрет распространяется и на ее мужа. В некоторых случаях это табу касается также и охоты[1]. Запрещалось раньше и не советуют также сейчас будущей матери присутствовать на похоронах. Если этого невозможно избежать, необходимо уклоняться от того, чтобы смотреть на покойного и касаться его, посещать кладбище. Будущему отцу нельзя участвовать в копке могилы. Несоблюдение этих поверий могло привести к самым печальным последствиям, вплоть до гибели младенца.

Беременная женщина в традиционном аграрном обществе не могла избежать тяжелого физического труда, однако по возможности, семья должна была уберечь ее от этого, не женщину берегли, а ребенка. Например, даже испуг беременной женщины мог проявиться в виде уродливого пятна на ребенке. Известно, что по народным представлениям, все пожелания женщины в положении необходимо выполнять, иначе это скажется на ребенке. Эмоциональное состояние будущей матери было важным условием рождения здорового ребенка.

Во избежание различных физических отклонений у новорожденного мать не должна была смотреть на людей с какими-либо недостатками, иначе они могли появиться у ее ребенка; вообще лучшей рекомендацией для беременной было смотреть на красивых людей, особенно на здоровых детей[2]. Категорически не рекомендовалось обижать домашних животных: ребенок родится с шерстью на теле.

Сложности с вынашиванием и рождением в традиционных представлениях были связаны не только с тяжелым физическим трудом, но и с моральным обликом родителей. Например, при тяжелом родоразрешении призывали мужа, чтобы публично покаялся в возможной неверности жене и тем самым облегчил ее муки.

Сакральность и опасность этого переходного между миром живых и миром мертвых периода укреплялась верой в воздействие предков на благополучный исход родов. Если родившийся ребенок не подавал признаков жизни, совершали обряд вызывания души

---

[1] ПМА 2018 г. УР, Алнашский р-н, п. Асановский совхоз-техникум, В.А. Воронцова, 1937 г.р.

[2] Сведения те же.

мертворожденного: из печи вынимали вьюшки, повитуха брала заслонку и ударяла в нее со словами: «Пересьёс, дядяйёс, лулзэ сётэ!» «Умершие предки, душу дайте!»[1]. Различные обряды сопровождали весь процесс родоразрешения: и обращение к предкам, особенно к покойной матери, и жертвоприношение в случае затянувшихся родов, и открывание окон, дверей, ворот.

Новорожденный ограждался еще большим количеством апотропейных ритуалов. С одной стороны его старались как можно скорее «включить» в общество: в первый же день к родильнице приходили соседки и родственницы с угощением, его старались пораньше окрестить, дать «хорошее», благополучное имя. С другой стороны, чтобы ребенка не сглазили, чтобы его не унесла/не подменила нечистая сила, его окружали рядом оберегов: обязательно клали под изголовье железный предмет, нож или ножницы, на запястье привязывали яркую красивую ниточку, обмазывали лоб сажей/солью. Известно также, что ребенок при крещении получал имя «для всех», а в семье у него было «настоящее», «домашнее» имя. Большинство из этих обрядов практикуются и современными удмуртами.

Таким образом, традиционные представления удмуртов о беременности и деторождении продолжают бытовать и в наше время, сохраняя свои уникальные черты, основанные на языческом мировоззрении.

© Зайцева Е.Н., 2018.

[1] Верещагин Г.Е. Собр. соч.: В 6 т. Т. 1: Вотяки Сосновского края. Ижевск, 1995. С. 15; Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков. Вып. III. Отстаки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921. С. 33.

УДК 393(=511.151)

Изибаева Г.М.

ОБРЯД ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ ПРЕДКАМ В ПЕРИОД НЕУРОЖАЯ У МАРИЙЦЕВ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН

G.M.Izibaeva

RITUAL OF SACRIFICE TO THE ANCESTORS OF THE MARI OF THE REPUBLIC OF BASHKORTOSTAN IN THE PERIOD OF CROP FAILURE

Аннотация: В прошлом марийцы Республики Башкортостан в период засухи и неурожаев проводили специальные родовые поминки, на которых «угощали» особую категорию умерших – утым-влак. Центральными событиями «праздника» являлись заклание жертвенного животного (черного быка или овечки) и ритуальный обход полей. На современном этапе утым-влак поминают в праздники Семик и Кугече, а также во время индивидуальных поминок.

Ключевые слова: марийцы, культ предков, язычество,поминальные обряды, жертвоприношение.

Abstract: In the past, the Mari of the Republic of Bashkortostan have held a special tribal wake in the period of drought and bad harvests, in which “treated” a special category of the dead – *utum-vlak*. The central events of the “holiday” was the sacrifice of an animal and the ritual round of the fields. At the present stage *utum-vlak* are remembered on the holidays *Semik* and *Cugeche*, as well as during individual wake.

Keywords: theMari people, the cult of ancestors, the paganism, the funeral rite, the sacrifice.

Поминальные традиции марийцев Республики Башкортостан во многом уникальны. Длительное проживание в инокультурном окружении способствовали консервации старинных обычаев и обрядов марийцев, которые не фиксируются на территории коренного проживания этноса. К таким традициям относится внеочередные родовые поминки Утымлан пуымаш (Подношение предкам).

Утымлан пуымаш (другое название Щелык пайрем – праздник щелока или золы) – специальные родовые поминки по особой категории покойников – утым (уто – лишний, ненужный[1]). В конце XIX в. П. Ерусланов писал, что к категории утым причисляются те покойники, «которые отошли в следующий подземный мир или, говоря языком черемис, “похоронены покойниками”»[2]. Бирские

[1] Васильев В.М., Учаев З.В. Марийско-русский словарь. Йошкар-Ола, 2003. С. 229.

[2] Ерусланов П. Жертвоприношения черемис Бирского уезда (Уф. губ.) по случаю неурожая // Известия Оренбургского отдела ИРГО. 1894. Вып. 4. С. 11.

марийцы в начале XX в. под этим термином подразумевали «прапрадеда и прапрабабушку и далее раньше их умерших»[1], т.е. отдаленных предков. Таким образом, утым-влак (утумы) – древние, «старые» покойники, чьи имена забыты; предки, степень родства с которыми установить невозможно.

Согласно поверью утым-влак не получают поминальных приношений от своих живых родственников в праздники Кугече и Семык, так как их имена забыты или угас их род. «Будучи доведены до крайней степени истощения, они невидимо являются всей своей массой, опустошают поля или, как выражаются черемисы, "выедают посевы" и таким образом производят неурожаи»[2]. По другой версии они скармливают озимые посевы червякам[3].

В литературе имеется лишь одно подробное описание данного обряда конца XIX в.[4]. Еще одна краткая запись сделана Л.С. Тойдыбековой в 1993 г., в деревне Павайнур Республики Башкортостан, при этом последний раз этот обряд проводился в данной деревне в 1950 г.[5] К началу XX в. относятся сведения, сохранившиеся в рукописях Т. Ярмитова и Т. Евсевьева (Научный архив Финно-угорского общества)[6].

При сборе полевого материала выяснилось, что помнят проведение этого обряда информанты Янаульского и Калтасинского районов. Во многих деревнях отмечают, что праздник последний раз проводился очень давно. К примеру, в деревне Новый Сусадыбаш Янаульского района Утымлан пуымаш последний раз проводили в 1955 г.[7] На современном этапе последнюю свечу в праздники Кугече, Семык, а также на сороковинах зажигают в честь утым-влак[8].

О времени и регулярности проведения праздника сохранилась противоречивая информация. П. Ерусланов отмечает, что «жертва "утумам" приносится сравнительно редко, раз через 30 или 40 лет»[9];

---

[1] Васильев В. М. Материалы для изучения верований и обрядов народа мари. Краснококшайск, 1927. С. 108.

[2] Ерусланов П. Указ. соч. С. 11.

[3] Научно-рукописный фонд Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В.М. Васильева при Правительстве Марий Эл (далее НРФ МарНИИЯЛИ). Оп. 2. Д. 783. Л. 62.

[4] Ерусланов П. Указ. соч. С. 9–19.

[5] Тойдыбекова Л.С. Марийская языческая вера и этническое самосозна-ние. Joensuu, 1997. С. 299.

[6] SuomalaisUgrilainenSeuranTutkimusarkisto (далее SUSTa; Научный архив Финно-угорского общества). Kotelo 197. S. 171–175; Laatikko 206. S. 128–130.

[7] ПМА. РБ, Янаульский р-н, д. Новый Сусадыбаш, З.А. Кугубаева, 1940 г.р.

[8] То же.

[9] Ерусланов П. Указ. соч. С. 14.

Т. Евсевьев – что поминки проводили раз в три года, в июне[1]; Т. Ярмитов – если на полях было много насекомых, и после того, как тронулся лед[2]. В середине XX в. каждая деревня проводила поминки раз в три года[3]. Имеются сведения, что обряд проводился в мае, после завершения посевных работ[4], либо весной, если вороны нападали на посевы[5].

Когда старшее поколение в деревне принимало решение проводить обряд, начинался сбор средств на покупку жертвенного животного. В конце XIX в. вся деревня выкупала теленка у хозяина[6], позже, когда праздник начали проводить регулярно, каждые три года животное предоставляли по очереди все семьи[7].

Накануне праздника вечером занимались подготовкой: убирались, топили баню, варили пиво и т.д. «В день моления чуть свет топят бани, умывшись и одевшись в чистое белье, женщины начинают стряпать: пекут блины, ватрушки, яичницы и проч., готовят восковые свечи»[8]. П. Ерусланов отмечает, что на собранные деньги покупали «2-хлетнего теленка рыжей масти»[9], по Т. Ярмитову и Т. Евсевьеву – черного быка[10], позднее в качестве жертвенного животного могла быть также корова[11] или овечка[12].

В конце XIX в. перед тем, как отправиться на моление, в доме хозяина теленка зажигали свечи для поминания утумов. На столе, покрытом белой скатертью, им предлагали пиво, мед, блины, непочатый каравай хлеба. Карт/молла/мулла (так марийцы называют жреца или человека, которого считают знатоком религии и обрядов) произносил молитву, в которой просил утумов не сердиться, быть довольными угощениями, не трогать посевы озимых, послать благополучие и достаток жителям деревни[13]. После этого односельчане собирались при въезде в деревню, и все вместе отправлялись на кладбище. Впереди вели быка. На кладбище оставляют быка, а большая часть участников праздника отправляется обходить поля. Т. Ярмитов пишет, что поля обходят пешком. С собой

---

[1] SUSTa. Laatikko 206. S. 128, 130.
[2] Там же.Kotelo 197. S. 183.
[3] Тойдыбекова Л.С. Указ. соч. С. 299.
[4] ПМА. РБ, Янаульский р-н, д. Новый Сусадыбаш, З.А. Кугубаева, 1940 г.р.
[5] ПМА. РБ, Калтасинский р-н, д. Бабаево, Л. И. Ахмадиева, 1946 г.р.
[6] НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 2. Д. 783. Л. 62; Ерусланов П. Указ. соч. С. 13.
[7] ПМА. РБ, Янаульский р-н, д. Новый Сусадыбаш, З.А. Кугубаева, 1940 г.р.
[8] Ерусланов П. Указ. соч. С. 13.
[9] Там же.
[10] SUSTa. Laatikko 206. S. 129; Kotelo 197. S. 171.
[11] НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 2. Д. 783. Л. 62.
[12] ПМА. РБ, Янаульский р-н, д. Старый Сусадыбаш, Л.П. Мингареева, 1943 г.р.
[13] Ерусланов П. Указ. соч. С. 13–14.

у поминающих свечи, вино, пиво, блины. На полях, на каждом пеньке зажигают свечи, бросают блины. При этом поют песни, играют на барабане и волынке (шувыр). Так обходят три поля и возвращаются на кладбище[1]. Т. Евсевьев сообщает, что участники поминок на лошадях, с колокольчиками и под музыку объезжают поля. Местами они останавливаются и танцуют под звуки барабана и волынки. Так объезжают все поля «своего района», затем трижды объезжают вокруг кладбища и присоединяются к жертвоприношению[2]. И Т. Евсевьевым и Т. Ярмитовым неоднократно подчеркивается, что действие очень напоминает свадьбу.

В то время как народ обходит/объезжает поля, на кладбище или возле кладбища начинают жертвоприношение. Для мяса и костей животного готовят корыто с тремя отделениями[3] или выкапывают яму, на дно которой укладывают овчину[4]. Несколько человек из ближайшего леса приносят дрова. Затем карт с помощниками добывал трением чистый огонь. Желая узнать угодна ли жертва утумам, на спину быка три раза выливают ковш холодной воды, при этом произносят: «Добрые утумы! Этого красивого теленка, чистой водой очистивши от всякой скверны и нечистоты человеческих рук, с лаской и удовольствием примите». Если бык встрепенется, то полагают, что жертва угодна утумам. Далее быка трижды обводили вокруг костра и закалывали. Мясо его отваривалось в трех котлах[5].

К тому моменту, когда готово мясо, возвращаются с полей участники поминок. П. Ерусланов сообщает, что на специальном столе зажигают свечу. Затем «в первое (восточное) отделение корыта мулла кладет по частичке от следующих частей тела и внутренностей животного: от сердца, легких, печени, почек, языка, губ, ушей, глаз, хрящей, кишок, копыт и кожи», «в среднее отделение корыта каждый домохозяин льет немного меду, а жена… льет пиво», «в третье (западное) отделение дети, старики и старухи кладут кусочки хлеба, блинов, пирожков»[6]. Приношения сопровождались словами: «Утумы! Мы вам принесли хорошего, здорового теленка; пусть он дойдет до вас. Будьте довольны, посеянные хлеба храните». Когда свеча догорела, корыто покрывают кожей быка и обходят с ним вокруг костра три раза. Затем корыто вместе с кожей сжигается[7]. После этих действий раздают мясо каждой

[1] SUSTa. Kotelo 197. S. 171–173.
[2] SUSTa. Laatikko 206. S. 129.
[3] Ерусланов П. Указ. соч. С. 15.
[4] SUSTa. Laatikko 206. S. 130.
[5] Ерусланов П. Указ. соч. С. 15.
[6] Там же. С. 15–16.
[7] Там же. С. 16.

семье. Глава семейства, получив мясо, подходит к костру и по кусочку от каждого угощения отламывает или отливает в костер со словами: «Деды, бабки, внуки, дяди и тетки утумы! пусть дойдет до вас!»[1]. После завершения поминок кожа быка разрезалась на длинные ленты, которые затем развешивались вокруг кладбища, на заборе[2].

После завершения коллективного поминания, семейства располагались отдельными группами по могилам родственников. Вновь зажигались свечи, покойным родственникам предлагали пищу и напитки. Карт, выступая от лица утумов, обходил все семейства и пробовал пищу и напитки. Перед закатом карт объявляет о завершении поминок. Все участники усаживаются на телеги и отправляются в сторону деревни, объехав один раз вокруг деревни, возвращаются к кладбищу. Возле кладбища последний раз обращаются к утумам с просьбой не беспокоить живых, довольствоваться угощениями[3]. В деревне участники поминок должны были вернуться в тот двор, откуда вывели бычка, затем уже разъезжались по домам[4].

К середине XX в. праздник несколько изменился. Моление проводилось уже не на кладбище, а на специальном месте. Л.С. Тойдыбекова упоминает особую рощу для данного праздника в деревне Павайнур Башкортостана[5]. Деревни Сусады-Эбалак, Новый и Старый Сусадыбаш Янаульского района в прошлом проводили праздник совместно на особом, «чистом» холме. «Для проведения ритуала карт-жрец выбирал вдов и вдовцов, которые представляли женихов и невест. Перед началом моления участники обряда должны были объехать свои поля с исполнением свадебных песен и пригласить тех умерших, кто остался «без рода и племени», на угощения, после чего начинали обряд жертвоприношения[6]. Поля объезжали несколько человек – представители деревни, в это время в назначенном месте начиналась подготовка к жертвоприношению[7]. По другой версии необходимо было обойти лишь поля с озимыми культурами[8].

Обход полей завершался около кладбища. Участники ритуала трижды обходили его вместе с жертвенным животным и отправлялись в назначенное место. Животное закалывали, мясо отваривали,

---

[1] Там же.
[2] SUSTa. Kotelo 197. S. 175.
[3] Ерусланов П. Указ. соч. С. 16–18.
[4] SUSTa. Laatikko 206. S. 130.
[5] Тойдыбекова Л.С. Указ. соч. С. 299.
[6] Там же.
[7] ПМА. РБ, Янаульский р-н, д. Старый Сусадыбаш, Л.П. Мингареева, 1943 г.р.
[8] НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 2. Д. 783. Л. 62.

кости жертвы не ломались, для того, чтобы животное возродилось полноценным на «том» свете[1]. Когда мясо было готово, произносилась молитва. Карт либо замещающее его лицо обращался к Киямат тӧраи Киямат саусу (хозяин загробного мира и его помощник-исполнитель), чтобы они были благосклонны к живым людям, и не отпускали души свободно бродить по земле. Затем обращались к утым-влак, чтоб они не трогали озимых посевов, способствовали богатому урожаю, хорошему приплоду скота и т.д.[2] После этого мясо, квас, блины и пироги, которые принесли с собой жители деревни, предлагали «отведать» безродным и забытым душам. Кости и шкура теленка (или барана) собирались в корыто и сжигались, либо закапывались на кладбище[3]. В этот день употреблять крепкие напитки было запрещено, ограничивались квасом и домашним пивом.

На территории Республики Марий Эл данный обряд не зафиксирован. Похожие внеочередные поминки в случае засухи, мора, эпидемии проводились также мордвой. На них обращались к покойникам: «Прадеды и прабабушки, услышьте нас, стряхните с себя земную пыль, приходите к нам на праздник, на ваше имя мы блины пекли, брагу варили; соберите всех своих родных и приходите; может быть, между вами есть безродные, которых некому пригласить, вы и их возьмите с собой, чтоб и они не остались без праздника»[4]. Закамские удмурты проводили жертвоприношение раз в три года в честь всех умерших. На определенном месте закалывался черный бык или овца[5].

В поминальной обрядности марийцев Башкортостана на современном этапе проявляются отголоски развитого в прошлом культа предков. Поминки по особой категории безродных и забытых покойников яркое тому подтверждение. Последняя свеча во время проведения больших индивидуальных или родовых поминок обычно зажигается в честь утым-влак. Кроме того, благодаря возрастанию интереса к народным традициям обряд Утымлан пуымаш в Янаульском районе возрождается. В связи с весенней засухой в июне 2014 г. обряд провели в деревне Янбаево Янаульского района. Жертвоприношением руководил карт Пастиев Геннадий Павлович[6].

© Изибаева Г.М., 2018.

[1] ПМА. РБ, Калтасинский р-н, д. Бабаево, Л.И. Ахмадиева, 1946 г.р.
[2] НРФ МарНИИЯЛИ. Оп. 2. Д. 783. Л. 62.
[3] ПМА. РБ, Янаульский р-н, д. Старый Сусадыбаш, Л.П. Мингареева, 1943 г.р.
[4] Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск, 1998. С. 84–85.
[5] Садиков Р.Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закам-ских удмуртов (история и современные тенденции развития). Уфа, 2008. С. 166.
[6] ПМА. РБ, Краснокамский р-н, д. Шушнур, В.М. Шайдуллин, 1947 г.р.

УДК 398.22(=512.141)

Илимбетова А.Ф.

ЗМЕЯ – ДЕМИУРГ В ФОЛЬКЛОРНО-МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ БАШКИР

A.F. Ilimbetova

SNAKE – DEMIURG IN THE FOLKLORE-MYTHOLOGICAL TRADITIONS OF THE BASHKIRS

Аннотация: В фольклорно-мифологических материалах башкир имеются пережитки древних мировоззрений предков башкир о змее как о демиурге-творце земли. В фольклорной традиции башкир змей-тотем, тотемический предок также ассоциируется с землей. Аналогичные мотивы встречаются в фольклоре других народов мира и имеют общепланетарный характер.

Ключевые слова: башкиры, культ, змея, демиург, фольклор, мифология.

Abstract: In the folklore and mythological materials of the Bashkirs there are remnants of the ancient worldviews of the ancestors of the Bashkirs about the serpent as a demiurge-creator of the earth. In folklore tradition of the Bashkirs is a serpent-totem, the totemic ancestor is also associated with the earth. Similar motifs are found in the folklore of other peoples of the world and have a planetary nature.

Keywords: Bashkirs, cult, snake, demiurge, folklore, mythology.

В устнопоэтическом творчестве ряда народов, в том числе и башкир, змея воспринимается как «строительный» материал, из которого сотворена земля. Так, в эпосе «Урал-батыр» из убитых Урал-батыром мертвых тел дэвов в безбрежном море образовалась суша, а изрубленное и сложенное в кучу тело царя дэвов Азраки стало горой Яман-тау («Зловещая гора») в Белорецком районе РБ[1].

В мифологии евразийских народов дэвы изображаются как ужасного вида демонические зооантропоморфные волосатые великаны с рогами, острыми когтями на руках и ногах. В то же время исследователи обратили внимание, что в башкирской фольклорной традиции дэвы ассоциируются со змеями и составляют с ними одну общность – «дэвы-змеи»[2]. В сказках «Аҡмырҙа» («Акмурза»)

[1] Башкирский народный эпос. М.: Наука, 1977. С. 131–132, 342–343.

[2] Башкирский народный эпос… С. 17; Галлямов С.А. Великий Хау Бен. Исторические корни башкордско-английского языка и мифологии. Уфа: Изд-во «Башкортостан», 1997. С. 237; Илимбетова А.Ф. О культе змеи у башкир // Бельские просторы. 1999. № 11. С. 171, 174; Котов В.Г. Башкирский эпос «Урал-батыр». Историко-мифологические основы. Уфа: АН РБ, Гилем, 2006. С. 183; Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2011. С. 146.

и «Дарыу эҙләүселәр» («Искатели лекарств») души (сила, мощь) дэвов находятся в их змеином хвосте. Герои, чтобы одолеть их, сперва отрубают мечом им хвост[1]. В устном рассказе усерган Зилаирского района РБ «Ҡарабәкәл» («Карабэкэл») батыр отсекает хвост дэва выстрелом из лука. В мифе «Булат батыр» («Булат-батыр»), записанном у башкир-бурзянцев Баймакского района РБ, двуглавый дэв имел мощный змеиный хвост, ударом которого валил деревья[2]. В новелле «Һылыубикә менәнЙәркәй» («Хылубика и Яркей») дэв охранял плодовый сад с целебными яблоками, свернувшись клубком (как змея) вокруг фруктового дерева[3].

Исходя из приведенных выше фольклорных материалов можно высказать мнение, что в глубокой древности, до формирования у пращуров башкир отрицательных суждений о змеях-тотемах как о демонических существах, соучастниками создания земли и земного ландшафта мыслились змееликие тотемические полубожественные предки.

Данное суждение подкрепляется аналогиями из фольклорных традиций других народов. Например, в мифологии нанайцев, лепча (Тибет, Северо-Восточная Индия), бали (о. Бали, Индонезия), ведических индийцев и древних вавилонян утверждается, что земля (гора) сотворена из клубка или из кусков тела змеи. Удэгейцы, орочи, нгаджу (о. Борнео), унамбал (Австралия) считают, что змея является воплощением земли. По видимому, аналогичные суждения были присущи и космогоническим суждениям древних славян: слова «змея» и «земля» происходят от общего корня «зем»[4].

В вышеупомянутых народных повестях «Акмурза» и «Искатели лекарств» великий змей, забрав хвост в свою пасть, опоясывал телом золотой дворец двенадцатиглавого дэва. В притче «Ерәнсәсәсән»

---

[1] Башҡорт халҡ әкиәттәре / төҙ. Ғ.И. Ишбулатов. Өфө, 1956. С. 155–156; Башҡорт халыҡ ижады (далее – БХИ). Әкиәттәр. Өсөнсө китап. Өфө, 1978. С. 290–291.

[2] БХИ. Әкиәттәр. Өсөнсө китап… С. 91, 271.

[3] БХИ. Әкиәттәр. Икенсе китап. Өфө, 1976. С. 231.

[4] Березкин Ю.Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. [Электронный ресурс]. URL: http:/www/ruthenia.ru/folklore/berezkin. B3A, i44, i111; Котов В.Г. Фольклор и археология: источники по древней истории предков башкир // Документы и материалы по истории башкирского народа (с древнейших времен до середины XVI века). Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфим. полиграфкомб., 2012. С. 20; Мифы и легенды народов мира. Передняя Азия / сост. Ю.Б. Циркин. М.: Лит-ра; Мир книги, 2004. С. 304, 384; Немировский А.И. Мифы и легенды Древнего Востока. Ростов-н/Д: Феникс, 2000. С. 53; Рифтин Б.Л. Гуйму // Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Сов. энц., 1991. С. 165; Сем Т.Ю. Пантеон божеств и предков // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. С. 171; Шанский Н.М., Иванов В.В., Шанская Т.В. Краткий этимологический словарь русского языка. Изд. 3-е, испр. и доп. М.: Просвещение, 1975. С. 163.

(«Ерэнсэ-сказитель») семиглавый змей-аждаха охранял замок дэва, окружив его свои телом[1]. В кубаире «Урал-батыр» лежащий как огнедышащая гора девятиголовый змей сторожил великолепное здание царя змей Кахкахи[2].

Этот мотив можно истолковать не только как акт защиты колоссальной змеей крепостей злокозненных дэвов и царей змей, но и трактовать их как проявления более древнего мифа об участии змеи, тотема и тотемического предка, демиурга в генерации земли и ее укреплении в пространстве.

К такому заключению побуждают следующие соображения. Во-первых, змеи, прежде чем стать вредоносными демонами, в религиозно-мистических воззрениях народов во всех частях света числились богами (дэвами), а еще раньше – тотемами и тотемическими предками[3]. Поэтому вполне логично полагать, что в эпоху расцвета тотемических идей в устных произведениях первобытных охотников, рыболовов и собирателей речь шла не о палатах демонических дэвов или хоромах царей змей, а о жилищах (пещерах, хижинах) змееобразных тотемических предков. Во-вторых, как отмечают исследователи, мифологические представления древних людей о пространстве носили аутентичный характер. В частности, у чувашей дом с усадьбой *iurt* / çурт в ритуальном контексте ассоциировался с землей – çурт-йĕр, с освоенной и окультуренной родом, семьей территорией[4]. Более того, в пространственных представлениях первобытных людей жилище сопоставлялось с космосом[5], воспринимали его как созданное человеком всеобщее пространство – универсум (вселенная)[6]. В ведических гимнах («Атхарваведа») хижина (дом) мыслилась как микрокосм, занимающая пространство между небом и землей[7] и т.д.

---

[1] Башҡорт халҡ әкиәттәре… С. 157–158, 240; БХИ. Әкиәттәр. Өсөнсө китап…С. 292–293.

[2] БХИ. Эпос. Беренсе китап. Өфө, 1972. С. 66.

[3] Илимбетова А.Ф. Люди – потомки змей в религиозно-мифологических воззрениях башкир // Материалы II форума гуманитарных наук «Великая степь». Ч. 2. Астана: Гылым, 2017. С. 244–252; Илимбетова А.Ф. Представления башкир о священных змеях // Полиэтничный мир Евразии: проблемы взаимовосприятия: Сб. ст. Ижевск: Удмурт. ИИЯЛ УрО РАН, 2016. С. 240–252; Мифы и легенды народов мира. Древняя Индия / сост. А.И. Немировский. М.: Лит-ра; Мир книги, 2004. С. 119; Топоров В.Н. Дева // Мифологический словарь. М.: Сов. энц., 1991. С. 178.

[4] Егоров В.Г. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары: Чувашск. книж. изд-во, 1964. С. 221; Салмин А.К. Система верований чувашей. Чебоксары: Изд-во Чувашск. гос. ин-та гум. наук, 2004. С. 125; Салмин А.К. Система верований чувашей. СПб.: Наука, 2007. С. 493.

5 Элиаде Мирча. Миф о вечном возвращении. М.: Ладомир, 2000. С. 335.

[6] Лотман Ю.М. Художественный ансамбль как бытовое пространство // Декоративное искусство СССР. 1974. № 4.

[7] Мифы и легенды народов мира. Древняя Индия С. 364.

Похожий образ мышления был присущ и древним башкирам. В их космогонических представлениях не было понятия «вселенная» («йы*h*ан») в современном понимании. Оно обозначалось такими конкретными терминами как «ил» («страна»), «ер» («земля»), «йорт» («жилище»). Последнее слово означало как «дом», принадлежащий определенной семье, так и страну в целом[1]. В эпических произведениях башкир родная земля («ил») – это Уральские горы[2], а у древних тюрков – Алтайские горы.

Суммируя все сказанное, можно предположить, что в мифологическом мышлении башкир, понятия «космос», «вселенная», «земля» имели реальные границы (пределы) и они сводились к занятому народом, племенем, родом ограниченному земельному пространству, то есть земля (макрокосм) сокращалась до размера родовой территории, определенной горы (микрокосм). Жилище, дом, дворец – являлись символами или миниатюрами окружающего их окультуренного мира, космоса.

Данный постулат позволяет интерпретировать мотив «змея опоясывает своим телом дворец дева» как отражение в башкирском фольклоре мифа об участии змеи-тотема и тотемического первопредка в структурировании земли и устройстве ее в космическом пространстве.

Параллели созвучных умозаключений вскрыты в устных традициях алтайцев, казахов, качинов, лхота, нагов, аборов, лушеев (Тибет, Северо-Восточная Индия), ахомов (Мьянма), малайцев (Юго-Восточная Азия), яванцев, ниасцев, даяков, меджпарт (Индонезия), малагасийцев (о. Мадагаскар), где гигантский мировой змей, охватывает своим телом землю, весь мир и само космическое пространство. Осколок рассказа о морском змее, обмотавшего собой весь мир, прослеживается в скандинавских сагах, болгарских и сербских былинах, мифах древних египтян, в арабо-палестинских новеллах, легендах западноафриканских догонов (Мали), фонов (Бенин), сказаниях американских индейцев тутутни (Побережье-Плато, США, Канада), юма (Большой Юго-Запад, США), уичоль (Северо-Западная Мексика), кабекар (Гондурас-Панама), варрау (Венесуэла), шипибо, конибо (Монтанья, Северные Анды, Перу) и тупари (Боливия-Гуапоре) по периметру только что

---

[1] Аминев З.Г. Пространственно-временные представления в традиционной культуре башкир. Уфа: РИО РУНМЦ МО РБ, 2008. С. 7, 9.

[2] Сөләймәнов Ә. М. Мифологик эпостарҙа географик урын, ил төшөнсәһе // Сөләймәнов Ә.М., Рәжәпов Р.Ф. Башҡорт халҡының архаик эпосы. Өфө: Ғилем, 1999. С. 121.

созданного земного диска лежит непомерный змей[1].

В контексте исследуемой проблемы определенный интерес представляет анализ отдельных эпизодов змееборства башкирских фольклорных героев. Так, в сказке айлинских и ялан-катайских башкир Сафакулевского района Курганской области «Хәсәнменән-Хөсәйен» («Хасан и Хусаин») Хусаин хватает мертвой хваткой мифического столетнего змея-аждаху за шею, вытаскивает его из озера на берег, а затем, приподняв край горы, подкладывает чудовище под нее и гора придавливает змея. В устном рассказе юмран-табынцев Александровского района Оренбургской области «Ғәҙел батша» («Справедливый царь») герой убивает змея, не отпустившего людям воды и подсовывает его отрубленную голову под громадную скалу. Идентичные сцены содержатся и в устных повествованиях «Әхмәт батыр менән Хоҙайбирҙебатыр» («Ахмет-батыр и Худайбирды-батыр») тырнаклинцев Кигинского района РБ, «Алпамыша батыр» («Алпамыша-батыр») миркит-минцев Аургазинского района РБ[2], «Йылан ҡыҙменән Вәнүшкә» («Девушка-змея и Ванюшка») азнай-юрматинцев Ишимбайского района РБ[3] и др.

Есть веские основания думать, что эти сказочные картины могут оказаться осколками древних космогонических мифов о поддержании земли (мировой горы) змеей-демиургом, офиоморфным первопредком. К такому выводу наталкивают аналитические материалы из мифоритуальной практики самых различных народов мира.

В мифологии селькупов и удэгейцев, легендах пригималайских тибетцев и ванчо (Тибет, Северо-Восточная Индия), сказочном фольклоре народов Южной и Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании земля покоится на плавающем в мировых водах многоголовом змее. Змеи (драконы) служат опорой земли в устнопоэтическом творчестве иранцев, армян, русских, болгар, сербов, абхазов, грузин, арабов, ряда африканских племен, как фоны Бенина. Аналогичные суждения о земле и змее были характерны

---

[1] Березкин Ю.Е. Тематическая классификация…A12C, B3A, i43B, i44; Евсюков В.В. Мифы о Вселенной. Новосибирск: Наука, 1988. С. 68, 76; Кондыбай С. Казахская мифология. Краткий словарь. Алматы: Нурлы алем, 2005. С. 188–189; Корочанцев В.А. Африка под покровом обычая. Континент, расстающийся с прошлым. М.: Наука, 1978. С. 168–169; Младшая Эдда / отв. ред. М. И. Стеблин-Каменский. Л.: Наука, 1970. С. 31.

[2] БХИ. Әкиәттәр. Өсөнсө китап…С. 38, 84, 153–154, 231.

[3] БХИ. Әкиәттәр. Икенсе китап…С. 104–110.

и американским индейским племенам[1] и др.

Весьма возможно, что в этих сюжетах опосредственно отражается сопричастность змеи к созданию планеты людей – Земли. Ведь во многих традициях змея принимает активное участие в творении земли и рельефа земной поверхности.

К примеру, по космогоническим мифам эвенков-ороченов Красноярского края лягушка достает со дна мирового океана глину для создания земли по просьбе зябнувшей в холодной воде старой змеи, чтобы она могла греться на солнце. В устных рассказах нанайцев, маньчжуров, китайцев, кхмеров, мео драконы выделяют из водной стихии сферу земли[2]. В мифах меланезийцев гигантский змей, демиург Нденгеи создает рельеф острова Фиджи. У фон (Бенин, Западная Африка) создателем земного ландшафта считается бог-демиург, радужный змей Айдо-Хведо[3].

Еще больший ареал имеет фольклорно-мифологический мотив «змея прокладывает русло реки». Легенды идентичного содержания были известны подкаменно-тунгусским эвенкам, удэгейцам, лепча, древним китайцам, меланезийцам о. Фиджи, аборигенам Австралии[4].

В быличках восточных и южных славян происхождение рек Сожа и Вить (Белоруссия), Лом (Болгария) и Вардар (Македония) объясняются тем, что здесь некогда волочилась громадная змея.

---

[1] Березкин Ю.Е. Тематическая классификация… B3A, i13A, i44, i152; Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. С. 287; Евсюков В. В. Указ. соч… С. 70, 76; Ермолова Н. В. О пространственном факторе в этнической истории эвенков // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Матер. Пятых Сибирских чтений. СПб., 17–19 сентября 2001 г. СПб.: РИО МАЭ РАН, 2004. Ч. 2. С. 185; Корочанцев В.А. Указ. соч. С. 169; Маретина С.А. Змея в индуистской мифологии. (На материалах МАЭ). СПб.: МАЭ РАН, 2005. С. 43, 45, 79; Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976. С. 213; Мифы и легенды народов мира. Древняя Индия…С. 119; Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 58; Членов М.А. Джата // Мифологический словарь. М.: Сов. энц., 1991. С. 499.

[2] Березкин Ю.Е. Тематическая классификация… B3A, B12, K39; Кубанова Т.А. Концепция эволюции мира у нанайского рода Самар // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Матер. Пятых Сибирских чтений. СПб., 17–19 сентября 2001 г. СПб.: РИО МАЭ РАН, 2004. Ч. 2. С. 68; Немировский А.И. Мифы и легенды Древнего Востока… С. 490; Рифтин Б.Л. Нюйва // Мифологический словарь. М.: Сов. энц., 1991. С. 407.

[3] Котляр Е.С. Айдо-Хведо // Мифологический словарь. М.: Сов. энц., 1991. С. 26; Полинская М.С. Нденгеи // Мифологический словарь. М.: Сов. энц., 1991. С. 392.

[4] Березкин Ю.Е. Тематическая классификация… B3A, B12; Ермолова Н.В. Указ. соч. С. 62; Немировский А. И. Мифы и легенды Древнего Востока… С. 516; Полинская М.С. Указ. соч. С. 392; Шерстобитова О.С., Селезнев А.Г. Первопредок на шаманском костюме (к проблеме интерпретации и эволюции образа мамонта) // Уфимский археологический вестник. 2004. Вып. 5. С. 269.

Чеченцы и ингуши полагают, что долину р. Сунджа проложил дракон[1].

Схожие взгляды на змею были не чужды и народам Африки и Америки. В песнях западноафриканских народов и гимнах американских индейцев фантастические змеи (удавы), анаконды порождают реки Манионзо (Кот-и Дивуар) и Дайя (Гана, Дагомея), своими телами и рогами прорывают углубления многочисленных рек[2].

Таким образом, в фольклорно-мифологических материалах башкир ясно проглядываются дериваты древних мировоззрений предков башкир о змее как о демиурге-творце земли и устроителе ее в мировом пространстве. В фольклорной традиции башкир змей-тотем, тотемический предок предстает не только в ипостаси демиурга, но и (как корова или бык в урало-алтайской, индоевропейской, афразийской, шумерской мифологии[3]) ассоциируется с землей. Аналогичные представления о змее носили общепланетарный характер и их корни восходят к тотемическим воззрениям первобытных охотников, рыболовов и собирателей первоначальной ойкумены.

© Илимбетова А.Ф., 2018.

[1] Березкин Ю.Е.Тематическая классификация… B12; Гура А.В. Указ. соч. С. 288.

[2] Березкин Ю.Е. Тематическая классификация… A3, B12; Корочанцев В.А. Указ соч. С. 130.

[3] Илимбетова А.Ф., Илимбетов Ф.Ф. Культ животных в мифоритуальной традиции башкир. 2-ое изд., испр. и доп. Уфа: АН РБ, Гилем, 2012. С. 496–498.

УДК 391(=512.141)

Краснова З.Р.

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ БАШКИРСКОГО ОРНАМЕНТА В СУВЕНИРНОЙ ПРОДУКЦИИ ТВОРЧЕСКОГО ОБЪЕДИНЕНИЯ «ТАМГА»

Z.R. Krasnova

THE USE OF THE BASHKIR ORNAMENT IN THE SOUVENIRS OF THE CREATIVE ASSOCIATION «TAMGA»

Аннотация: В статье рассматривается проблема использования башкирского орнамента в сувенирной продукции творческого объединения «Тамга» (Республика Башкортостан).

Ключевые слова: сувенир, национальный башкирский орнамент, сакральное значение.

Abstract: the article deals with the problem of using the Bashkir ornament in the Souvenirs of the creative Association «Tamga» (the Republic of Bashkortostan).

Keywords: souvenir, national Bashkir ornament, sacred meaning.

Творческое объединение «Тамга» разрабатывает и предлагает текстильные сувенирные изделия из современных и традиционных материалов с применением национального орнамента. Еще совсем недавно, лет 6–10 назад было очень мало местной сувенирной продукции, достойно представляющей Республику Башкортостан, при обилии башкирских сувениров, изготовленных в Китае. При всем огромном уважении к культуре и производственной мощи этой великой державы уверена, что сувенирная продукция региона обязательно должна производиться в том регионе, который она представляет, изготавливаться из тех материалов, которые произошли на этой земле, теми людьми, которые там проживают. Плотная работа на туристических выставках, активное посещение фольклорных и этнографических фестивалей Башкортостана помогли определиться со своим направлением: изготовление текстильной сувенирной продукции и аксессуаров с применением национального орнамента.

При изготовлении сувенирной продукции необходимы знания по народной орнаментике, т. к. каждый элемент орнамента имеет свое сакральное значение, его расположение обосновано философским пониманием мироустройства[1] и представляют собой трехъярусную систему деления миров. Структура мироздания для предков

[1] Камалиева А.С. Башкирский костюм. Технология. Конструкция. Декор. Уфа: Китап, 2012. С. 41.

башкир представлялась в следующем виде. Самая высшая ступень мира – небо, место обитания властителя Тэнгри, там же живут Солнце, Луна, звезды и птицы. В вышивке эта ступень мира отражалась преимущественно в декорировании головных уборов, где активно использовались изображения птиц, солярных знаков и т.д. Средний мир – Земля и ее обитатели. На этом уровне изображались земля, растительность, животные. Подземный или подводный мир – обиталище темных сил. С нижним миром связаны человеческие страхи перед темными духами, способными причинить вред жизни человека. Вышеописанная модель мироздания нашими предками переносилась практически на все предметы материальной культуры, в том числе предметы быта, одежду, жилище.

В основе творчества объединения «Кускар» – углубленное изучение традиций башкирского орнамента и особенно традиций северо-западного Башкортостана, т. к. Туймазинский район – это малая родина**.** Особенностью этой части Башкирии является плотное и совместное проживание финно-угорских, восточнославянских, тюркских этносов вследствие активного освоения территории Урала и Поволжья в XVII–XVIII вв. Совместное проживание народов на одной территории, интенсивные контакты привели к выработке ряда общих черт в традиционной культуре, в том числе в народных художественных промыслах. Интересно отметить, что идентичные промыслы распространились у разных народов, однако в произведениях мастеров разных народов отражена своя этническая специфика.

В настоящее время творческим объединением «Тамга» разработано несколько коллекций из современного текстиля с применением национального башкирского орнамента, в том числе это кускары и орнамент, характерный паласному ткачеству. В разрабатываемых изделиях было важно выдержать цветовую гамму, форму орнамента, «передать узнаваемость» узора.

Что из себя представляет орнамент паласного ткачества, характерного северо-западной части Башкирии? Прежде всего – это паласы с крупным геометрическим узором. Восьмиконечные звезды в сочетании с множеством разноцветных треугольников и ромбов – традиционный для узорного ткачества набор геометрических изображений. «Геометрия узоров возникает не просто так, она сложилась некогда в глубинах истории в знаки-символы, обозначающие существенно важные жизненные понятия. Так, треугольник средним углом вверх – мужчина, углом вниз – женщина. Если соединить треугольники в основании вместе, они образуют ромб, что значит человек. Или квадрат, который символизирует

жилище, дом»[1]. Нынешняя коллекция выполнена с применением очень популярной в ткачестве башкир фигуры, получившей название «йондоз» («звезда»). Орнамент «йондоз» получил широкое распространение в западной и центральной части Башкортостана, выполняется в бесчисленных вариациях относительно формы и цветовой гаммы. «Йондоз» – это лунный знак, женский знак. Особая, значимая связь Луны с женским началом – это соответствие лунных фаз и женского месячного цикла. Считается, что от лунных знаков зависит способность к деторождению, здоровью детей, приплода скота (благосостояние). Парные стрелы указывают на единение мужчины и женщины. Ромб, указывает на 4 угла дома. Вот и получается, что Вашему вниманию представлен оберег, символизирующий деторождение, благосостояние и семейное счастье. Оберег изготовлен таким образом, что его можно разместить в машине в качестве подвески (для многих из нас машина уже давно – часть дома, продолжение своей территории), использовать в качестве подвески на женскую сумочку, фотоаппарат и т.д.

Следующая коллекция изделий творческого объединения «Кускар» – коллекция декоративных подушек (илл. 1). Подушки выполнены из современных тканей, применяемых в мебельной промышленности, смешанного состава, содержащие натуральные и синтетические волокна одновременно. Это позволяет наиболее эффективно сочетать экологичность, гигиеничность натуральных тканей и практичные свойства синтетики. Орнамент на подушках выполнен в традиционной цветовой гамме, свойственной башкирскому паласному ткачеству.

Кускар – символ завитых бараньих рогов. Изображение их в прошлом было равносильно заклинанию материального благополучия. Дополнительные спиралевидные завитки привели к образованию различных многих других вариантов узора. Изображение кускарных завитков на сувенирной продукции на обложке для паспорта (на идентифицирующем документе) может восприниматься как знак материального благосостояния, как знак, который непременно обеспечит его владельца стабильным финансовым благосостоянием (илл. 2).

---

1 Янбухтина А.Г. Караидельский ковер. Электронный ресурс. Режим доступа: http://nailtimler.com/tatars_in_russia/bashkortostan/bashkortostan_karaidelsky_carpet.html



Илл. 1. Подушки.
Фото автора 2018 г.

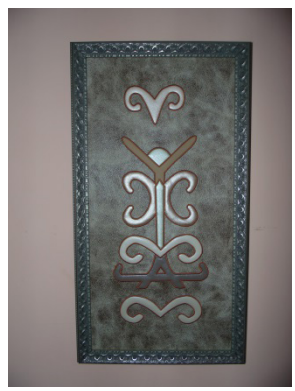


Илл. 2. Обложка паспорта.
Фото автора, 2018 г.

Лентой для перетягивания постельных принадлежностей (кушек торткы, урын тартма) в XVIII–XIX вв. башкиры в своем жилище часто украшали сложенную на сундуке горку из одеял, тюфяков, подушек (илл. 3). «Вышитые на лентах замысловатые фигуры орнамента, не только оберегали от колдовства и порчи, но и обеспечивали результативность соединения мужчины и женщины в брачном союзе. В доме ограждали постель новобрачных от недоброжелательных взглядов»[1]. В современных квартирах давно отсутствуют резные сундуки и горы подушек, но вот присутствие кускаров в спальне в виде панно и декоративных подушках очень даже уместно (илл. 4).



Илл. 3. Этнографический зал
Туймазинского краеведческого музея.
Фото автора, 2018 г.



Илл. 4. Панно «Кускары».
Фото автора, 2018 г.

[1] Шитова С.Н. Народное искусство: войлоки, ковры, и ткани у южных башкир. Уфа: Китап, 2006. С. 130.

В сувенирной продукции Башкортостана невозможно обойти вниманием изысканные тамбурные вышивки. Основу орнамента этих вышивок составляют солярные знаки и бегущие побеги с расцветшими на нем яркими цветами, обозначающие жизненную энергию и солнечный свет. В продукции творческого объединения «Тамга» тамбурные вышивки украсили необходимый предмет, востребованный ежедневно – мягкая подстилочка под стакан или кружку. Идея родилась в офисе, когда пришлось суетливо искать подставку для горячего напитка, чтобы не запачкать деловые бумаги и не повредить поверхность стола. Конечно же, мы постоянно применяем подставки для напитков и в большинстве случаев это черновики или плотные бумажные подставки с рекламой какой-либо фирмы. Как было бы прекрасно, если на столе среди этой деловой кутерьмы было что-то теплое, яркое, чтобы глаз отдыхал, мозг не напрягался. Чашечка ароматного чая, которая стоит на подставке с изображением цветов и солярного знака становится еще и невероятно бодрящим напитком, дающим Вам энергию солнца в пасмурные дни и наполняющим Вас жизненной энергией, идущей от Ваших предков.

Мы все верим в то, что придает нам силы: народные приметы, семейные обряды, обереги в виде сувениров, предметов интерьера и многое другое. Подвержены этой вере абсолютно все: селяне, творческая и техническая интелигенция и даже расчетливые бизнесмены: если у бизнесмена есть счастливая ручка – крупный контракт он подпишет именно с этой ручкой. Человеку дает силы его род, его истоки. Человек, знающий историю своего народа, почитающий его традиции огромными порциями черпает безраничный кладезь знаний и опыт своих предков, и в этом его сила и мудрость.

© Краснова З.Р., 2018.

УДК 398.4(=512.141)

Маннапов М.М., Маннапова Г.Д.

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ДУХАХ И ХОЗЯЕВАХ ВОДНЫХ СТИХИЙ У БАШКИР ПО ПОЛЕВЫМ МАТЕРИАЛАМ[1]

M.M. Mannapov, G.D. Mannapova

REPRESENTATION OF THE SPIRITS AND WATER SENSORS OF THE BASHKIR ON FIELD MATERIALS

Аннотация: Одной из важнейших задач этнографической науки является изучение духовной культуры народов мира во всем многообразии ее проявлений. Предметом исследования становятся различные компоненты духовной культуры, в том числе мифология и религиозные верования. Человек никогда не отделял себя от природы и от занимаемой им территории. Связь с исконной землей была настолько сильна, что при определении культов гораздо чаще обращались к божествам окружающей природы, нежели к верховным богам. До сих пор среди башкир сохраняются элементы традиционных верований, отражающие анимистические представления о природе и человеке, которые выражаются в одухотворении предметов и явлений природы, и наделяются сверхъестественными силами и свойствами, характерные человеку. Конечно, многие традиционные представления приобретают современный облик и продолжают функционировать в модернизированных формах. Представление о духах, хозяевах водных стихий можно отнести к архаичному пласту доисламских верований у башкир.

Ключевые слова: Ландшафт, башкиры, этноэкология, культ, почитание, традиция, вода, река, дух, хозяин водной стихии.

Abstract: One of the most important tasks of ethnographic science is the study of the spiritual culture of the peoples of the world in all the diversity of its manifestations. The subject of the study are various components of spiritual culture, including mythology and religious beliefs. Man never separated himself from nature and from the territory he occupied. The connection with the primordial land was so strong that when defining cults, the deities of the surrounding nature were more often referred to than the supreme gods. Until now, among the Bashkirs, elements of traditional beliefs have been preserved, reflecting animistic ideas about nature and man that are expressed in the spiritualization of objects and phenomena of nature, and are endowed with supernatural powers and properties that are characteristic of man. Of course, many traditional ideas acquire a modern look and continue to function in modernized forms. The idea of spirits, owners of water elements can be attributed to the archaic layer of pre-Islamic beliefs among the Bashkirs.

Keywords: Landscape, Bashkirs, ethnoecology, cult, veneration, tradition, water, river, spirit, the owner of the water element.

В традиционной картине мира многих народов вода являлась одной из фундаментальных стихий мироздания. В самых различных мифах вода – первоначало, исходное состояние всего сущего,

[1] Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ и РБ в рамках научного проекта № 17-11-02010 «Ландшафт в традиционном восприятии башкир».

эквивалент хаоса. Вода, вместе с землей, огнем и воздухом – одна из фундаментальных стихий мироздания. В воде зачинается все живое на земле, она порождает не только людей, но и вторичных божеств, духов[1]. Почитание воды занимало важное место в верованиях всех народов, а дух воды считался творцом и хозяином всех водных пространств. Как и прочие могущественные духи, дух воды не считался однозначно добрым или злым – все зависело от человека. В большинстве случаев владения хозяина воды ограничивались конкретным водоемом, источником. Представление о духах, хозяевах водных стихий можно отнести к архаичному пласту доисламских верований у башкир.

Полевые материалы, собранные в Хайбуллинском районе Республики Башкортостан, подтверждают, что у башкир представления о водной стихии были разнообразными и распространены повсеместно. По сообщениям информаторов, образ духа воды имеет неопределенный тип, чаще он представляется людям в образе человека, как мужчины, так и женщины, хотя приоритетным является женский образ. По словам информатора Ибрагимовой Г.Х., хозяин воды («һыухужаһы» – «духводы») иногда предстает перед людьми в образе женщины в белом платке («һыуинәһе», дословно «хозяйка воды», «мать воды») и мужчины в головном уборе («һыуатаһы», дословно «хозяин воды», «отец воды») («ҡатынкешетаҫтаркейепкүренә, әиркешесәлләкейепкүренә»). По ее словам, хозяин воды всегда обитал в близи водного источника (река, родник, колодец), и по этой причине жители деревни опасались его гнева и старались жить с ним в согласии. Например, запрещалось набирать воду в вечернее время после заката, однако, если приходилось пользоваться водным источником в указанное время, то необходимо было обратиться к «һыуинәһе» и попросить разрешения: «Һыуинәһе, һыуалырғакилдем, биринделыуыңды» («Хозяйка воды, я пришла за водой, дай мне воды»). Также необходимо было просить разрешения у хозяина водного источника, когда брали «утреннюю воду» («таңһыуы»)[2]. По сообщению информаторов, «утренняя вода» обладала лечебными свойствами: ее использовали при лечении глазных заболеваний, ею омывали лицо и голову

[1] Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 240; Абсалямова Ю.А. Вода и святые источники в системе традиционных религиозных представлений башкир // Юсуповские чтения – 2011. Материалы Междунар. науч. конф. Уфа, 2011. С. 26; Юлдыбаева Г.В. Мотив воды в башкирском фольклоре // Этнос. Общество. Цивилизация: II Кузеевские чтения. Материалы Междунар. научно-практической конф., посв. 80-летию Р. Г. Кузеева. Уфа, 2009. С. 212.

[2] ПМА. РБ, Хайбуллинский р-н, с. Татыр-Узяк, Г.Х. Ибрагимова, 1920 г.р.

при частых головных болях, применяли как лечебное средство от сглаза. «Утреннюю воду» жители д. Акъюлово набирали с проточного источника (река, родник), за такой водой они ходили к р. Зилаир, а также к родникам «Хәлфәҡоҙоғо»и«Зәимһыу». Выходя в путь к родниковому источнику, женщины и мужчины надевали головные уборы (платки, тюбетейки). Брали чудодейственную воду в утренние часы («таңсулпанҡалҡансаҡта» – «когда восходит утренняя звезда»), черпая правой рукой по течению («киреһенсәһыуҙыалырғаярамай – «нельзя брать воду против течения»), и при этом произносили следующие слова: «Таңһыуыналырғакилдем, шифалыбулһын, ризабул, һыуинәһе» («Я пришла за утренней водой, пусть вода будет лечебной, дай свое согласие хозяйка воды»). Также следовало читать молитвы («доғаларҙыуҡыу»). По рассказам информатора, услышанным от отца – Хисаметдинмуллы, один житель указанной деревни, известный дурной репутацией и пренебрежительным отношением к окружающим людям, отправился за «утренней водой», но «һыуинәһе» не пожелала предоставить ему воду («һыуинәһеһыубирмәйҡайтарған»). В случае продолжительной болезни человека «утреннюю воду» относили к мулле или знахарке («бағымсы») для того, чтобы заговорами и молитвами усилить ее лечебные свойства. Кроме того, если у человека не было возможности набрать «таңһыуы», то использовали простую колодезную воду для нашептывания молитв («һыуөшкөртөргә»). Нашептанная вода считалась освященной, и ее использовали прилечении как человека, так и домашних животных. По мнению информатора Тимербаевой В.Х., «утренняя вода» оберегает дух (душу) человека («таңһыуыйәнһаҡлай»). Посообщению 68-летней-Кужиной В.Х. (д. Акъюлово), она и сейчас использует «утреннюю воду» для лечения дочери с целью восстановления ее здоровья. Часто набирает воду рано утром («әҙәмтормаҫборон, әҙәмергәбаҫмаҫборон» – «пока люди не проснулись, пока нога человека неступила на землю»). Когда берет воду, просит разрешение у хозяина воды, при этом читая молитвы и черпая воду правой рукой, также просит здоровья для больного человека («һыуҙыниәтләпалырғакәрәк»). Затем бросает монеты в посуду, в которую набирала воду, и в реку («һыуғахәйер» – «милостыню воде»). Обычно использует проточную воду («ағынһыу») изр. Зилаир. Для того, чтобы лечение больной дочери было эффективным, она обращалась к мулле, чтобы он нашептал молитвы на принесенную воду. Данную воду хранит в прохладном месте и дает пить больной дочери в период обострения болезни[1].

[1] ПМА. Хайбуллинский р-н, с. Акъяр, В. Х. Тимербаева, 1958 г.р.; д. Акъюлово, В. Х. Кужина, 1943 г.р.

Ценной информацией о лечебных свойствах «утренней воды» поделилась 60-летняя жительница д. Акъюлово Ишемгулова Ф.М. В детстве бабушка отправляла ее за водой перед рассветом, так как сама из-за преклонного возраста затруднялась пройти путь до источника. В процессе наполнения воды в емкость произносила следующие слова: «ҠолоңСөләймәндән, Һыуһылыуҙантаңһыуыһорайым» («От раба твоего Сулеймана, от водяной красавицы («Һыуһылыу») прошу утреннюю воду»). В случае пренебрежения данным условием – обращением к хозяину воды – у воды могли исчезнуть лечебные свойства. Бабушка информатора использовала «утреннюю воду» для полного обливания. По сведениям информатора Ишемгуловой Ф.М., пожилые женщины д. Акъюлово Хайбуллинского района после весеннего половодья (ориентировочно 16 апреля) собирались вблизи ближайшего проточного источника для того, чтобы поприветствовать хозяйку воды, которая, по народным представлениям, пробуждается в этот день после долгого сна («һыуинәһеуяна»). Около полудня всесобравшиеся женщины должны были совершить ритуал омовения, а затем держали путь к реке. На берегу водоема они читали молитвы («доға»), а также бросали монеты в воду («ыуаҡаҡсаташлайбыҙ»), произносили свои пожелания и возвращались домой («һыуғаһәйерташлап, теләктәртеләпҡайтабыҙ»)[1]. Данный обряд приветствия «һыуинәһе»был восстановлен благодаря воспоминаниям старожилов и вновь стал проводиться в последние 3–4 года. По словам информатора Ф.С. Ишемгулова, дух воды является защитником добрых людей. В подтверждение он рассказал свою историю: в молодые годы он со своим другом решил изъять улов из рыболовной снасти (морды) старика Вали, что в местечке «Тирмәнбыуаһы» («Мельничная запруда») нар. Зилаир (другое название «Валиҡартбыуаһы»). Поздним вечером, когда уже стемнело, ребята пришли к месту, но, как только они забрались в воду, послышались странные всплески, как будто кто-то специально забрасывал огромные камни в водоем. В связи с возникшей ситуацией, они вышли на берег реки, и все затихло. При повторной попытке изъятия улова из рыболовных снастей история повторилась. Странное явление прокомментировала его бабушка, объяснив его тем, что ребята попали в момент пробуждения хозяйки воды («һыуинәһеуянғанваҡыттабарғанһығыҙ»)[2]. По словам информатора Тимербаевой В.Х., уроженки д. Ибрагимово, ее родители

[1] ПМА. РБ, Хайбуллинский р-н, д. Акъюлово, Ф.М. Ишемгулова, 1951 г.р.
[2] ПМА. РБ, Хайбуллинский р-н, д. Акъюлово, Ф. С. Ишемгулов, 1947 г.р.

часто предупреждали своих детей о том, чтобы они не совершали прогулки и не проводили игры возле озера «Түнәрәкһаҙ» («Круглое болото»). Озеро располагалось вблизи населенного пункта (сейчас озеро высохло) и прославилось тем, что у водоема был хозяин – дух, который уводил людей в свое логово («ундабармағыҙ, эйәһеалып китер»)[1]. Рассказывали про случай, когда однажды хозяин озера забрал к себе маленькую девочку. Аналогичные сведения о значении «утренней воды» мы получили и от информаторов д. Байгускарово. Жители ее также набирали «таңһыуы» ранним утром («таңбеленмәҫборон») и ходили к водному источнику с покрытой головой, набирали живительную влагу правой рукой, черпая воду к себе. В течение этого времени читали молитвы и произносили следующие слова: «Бисмиллаһирахманираһим, таңһыуыналам, уҙемденһаулығыма» («Бисмиллахи рахмани рахим, набираю утреннюю воду для своего здоровья»). На обратном пути набранную воду несли в закрытой емкости. «Утреннюю воду» использовали при частых головных болях и постоянно ею мыли лицо. По информации Ишкильдиной Л.Г., разрешение на использование воды спрашивали у хозяина водного источника («һыуэйәһе») не только в утренние часы, но и вечером[2]. Аналогичные сведения мы получили от информатора Ишемгулова М.И. (п. Садовый), который рассказал, что при заборе воды обязательно следует спрашивать разрешение у духа воды «Һыуэйәһе, һыуалырғакилдем, рөхсәтит» («Хозяин воды, за водой пришла, дай свое позволение»). Если брали воду в вечернее время без разрешения духа живительной влаги, то человек имел возможность подвергнуться определенному заболеванию[3]. Информатор Кужагильдина З.А. (с. Татыр-Узяк) утверждает, что «таңһыуы» имеет такую же магическую и лечебную силу, как и святая вода у русских. «Утреннюю воду» можно использовать не только при лечении глазных заболеванийи частых головных болей, но и от дурного глаза. Вера в чудодейственную силу «утренней воды» заставляла людей окроплять ею углы дома для благополучия и изгнания нечистой силы. Все действия при обливании человека с головы до ног производились в специальных емкостях для воды (корыто, таз)[4]. Использованную воду выливали под дерево, чтобы вода не теряла своих магических сил. Почитание воды выражено бережным отношением к ней, возникновением различных

[1] ПМА. РБ, Хайбуллинский р-н, с. Акъяр, В. Х. Тимербаева, 1958 г.р.
[2] ПМА. РБ, Хайбуллинский р-н, д. Байгускарово, Л.Г. Ишкильдина, 1928 г.р.
[3] ПМА. РБ, Хайбуллинский р-н, п. Садовый, М.И. Ишемгулова, 1959 г.р.
[4] ПМА. РБ, Хайбуллинский р-н, с. Татыр-Узяк, З.А. Кужагильдина, 1932 г.р.

поверий и ритуалов, связанных с водной стихией, которые направлены не только на бережное отношение к воде, но и сохранение здоровья человека. Опрос информаторов показал, что у башкир существует целая система различных запретов, связанных с использованием воды. Во-первых, нами зафиксирован запрет для забора воды в вечернее время: 1) «эңерҙэһыу алырғаярамай, биреэйәрә» («вечером нельзя брать воду, так как бес увяжется за тобой»); 2) «урамашаһыуалырғаярамай» («нельзя брать воду из колодца, расположенного через дорогу от дома»). Во-вторых, после заката запрещалось выливать воду после использования для хозяйственных нужд («бире ҡағыла») и воду, использованную при обмывания покойника («үлекһыу»). Такую воду выливали в места, куда не ступает нога человека; не разрешалось ее выливать на дорогу («һыуҙыаяҡаҫтынаҡойорғаярамай, осонаһың» – «нельзя воду выливать под ноги, иначе коснется нечистая сила и появятся болячки»). В-третьих, категорически запрещалось оставлять открытым на ночь емкость с водой, так как считалось, что шайтаны купают в ней своих детей («шайтандар, бирелəрулһыуҙабалаларын йыуындыралар»). В-четвертых, нельзя было расходовать воду без особой нужды («һыуҙыурынһыҙерҙәтотонмағыҙ»). В-пятых, после купания в бане следовало ополаскивать чистой водой лицо, руки и рот («мунсалайенбула» – «в бане черти и демоны обитают»). В-шестых, запрещалось пить банную воду («мунсала эсергəярамай, ташбаҡаэсеңдəүҫепкитер» – «в бане нельзя пить воду, в животе появится черепаха»). В-седьмых, запрещалось пить из источника со стоячей водой («эркелепятҡанһыуҙыярамайэсергə, ағыпятҡанһыуҙыярай эсергə»). Сохранились запреты на загрязнение водных источников. Нельзя было бросать нечистоты и бытовой мусор в водоемы, так как с этим не смирится «хозяин воды», а потому рано или поздно подвергнет наказанию нарушителей различными неприятностями и болезнями. По словам информаторов (Батисовой В.Д., Тимербаевой В.Х., Ишемгулова М.И. и др.)[1], в д. Байгускарово большое одобрение и поддержку получили люди, которые изъявили желание огородить родники и очистить колодцы. Считалось, что совершивший данный поступок получал большую благодать («ҙурсауапбула»). Жители указанного населенного пункта больше всего боялись высыхания водоема, так как под этим понимали уход обиженного хозяина водного источника. Например, информатор

[1] ПМА. РБ, Хайбуллинский р-н, с. Татыр-Узяк, В.Д. Батисова, 1940 г.р.; с. Акъяр, В.Х. Тимербаева, 1958 г.р.; п. Садовый, М.И. Ишемгулова , 1959 г.р.; д. Байгускарово, Х.Ш. Баймурзина , 1930 г.р.; д. Байгускарово, А.А. Турумтаев, 1927 г.р.

Кужина В.Х. лично принимала участие в очищении и облагораживании родника «Зәимһыуы», который расположен недалеко от школы в д. Акъюлово. В д. Кадырша Зилаирского района мужчины под руководством главы администрации сельского поселения провели мероприятие по огораживанию и очищению от мусора место паломничества мусульман «Пәйғәмбәрташы» («Камень пророка»), а колодец, который находился рядом, обложили срубом и вокруг поставили скамьи[1]. Вблизи д. Байгускарово мужчины также во главе с муллой привели в порядок родники в местности «Урал үҙәге» («Ложбина Урала») и «Эйләнмә» («Круговорот»). Водой из первого родника пользуются жители деревни, а над вторым родником установлено деревянное перекрытие, чтобы люди могли проводить обряды вызывания дождя («ямғыртеләге») и жертвоприношения («ҡорбансалыу»).

Таким образом, полевые материалы, собранные в Хайбуллинском районе Республики Башкортостан, показали, что представления о хозяевах воды («һыуинәһе, һыуәйәһе, һыуатаһы») достаточно устойчивы среди башкир, что в народе живы ритуалы и обряды, посвященные духу воды, система различных запретов, показывающих бережное отношение к водной стихии.

© Маннапов М.М. , Маннапова Г.Д. , 2018.

[1] ПМА. РБ, Хайбуллинский р-н, д. Акъюлово, В.Х. Кужина, 1943 г.р.

УДК 391.2(=512.141)

Махмудов А.Р.

БАШКИРСКИЕ ЖЕНСКИЕ ГОЛОВНЫЕ УБОРЫ: ТАКЫЯ, КАШМАУ, КАЛЯБА

A***.R. Mahmudov***

BASHKIR WOMEN'S HEADWE: TAKIA, CASHMAU, CALABASH

Аннотация: В статье рассматриваются шлемовидные головные уборы башкирских женщин, представляющие наиболее показательную часть национального костюма середины XIX в. Охарактеризованы особенности головных уборов калябаш и такыя, выявлены их современные формы стилизации.

Ключевые слова: Башкиры, головные уборы, калябаш, такыя, коллекция.

Abstract: The article deals with the helmet-shaped headwear of Bashkir women, representing the most significant part of the national costume of the middle of the XIX century. Describe features of hats Calabash and such, the modern form of the styling.

Keywords: Bashkirs, hat, calabash, takya, collection.

Наиболее показательную часть украшений народного костюма башкир представляли женские и девичьи головные уборы. Традиционно данные экспонаты представлены в музеях, где особняком стоит коллекция Российского этнографического музея, в котором хранится единственный экземпляр шлемовидного головного убора башкирской женщины – калябаш и наспинник такыя[1]. Впервые московской публике они были продемонстрированы на этнографической выставке 1867 г. вместе с фигурами-манекенами «Башкиры возле кибиток».

Иллюстративные материалы дореволюционного периода: фотография «Башкиры около кибитки», литография А.В. Докучаева «Сцены из домашней жизни башкир: помол муки и доение лошади»; этнографические этюды С.В. Малютина «Девушка-башкирка», «Женщина-башкирка»; фотографии Т. Митрейтера и К. Фишера, выполненные с фигур-манекенов Дашковского этнографического музея, показывают некогда реальное бытование архаичных, шлемообразных головных уборов в башкирском женском народном костюме.

[1] Автором были подготовлены видеоролики, посвященные этим украшениям: https://vk.com/im?sel=13096436&z=video13096436_456239062%2Fe4e7c53a9ef7cb10ce%2Fpl_post_-114620260_578; https://www.youtube.com/watch?time_continue=6&v=PsbvTnZpWKw.

Большую ценность представляют фотографии, выполненные по заказу Уфимского статкомитета в фотоателье госпожи Петровой летом 1866 г. для этнографической выставки. На этих уникальных снимках в разных сценических ракурсах показана повседневная и праздничная одежда башкир в причудливых женских головных уборах[1]. Позднее фотоснимки шлемовидных головных уборов были опубликованы С.И. Руденко в монографии «Башкиры» и описаны под терминами «башкейем» и «такыя», где автор подмечает их сходства с уборами чувашей и марийцев.[2] Заметим, что в указателях 1867 г. башкирский женский головной убор назывался «тубе вроде шлема, надеваемый сверх кашбау» и девичий головной убор – «кашбау». Так же следует отметить, что исследователь не совсем точно определяет место сбора экспонатов в Челябинском уезде Оренбургской губернии (Зауралье) и время экспонирования коллекции антропологической выставкой 1879 г.

Наличие аналогий в женских головных уборах башкир с украшениями народов Поволжья и Средней Азии связано с общностью этнического пласта этих народов, а также тесными культурно-экономическими связями. Интересно, что у чувашей, удмуртов и прочих народов Поволжья шлемообразные головные уборы все ещё в обиходе, а у башкир уже к началу XX в. традиция ношения таких уборов напрочь исчезла. Единственный музейный экспонат представлен в РЭМ назван кашбау (кашмау с тубе, с наспинником калябаш). Верхняя часть убора в виде высокой, неширокой в основании сферической шапочки на твердой кожаной основе, чешуеобразно покрытой мелкими монетами, разделенными тремя вертикальными рядами круглых сердоликовых и серебряных пуговиц, мягко переходит в наспинную часть в форме трапеции, покрытой вертикальными рядами кораллов, перемежающихся металлическими бляхами-подвесками и внизу заканчивается бахромой.[3] Внутри кашмау имелись зацепки, которые фиксировали крючки в тубе (шлеме) и весь массивный убор закреплялся двумя застежками «каптырма» под подбородком. При надевании тубе-калябаша отмечалось, чтобы убор имел наклонение к затылку. Сам комплект дополнял ситцевый тастар (орпяк).

В представленной коллекции башкирская такыя также имеет оригинальные особенности: полушаровидная холщовая шапочка,

---

[1] Архив Российского этнографического музея (РЭМ). Ф. 5. Оп. 4. Д. 19. Л. 53 об.

[2] Руденко С.И. Башкиры: Опыт этнологической монографии. Ч. 2: Быт башкир. Л.: Гос. тип. им. И. Федорова, 1925. С. 155, 157.

[3] Кузеев Р.Г., Бикбулатов Н.В., Шитова С.Н. Декоративное творчество башкирского народа. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1979. С. 83.

зашитая серебряными копеечками, а внизу кругом свисает бахрома из нитей кораллов, скрепленная серебряной цепочкой и чешуей из мелких монет. На макушке закреплена металлическая шишечка в виде столбика с двумя листовидными подвесками, вокруг которой нашиты три ряда кораллов, а по краю над бахромой ряд штампованных металлических круглых блях. На поверхности такыя, от вершины до края между копеечками, вшиты четыре ряда шаровидных сердоликовых бус и серебряных бубенцов, аналогично шапочке калябаша. Такыя в башкирской версии также имел широкий наспинник, который покрывался серебряными бляхами и чешуйками, а по краям сердоликовыми бусинами и бубенчиками. Возможно, о такой шапочке писал В.М. Черемшанский, отмечавший, что головной убор у «кочевых башкирок» назывался «кашбад» или «кашбов», а у «оседлых» (Бирский и Мензеленский уезд) «такья».[1]

Правильнее всего рассматривать такыя и кашмау как девичий и женский вариант одного и того же головного убора.[2] Композиционное сходство украшений и декора такыя и кашмау калябаша различается лишь по фасону: одна имела закрытую, а другая открытую макушку. Так, по мнению исследовательницы Т.Д. Буракаевой, идентичность головных уборов калябаш и такыя можно объяснить также тем, что они, вероятно, были изготовлены одной мастерицей из аналогичных материалов, сходных по декору украшениям башкир бассейна р. Дема.[3]

Интересно так же отметить, что в архивных и фольклорных материалах смена девичьего головного убора такыя на женский кашмау – это один из основных эпизодов, символизирующих переход невесты в ранг женщины. Данный обряд представлен в стихотворении М. Уметбаева «Как в старину провожали башкирских девушек». Оказывается, эта церемония является кульминационной точкой свадебного обряда, одним из решающих моментов в жизни девушки: «Девушка та, которая носит сакал и такию, женщина та, которая носит тубый кашмау».

В публикациях З.М. Давлетшиной также говорится, что невесте предстояла смена девичьей шапочки (такыя) на женский головной убор (кашмау). Указывается, что жены старших братьев готовили головной убор замужней женщины, шлемообразную шапочку из кораллов с длинной лопастью сзади, покрывающий волосы

---

[1] Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа: Изд. Учен. ком. М-ва гос. имуществ, 1859. С. 156.

[2] Авижанская С.А., Бикбулатов Н.В., Кузеев Р.Г. Декоративно-прикладное искусство башкир. Уфа, 1964. С. 206.

[3] Буракаева Т.Д. Башкирский женский костюм. (Документальный фильм-исследование). 2014.

(тубый кашмау)[1]. В диссертации Г.Ф. Тажитдиновой утверждается, что такыя бытовал как девичий головной убор и возможно, что наспинник к ней пришивали после замужества. Об изменениях в головном уборе башкирок после замужества упоминает И.Г. Георги. Тем самым, смена такыи на кашмау символизирует процесс инициации девушки, которая после замужества получала новый статус.

Современные мастерицы, восхищенные архаичными башкирскими головными уборами, изготавливали реконструкции калябаш и такыя. Для этого они, в основном, использовали фотоснимки головных уборов из монографии С.И. Руденко, иллюстрации книг «Народное искусство башкир» и «Декоративное творчество башкирского народа». Однако, к сожалению, из-за неинформативности и личной трактовки сам шлем такыя мастерицы изготавливали, ориентируясь на поздний рисунок из книги С.И. Руденко, условно отделяя саму шапочку от наспинника. Напомним, что головной убор такыя с практической стороны не отличается от башкирского убора кашмау, который имеет одно отличие – закрытую чешуйками макушку с металлическим навершием.



Илл. 1. Группа башкир перед кибиткой. Июнь 1866 г.
Фототека РЭМ, коллекция 8764-12466. Публикуется впервые



Илл. 2. Башкирская женщина в праздничном наряде. Июнь 1866 г.
Фототека РЭМ, коллекция 8764-12439. Публикуется впервые

[1] Давлетшина З.М. Декоративные изделия в обрядах жизненного цикла башкир. Уфа, 2012. С. 59.



Илл. 3. Башкирская девушка в праздничном наряде.
Манекен Дашковского этнографического музея. Фототека РЭМ.



Илл. 4. Девушка-башкирка в головном уборе такыя.
Коллаж автора (по материалам РЭМ).



Илл. 5. Женщина-башкирка в головном уборе калябаш.
Коллаж автора (по материалам РЭМ).

Девичий головной убор такыя и тубе-калябаш (башкейем) – это уникальные раритеты середины XIX в., которые представляют подлинную и аутентичную связь с уборами и украшениями башкирок древности. Нам, музейным работникам, необходимо помочь башкирскому народу воскресить из небытия эти головные уборы.

© Махмудов А.Р., 2018.

УДК 390 (=471.344)

Медведев В.В.

«ЭП КОЛХОЗА ЮРАТАП ТУЛЛИ ТЕЛЕЙ ПАНĂРАН»: «СОВЕТИЗАЦИЯ» ПЕСЕННОГО ФОЛЬКЛОРА ЧУВАШЕЙ[1]

V.V. Medvedev

«EP KOLHOZA YURATAP TULLI TELEY PANĂRAN»: «SOVIETIZATION» OF SONG FOLKLORE OF CHUVASHS

Аннотация: Статья рассматривает вопросы, связанные с «советизацией» фольклора чувашей, а новизна видится в том, что данные процессы представ лены на конкретном материале. В работе продемонстрированы пути проникновения советской культуры в песенный фольклор. Доказано, что инкорпорирование новых норм и образа жизни в традицию чувашей привело к формированию иного типа культуры – советского.

Ключевые слова: «советизация», чуваши, фольклор, традиция, трансформации.

Abstract: Article considers the questions connected with «sovietization» of folklore of chuvashs, and the novelty seems that these processes are presented on concrete material. In work ways of penetration of the Soviet culture to song folklore are shown. It is proved that incorporation of new norms and a way of life in tradition of chuvashs has led to formation of other type of culture – Soviet.

Keywords: «sovietization», chuvashs, folklore, tradition, transformations.

Утверждение советской власти, начавшееся по завершению революционных событий 1917 г., привело к радикальным изменениям образа жизни народов распавшейся Российской империи. Советское руководство активно включало все стороны жизни народов в сферу политических интересов. Особое внимание было отведено культурным практикам как важной политико-идеологической составляющей отношений. Подобное конструирование новых образов отвечало требованиям государства и служило основой интерпретации происходивших событий и формирующегося самосознания[2]. В процессы «советизации» в числе других народов были вовлечены и чуваши.

Прежде всего, необходимо пояснить правомерность употребления термина «советизация» применительно к культуре, в том числе традиционной, а также по отношению к песенному фольклору.

---

[1] Эп шур тутăр юратап çӳçи пурçăн пулнăран. Эп колхоза юратап тулли телей панăран «Я люблю белый платок за шелковую бахрому. Я люблю колхоз за полную достатка жизнь».

[2] Шнирельман В.А. Социальная память и образы прошлого // Новое прошлое. 2016. № 1. С. 100–123.

Многочисленные справочные издания, научные публикации и монографии характеризуют «советизацию» как процесс установления советской власти, подразумевая трансформации на государственном и социально-экономическом уровне. К числу преобразований принадлежит создание органов советской власти, национализация земель, ведение образцов советской жизни и многое другое. Процесс «советизации», безусловно, явление многоплановое[1].

В современных исторических, культурологических и антропологических исследованиях термин нередко можно увидеть заключённым в кавычки – «советизация». В таком случае он трактуется в контексте событий первых лет советской власти, связанных с организацией быта и повседневности, то есть «советизация» подразумевает целый ряд культурных практик[2]. Например, в отношении коренных малочисленных народов Севера «советизация» предполагала их «ассимиляцию» советским обществом, в том числе, через пропаганду и распространение советской культуры. Подобная адаптация к новому типу культуры среди манси и ханты проводилась через просветительскую работу и печатную продукцию[3].

Аналогичную стратегию наблюдаем на примере бурят (как и в отношении других народов). Зарождавшееся литературное пространство находилось под сильным государственным воздействием и отвечало вызовам времени[4]. «Советизация» культуры, литературы, языка и последующая интеграция в формирующуюся советскую культуру происходила и среди чувашей[5].

Процесс «советизации» традиционной культуры чувашей, как и у других этнических групп, нашёл отражение в повседневности и воззрениях, буквально «проникая» в традицию. Трансформации отчётливо прослеживаются в ойконимах поселений, антропонимах, материализованной культуре, фольклоре и других сферах человеческой деятельности[6].

---

[1] Чумаков А.Д. «Советизация Калининградской области» // Калининградские архивы. 2013. Вып. 10. С. 317–322.

[2] Шоломова Т.В. Эстетика раннего советского быта: «омещанивание» или «советизация»? // Вопросы культурологии. 2011. № 2. С. 27.

[3] Малахова Л.П. Просветительская работа среди ханты и манси как вариант адаптации к советской культуре // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. 2017. № 4 (49). С. 80.

[4] Номогоева В.В. Советизация национальных литератур в 1920–1930-е гг. (напримереБурятии) // ВестникБурятскогогосуниверситета. 2011. № 7. С. 67.

[5] Kyrchanoff M.W. Intellectual strategies of sovietization in order to overcome frontier, or how chuvash nationalists formed socialist canon of the 1920s and 1930s // Journal of Frontier Studies.2016. № 2. P. 20.

[6] Медведев В.В., Малахова Л.П. «Советизация» традиционной культуры чувашей в 20–30-е годы XX века // Научный диалог. 2018. № 3. С. 186–197.

Термин «советизация», заключённый в кавычки, вполне корректен по отношению к изменениям традиционной культуры в период Советской России и СССР. Наряду с «советизацией» научным сообществом широко используется понятие «советскость». Пример этому монография антрополога Сергея Абашина «Советский кишлак: Между колониализмом и модернизацией», рассматривающая историю преобразований в Средней Азии с конца XIX в. и до распада Советского Союза[1].

Реалии советского времени отражаются в устном творчестве чувашей. С первых лет становления новой власти фольклор подвержен влиянию «советизации». На чувашский язык были переведены «Дубинушка», «Крестьянская марсельеза», «Интернационал», «Смело, товарищи, в ногу», «Варшавянка», быстро набравшие популярность среди молодёжи. Песни этого времени «являются утверждением новой, социалистической действительности и нового человека <…> коренные изменения во всём укладе жизни сказались и на идейном содержании, и жанровых формах народного творчества»[2]. Мелодии и переведённые тексты, нередко имеющие слова литературного происхождения, составляют новую музыкальную основу. Стили инструментальных наигрышей отчасти совпадают со стилем традиционных песен[3]. Тексты дополняются отдельными предложениями или самостоятельными куплетами, посвященными новой жизни и советским преобразованиям.

По воспоминаниям Е.В. Сантиметровой (1921 г.р.), одной из песен, услышанных в раннем детстве, и достаточно часто исполняемой односельчанами на чувашском языке был «Интернационал»[4].

Особую популярность среди чувашей имеют такмаки (частушки). Народные исполнители зачастую называют так все краткие песни, независимо от их содержательных и функциональных особенностей[5]. Подразделяют свадебные, плясовые, игровые и сатирические такмаки. В советское время их сочиняют о новом быте, комсомоле, организации колхозов, ударниках социалистического труда, Советской Армии. Приведём примеры переводов с чувашского языка: «Макушку ржаной скирды треплет ветер, Красная Армия гонит прочь Деникина. Крапива, что растёт на краю глубокого

---

[1] Абашин С. Советский кишлак: Между колониализмом и модернизацией. М., 2015.

[2] Чуваши: этнографическое исследование. Духовная культура. Ч. 2. Чебоксары, 1970. С. 212–213.

[3] Чуваши. М., 2017. С. 529–530.

[4] ПМА 2009 г. РБ, Зилаирский р-н, с. Бердяш.

[5] Исмагилова Е.И. Современное состояние песенного фольклора чува-шей Сибири // Сибирский филологический журнал. 2017. № 2. С. 16–27.

оврага, пригибается от ветра, Красная Армия громит Деникина и Колчака», «Складчатая-складчатая гармошка, одна складка излишняя. Когда строится новая жизнь, поп и кулак излишни», «Подсолнухи, цветущие в огороде, подобны сорока и одному солнышку. Люди нашей страны подобны родным одной семьи»[1].

Чувашские народные песни, музыкально и поэтически обработанные, отражающие советскую действительность, были опубликованы в сборниках Сăрнай «Зурна», Революци юррисем «Песни Революции», Çĕнĕ юрăсем «Новые песни», Çĕнĕ сăрнай «Новая зурна» и другие. Советский композитор Ф.П. Павлов, фиксировавший песенный фольклор чувашей, анализируя собранный в одном из своих рукописных сборников материал, подготовленный к печати, делает заметку «составитель имеет в виду пополнить некоторые отделы его новыми песнями и мотивами, появившимися за время революции, в которых ярко отразился новый быт»[2]. К моменту создания записи в разделе сборника «революционные песни» находилась всего одна композиция.

М.Я. Сироткин описывает интересный случай синтеза профессионального авторского и народного творчества. В 1924 г. поэтом Н.И. Шелеби было написано стихотворение «Ленин», послужившее основой одноимённой песни. Через 16 лет она была записана от сельчан колхоза Канаш Похвистневского района Куйбышевской / Самарской области уже как чувашская народная песня. Её соответствие традиции подтверждает манера и норма исполнения[3]:

... Как же так уста
Вдохновенные
Онемели вдруг,
Запечатались? ...
... Ты звездой горишь
Путеводную.
И из века в век
Поколения
Сохранят в сердцах
Имя Ленина.

Отрывок песни демонстрирует тесное переплетение традиций народного творчества чувашей и формирующейся советской культуры, то есть отражает процесс «советизации», параллельно происходящий и в других сферах жизни народа.

---

[1] Чуваши. С. 214.

[2] Павлов Ф.П. Чуваши и их песенное музыкальное творчество. Музыкально-этнографические очерки. Чебоксары, 1926. С. 46.

[3] Сироткин М.Я. Чувашский фольклор: очерк устно-поэтического народного творчества. Чебоксары, 1965. С. 128–129.

«Новое» песенное творчество демонстрируют труды композитора и фольклориста В.П. Воробьева, занимающегося сочинением и обработкой чувашских фольклорных мелодий и текстов. В 1920–1940 гг. им были собраны и записаны многочисленные произведения песенного фольклора, хранящиеся в наши дни в Научном архиве Чувашского государственного института гуманитарных наук. Собрания автора опубликованы самостоятельным изданием «Чувашские народные песни» в 2011 г.[1] Книга объединила 196 песен, плачей, такмаков, пеитов и наигрышей. Процессы «советизации» отразились в рекрутских песнях, известных как салтак юррисем (№№ 60, 62) и гостевых / пирушечных песнях – хăна / ĕçкĕ юррисем (№№ 85, 88, 93, 94, 96, 106, 109 и другие). Содержание текстов посвящено службе в Красной Армии, строительству колхозов и коллективной форме ведения хозяйства, жизни по новым советским нормам и законам. В песнях упоминаются и персоналии – В.И. Ленин, И.В. Сталин, К.Е. Ворошилов. Новая жизнь имеет только положительные черты, о чём, например, говорится в песне Шупашкар варринче «В центре Чебоксар»[2]:

... Дом Советов, большой дом,
в большом доме добрые люди,
все добрые люди собрались,
все добрые песни поют.

«Советизация» песенного фольклора чувашей, естественно, негативно сказалась на аутентичной музыке. В 1930-х гг. тексты народных песен, не переработанные в соответствии с новыми ориентирами, признаются неактуальными, поскольку не отвечают предъявляемым требованиям и исчезают из репертуара профессиональных исполнителей[3].

Морис Хальбвакс о свойствах памяти писал, что «люди порой изменяют свои индивидуальные воспоминания, чтобы согласовать их со своими нынешними мыслями»[4]. Это утверждение вполне справедливо можно применить по отношению к преобразованиям и трансформациям, сопровождавшим песенную традицию чувашей, как и всех других народов в период «советизации» культуры. Песенный фольклор должен был пройти согласование с новыми реалиями и отвечать вызовам времени.

---

[1] Чувашские народные песни. Чебоксары, 2011.
[2] Там же. С. 104–192.
[3] Чуваши. С. 531.
[4] Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М., 2007. С. 283.

«Советизацию» устного народного творчества чувашей достаточно ярко резюмирует цитата из работы «Поёт чувашский народ»: «Теперь в чувашском крае <…> восторжествовало передовое коммунистическое сознание; вместо тоскливой заунывной песни, оплакивавшей судьбину чувашского крестьянина, зазвучала бодрая жизнеутверждающая песня, песня свободного труда и героической борьбы»[1].

Таким образом, «советизация» песенного фольклора чувашей представляет собой закономерный процесс, осуществляемый в условиях формирования нового типа культуры, и становится частью чувашской культуры, как и других народов страны. Инкорпорирование новых норм и образа жизни в традицию создаёт иной тип культуры – советский, который мы отчасти наблюдаем и сегодня. Многие объекты «советизации», в том числе фольклорные произведения, сохраняют свою актуальность, являясь частью повседневности или выступая в качестве архивных и музейных собраний. Теперь они также часть «традиции» и культуры чувашей.

© Медведев В.В., 2018.

[1] Чуваши. С. 531–532.

УДК 316.3/4; 391/395

Мигранова Э.В.

ОТРАЖЕНИЕ ТРАДИЦИОННЫХ СВАДЕБНЫХ И РОДИННЫХ ОБРЯДОВ БАШКИР В МАТЕРИАЛАХ БАШКИРСКОЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ 1986 г.[1]

E.V. Migranova

BASHKIR TRADITIONAL WEDDING AND BIRTH RITES IN THE MATERIALS OF THE BASHKIR ETHNOGRAPHIC EXPEDITION IN 1986

Аннотация: В данной статье на основе Вопросников, заполненных в ходе Башкирской этнографической экспедиции 1986 г. среди городских и сельских башкир, приводятся этносоциологические данные по полу, возрасту, образованию, семейному положению респондентов, а также обобщаются материалы, касающиеся свадебных и родинных обрядов.

Ключевые слова: Башкирская этнографическая экспедиция, башкиры, свадебные обряды, родинные обряды, этносоциологическое исследование.

Abstract: In this article, based on the Questionnaires filled in during the Bashkir ethnographic expedition of 1986 among urban and rural Bashkirs, ethnosociological data are presented on the sex, age, education, family situation of the respondents, and also materials relating to wedding and birth rites are summarized.

Keywords: Bashkir ethnographic expedition, Bashkirs, wedding ceremonies, birth rites, ethnosociological research.

В 1986 г. под руководством В.В. Пименова состоялась Башкирская этнографическая экспедиция, в ходе которой социально-экономическим исследованием были охвачены 5600 человек (русских, башкир, татар) в 13 городах республики (Уфе, Стерлитамаке, Сибае, Баймаке, Бирске, Нефтекамске, Дюртюлях, Белорецке и др.), в поселках городского типа и в более чем 80 сельских поселениях, различающихся в природно-географическом, экономическом, культурно-историческом и иных аспектах. Выборка обеспечивала представительство трех наиболее многочисленных национальностей во всех экономико-географических районах Башкирии. В ходе исследования было опрошено 1199 сельских, столько же городских башкир; по 800 городских и сельских русских и татар, а также 163 представителя башкирской творческой интеллигенции. Инструментарий исследования «Вопросник Башкирской

[1] Исследование выполнено при поддержке РФФИ. Проект 18-49-020005 р_а «Трансформация башкирского общества в конце XX – начале XXI в. (на материалах Башкирской этнографической экспедиции 1986 г. и современных этносоциологических исследований)».

этнографической экспедиции», составленный под руководством В.В. Пименова большим коллективом авторов из Уфы, Казани, Москвы, включал 193 вопроса, разделенных на несколько блоков. В подготовке и проведении исследования в нашей республике, а также в обработке и анализе полученных материалов принимали активное участие такие известные башкирские этнографы, как Р.Г. Кузеев, Н.В. Бикбулатов, С.Н. Шитова, М.Г. Муллагулов, М.В. Мурзабулатов, Ф.Ф. Фатыхова, М.Д. Киекбаев, Ю.Х. Юлдашбаев, Р.И. Якупов и др. В результате этой масштабной экспедиции были собраны уникальные материалы, которые находятся на хранении в архиве отдела этнологии ИИЯЛ УФИЦ РАН. В настоящее время проводится работа по переводу данных Вопросников в электронный формат посредством программы SPSS для их дальнейшего ввода в научный оборот.

Целью данной статьи является анализ данных, полученных у городских и сельских башкир, касающихся свадебных и родинных обрядов. В качестве источника использованы упомянутые выше Вопросники Башкирской этнографической экспедиции 1986 г., а также этносоциологический сборник «Народы Южного Урала в этносоциальном измерении» (Уфа, 2010).

Рассмотрим половозрастной состав участников опроса, уровень их образования и семейное положение.

Количество мужчин-башкир, принявших участие в опросе составило в городах 39,9%; на селе – 44,5%; башкирок соответственно было 60,1% и 55,5%.

Возраст опрошенных варьировался от 16 до 70 лет и старше. Наибольшее количество опрошенных (60%) вошло в возрастную группу от 20 до 39 лет; респондентов от 40 до 60 лет было 24,7%; от 60 до 70 и выше – 7%, младше 20 лет – 8,3%.

57,2% опрошенных имели образование 10–11 классов или средне-специальное; высшее или неполное высшее получили 20,4% башкир; менее 2 классов обучались 1,8% опрошенных.

Что касается семейного положения, то среди всех опрошенных башкир, состоящих в браке, было: в городах 66,6%, на селе – 70,3%; причем подавляющее большинство состояло в первом браке 89,6% (в городах), 87,0% (на селе). Среди всех возрастных групп, не состоявших в браке было 22,4% башкир-горожан и 15,1% башкир-сельчан. Судя по материалам Башкирской экспедиции, в середине 1980-х гг. количество разводов было незначительным – разведенных горожан среди опрошенных было всего 6,2%, сельчан – и того меньше 3,3%.

Значительное количество башкир в этот период вступило в брак в возрасте от 18 до 25 лет (78,7% в городе; 78,5% на селе), причем

на селе довольно значительным (а именно 7 %) было и количество заключивших брак в возрасте 16–17 лет, в то время как в городе эта цифра составляла менее 3 %.

Число семей с несовершеннолетними детьми составляло: с 1 ребенком (25,9 % – в городах; 19,6 % – на селе); с 2 детьми (22,7 % – в городах; 17,8 % – на селе); с 3 детьми (5,2 % – в городах; 11,0 – на селе); с 4 детьми (0,3 % – в городах; 3,7 % – на селе); среди опрошенных горожан не оказалось семей с несовершеннолетними детьми в количестве более 4; в то время как на селе число таких семей составляло почти 2 %.

Если проанализировать состав семьи, то увидим, что большинство семей респондентов – это брачные пары с неженатыми/незамужними детьми (50,5 % – в городах и 53,6 % – на селе); количество одиночек было больше в городах 15,9 %, в то время как в сельской местности – 6,4 %; не так уж много было семей, проживающих с несовершеннолетними детьми и со своими родителями или одним из родителей (11,1 % в городах; 11,9 % – на селе).

Что касается национальности мужей/жен опрошенных, то среди семейных городских респондентов в брак с представителями своей национальности (а именно башкирами) вступило 46,4 % (то есть примерно половина брачующихся); на селе же эта цифра доходила до 81,9 % и составляла подавляющее большинство. С татарами вступили в брак 32,7 % опрошенных горожан башкир и 15,4 % опрошенных сельчан башкир; с русскими 17,7 % городских башкир, 1,4 % сельских башкир; с лицами иной национальности 3,3 % башкир-горожан и 1,2 башкир-сельчан.

Теперь на материалах данного этносоциологического опроса, проведенного среди башкирского населения, рассмотрим знание ими традиционных свадебных обрядов своего народа.

Опрошенным предлагалось выбрать среди перечисленных традиционных башкирских свадебных обрядов те, которые были им известны, а также те, которые соблюдались во время их бракосочетания. В число обрядов было включено сватовство (яусы ебәреү, koҙалау), сговор (килен йәрәшеү), преподнесение подарков со стороны жениха невесте и ее родителям, подготовку приданого (бирнә, инсемал, игәт), само свадебное торжество в доме невесты (туй), обряд йыуаса, обряд представления невесты родственникам жениха, наставления (килен һөйөү, теләк), причитание невесты (сеңләү), кейәүләпйөрөү, встреча молодухи в доме мужа (мендәргәбаҫыу, таяныс, мендәргәбаҫтырыу), раздача подарков молодухой (күрнеш, бирнәөләшеү), чаепитие в честь невестки (килен сәйе), показ источника воды (һыуғабашлау, һыуюлыкүрһәтеү), религиозное

оформление брака (никах, никах укытыу), стрельба из ружья (мылтык атыу), угощение молодых маслом-медом (бал-май каптырыу), посещение молодыми родителей невесты (казан кайтарыу, тәү кунакка барыу).

Как показали материалы исследования, в середине 1980-х годов население довольно неплохо владело знаниями о свадебных традициях своего народа, поскольку более 80% горожан и более 90% показали хорошие или очень хорошие знания традиционного башкирского свадебного обряда. Очень хорошую осведомленность (знание 12 и более элементов свадьбы) в городах показало 45,3%, на селе 59,3% населения; имело ясное представление (знало от 6 до 11 элементов) 35,6% городских и 31,3% сельских башкир.

Что касается непосредственного соблюдения свадебных обрядов самими опрошенными, то здесь цифры, конечно ниже, что, впрочем, не удивительно в условиях позднего периода Советского государства, но все равно довольно значительные. 12 и более элементов традиционной свадьбы соблюдали в своем бракосочетании 21,6%; от 6 до 11 элементов – 36,5% всех семейных городских башкир; на селе эти цифры составляли 39, 8% и 39,3%. На вопрос об источниках знания, 81% городских и 84, 5% сельских башкир ответили, что знают о традиционной свадьбе по личным наблюдениям или участию в свадебных обрядах; 64,0% горожан и 59,7% сельчан – по рассказам старшего поколения.

Определенный интерес представляет информация, касающаяся отношения респондентов к межэтническим бракам. В городах такой брак считали нежелательным и предпочитали человека своей национальности 34,6%, а на селе 45,9% башкир; о том, что национальность в браке не имеет значения высказались 59,1% горожан и 48,8% сельчан. Мы видим, что городские башкиры в данном вопросе проявили больший интернационализм нежели сельские.

Что касается знания традиционных башкирских родинных обрядов, отметим, что лишь малое число опрошенных, как в городе, так и на селе, показало очень хорошие знания по этому вопросу – всего 1,8% в городах и 5,3% на селе; ясное представление имело 17,4% горожан и 16,9% сельчан; слабо знали или совсем не знали о традиционных родинных обрядах более 80% городских и 77,8% сельских башкир. Полный традиционный башкирских родинный обряд в городах Башкирии в те годы соблюдало 0,0 %, на селе – 1,6% респонденток; зато, как это не покажется странным, на фоне низких цифр по знаю и соблюдению полного родинного обряда, довольно много было частично соблюдающих: 61,5% в городах и 63,4% на селе. Совсем не соблюдали родинные обряды 38,5% в городах и 34,9% на селе.

Анкета содержала вопросы, касающиеся знания респондентами народных обычаев и обрядов, связанных с рождением ребенка. В отличие от свадебных обрядов, они не были перечислены, респонденты должны были отвечать на этот вопрос в свободной форме. Изучение этих ответов позволило нам выделить и систематизировать наиболее часто встречающиеся в ответах элементы традиционного башкирского родинного обряда.

Так, беременной женщине народная традиция запрещала употреблять спиртные напитки, курить, нервничать, пугаться, совершать резкие движения (хотя двигательная и рабочая активность в меру поощрялась), прыгать, поднимать тяжести, необходимо было соблюдать режим дня, стараться быть спокойной, доброй, отзывчивой, соблюдать личную гигиену, не купаться в открытых водоемах. Запрещалось подолгу и пристально смотреть на открытый огонь (тем более на пожар), считалось, что это может спровоцировать появление больших красных родимых пятен на лице ребенка. Нежелательно было вязать, прясть, чтобы «пуповина не обмоталась вокруг шеи ребенка», нельзя было играть с животными, тем более запрещалось, пинать, бить кошек, собак, чтобы «не навлечь их гнев», так же считалось, что у будущего ребенка, обидевшей животное женщины, будет щетина.

Респонденты отметили также существование пищевых запретов и предписаний: питание женщины должно было быть сбалансированным, но без излишеств, нежелательно было есть много мясного, жирного (особенно сала), копченого, острого, соленого, мучного, стараться пить поменьше жидкости; отдавать предпочтение овощной и молочной пище. Имеется запись о том, что беременным нельзя было есть огурцы, хотя причина этого запрета не раскрыта, вероятнее всего это связано с тем, что этот овощ содержит большое количество жидкости, нежелательной для многих беременных. Нельзя было грызть двойные семечки, орехи, есть двойные желтки, чтобы не родить двойняшек. Некоторые справедливо отмечали, что женщине, ждущей ребенка нельзя было отказывать ни в какой пище. Если ей захотелось того или иного кушанья, считалось, что это желание было обусловлено желаниями развивающегося ребенка.

Беременным нельзя было смотреть на покойников, провожать усопших в последний путь, посещать кладбища.

Женщинам не рекомендовалось раньше времени сообщать о том, что они находятся «в положении», эту новость скрывали ото всех кроме мужа, матери и свекрови до тех пор, пока, «живот не вылезет вперед арбузом»; будущей матери не желательно было

говорить о себе, что у нее все хорошо, дабы избежать сглаза завистливых людей. На поздних сроках женщинам вообще рекомендовалось поменьше выходить из дома и общаться с людьми. Строго запрещалось покупать ребенку придание до рождения.

Многие респонденты указали, что по некоторым приметам можно было заранее определить пол будущего ребенка. На рождение дочери указывал округлый живот, исчезновение талии, а также то, что на лице женщины появлялись темные пигментные пятна.

По народным приметам острый живот, сохранившаяся талия, сильная изжога, боли в пояснице указывали на мальчика. Записана и такая примета, что если беременная при вставании со стула опирается на правую руку будет мальчик; если женщина перехаживала 9 месяцев, ждали мальчика, если немного недохаживала – девочку. Считалось, что если женщине хочется мяса, соленого или копченого, родится мальчик, если сладкого и мучного – девочка. Кто-то из респондентов написал, что если женщина во сне увидела лошадь или пони, то у нее родится мальчик, а если цветы, то девочка.

Для облегчения родов женщине расплетали косу, при сильных схватках волосы зажимали между зубами, повитухи читали специальные молитвы, гладили роженице поясницу.

Многие обряды касаются послеродовые периода. После родов мать и младенца купали в бане. На протяжении первых дней молодую мать посещали близкие подруги, родственницы, соседки с гостинцами.

Респонденты отмечали, что раньше послед закапывали в землю, куда не ступала нога человека. Имеется указание, послед должен был закопать в землю муж, предварительно завернув в тряпочку. Пуповина же, отпадавшая через 10-20 дней, обязательно сохранялась и считалась мощным оберегом для человека на протяжении всей его жизни. До 40 дней отец должен был сбрить младенческие волосы ребенка. Эти волосы, также как и пуповину, сохраняли: заворачивали в бумагу и убирали в укромное место: либо на дно сундука, либо просто втыкали в щели между бревнами дома, либо хранили между страницами Корана,

Многие из опрошенных башкир отмечали то, что мать и ребенок были наиболее уязвимы от злых темных сил на протяжении первых 40 дней, до истечения этого срока ребенка не показывали никому из посторонних. Данный запрет рационален в плане защиты неокрепшего организма от различных инфекций.

Ребенка не следовало оставлять одного, чтобы его «не подменил шайтан». Для его защиты использовались различные обереги. В числе оберегов опрошенные перечислили ножницы, ножи

или любые металлические предметы, Коран или выписки из него, клавшиеся в колыбель ребенка. Иногда на младенца надевали бусы из рябины, завязывали ему красную нитку на запястье или окуривали помещение можжевельником или чагой. На лбу новорожденного от сглаза ставили точку угольком, золой, позже помадой или зеленкой, к шапочке ребенка прикрепляли брошку. Если ребенок долго и беспричинно плакал, обмывали стекла окон, ручки дверей, и этой водой протирали головку и тело ребенка. Иногда для этой цели использовали влагу от запотевшего окна. Если это не помогало, проводили специальный обряд «өшкөрөу», с произнесением мусульманских молитв. Для этого обряда рано утром ходили к родинку за зоревой водой и приносили ее домой, не проронив ни слова, этой водой поили ребенка, протирали его тело.

Первые большие смотрины ребенка устраивались во время обряд имя наречения (исем кушыу, намаз уkыу, бала туйы, азан әйтеу, бәпәйашы); на него приглашались представители старшего поколения, мулла. Обряд сопровождался обильным угощением: пирогами, баурсаком, большим пирогом с гусиным или другим мясом – бәлеш, блинами – коймak, губадией, мясным супом – аш и т.д. Большинство опрошенных, знакомых с традиционными обрядами, отмечали, что имя наречение необходимо было провести до истечения первых 40 дней жизни ребенка. Обряд описан примерно одинаково – ребенка выносили к гостям, клали на большую белую подушку, мулла трижды сначала в правое, а затем в левое ухо ребенка произносил (шептал) его имя. Для того, чтобы у ребенка исчезло имевшееся родимое пятно «миң», к имени добавляли приставку «миңле», иногда ее могли добавить для профилактики, чтобы такое пятно не появилось.

Все гости произносили благопожелания. В первую очередь, конечно, желали здоровья, девочке – красоты, мальчику – силы, иногда пожелания воплощались в имени, например, девочку могли назвать Гузель (красавица), мальчика Батырбай (богатый богатырь) и т.д.

За проведение обряда имянаречения мулла получал денежное вознаграждение – садака.

Информаторы отмечали, что раньше (до революции) во время этого и других семейных застолий мужчин и женщин рассаживали отдельно, и даже со временем, когда стали организовываться совместные трапезы, женщин все равно сажали своим кругом, либо мужчины садились с одной, а женщины с другой стороны стола.

На первый визит к ребенку нельзя было приходить с пустыми руками, в качестве подарков приносили одежду, игрушки, полотенца,

пеленки и пр., записана информация, что раньше принято было девочкам дарить мыло, мальчикам – носовые платочки.

Гости, посмотрев ребенка должны были произнести слова «тьфу-тьфу, күҙтеймәһен» («тьфу-тьфу, чтобы не сглазить»); не следовало ребенка расхваливать, говорить, что он хорошенький и красивый, считалось, что тем самым тоже можно его сглазить. Посторонним не рекомендовалось долго и тщательно разглядывать ребенка, особенно спящего, пристально смотреть ему в глаза. К приходу гостей ребенка старались нарядить в более яркую одежду, чтобы отвлечь на нее взгляды. Уходящего гостя просили оставить несколько ниточек от своей одежды или волос, чтобы, в том случае, если ребенок после визита начнет плакать, сжечь их; считалось, что данная процедура нейтрализует возможный сглаз. Если считали, что какой-то человек мог сглазить ребенка, плевали ему вслед и произносили: «тьфу-тьфу, күҙетеймәһен» («тьфу-тьфу, чтобы он не сглазил»).

Иногда гостей приглашали на первый зубок ребенка, считалось, что тот кто первым его увидит, должен сделать ребенку подарок (теш кулдәге).

Подводя итоги данного исследования, можно сделать вывод, что этно-социологические материалы, касающиеся семьи и брака и рождения детей, в целом согласуются с официальными статистическими данными Башкортостанстата. Башкирская этнографическая экспедиция 1986 г. застала период, когда количество разводов, как среди башкир, так и среди прочего населения республики, было еще незначительным (как было отмечено выше, разведенных горожан среди опрошенных было всего 6,2%, сельчан – и того меньше 3,3%). Согласно официальным данным, в 1980 г. в Башкирии на каждую 1000 браков приходилось 231 развод; в 1990 г. это соотношение составляло уже 293, а в 2016 г. в Республике Башкортостан на 1000 браков приходи лось 618 разводов. То есть за последние 20–30 лет, число разводов увеличивается в разы.-

Согласно данным Вопросников Башкирской экспедиции 1986 г., у большинства опрошенных семейных башкир, первенцы дети появлялись в возрастном промежутке от 20 до 24 лет, что также подтверждается официальной статистикой. Но в последующие десятилетия и в настоящее время продолжается тенденция откладывания женщинами времени рождения детей на более поздний возраст, например, по данным Башкортостанстата, с 2010 года, возраст рождения первого ребенка у женщин сместился к возрастной группе 25-29 лет, и продолжает увеличиваться.

В целом материалы Башкирской экспедиции 1986 г. – это не только и не столько статистические или социологические данные; их ценность заключается, в первую очередь в том, что они могут быть использованы в качестве этнографических материалов, что мы и постарались продемонстрировать на примере данной статьи.

Организаторы данного социально-этнологического исследования постарались заострить внимание респондентов на вопросах, интересующих этнографа-полевика, на проблемах традиционной духовной и материальной культуры (в том числе, обрядах, обычаях, фольклоре и т.д.). Можно сказать, что это было исследование этнографических проблем, методами количественной социологии[1].

Сопоставление данных о семейных обрядах башкир, полученных из Вопросников, с полевыми материалами, а также опубликованной литературой и источниками по данной теме, указывает на сходство обрядов, так, что можно утверждать, что у жителей Советского Союза в середине 1980-х годов имелись достаточно достоверные сведения о свадебных и родильных обрядах, хотя, конечно, число соблюдающих их было в разы ниже, чем тех, кто просто имел представление о них.

Дальнейшее введение в научный данных Башкирской этнографической экспедиции 1986 г. позволит исследователям проводить на их основе все новые исследование, касающееся различных сторон жизни башкирского и других этносов.

© Мигранова Э.В., 2018.

[1] Народы Южного Урала в этносоциальном измерении. Вып. 1. Уфа: Мыслитель, 2010. С. 4.

УДК 61:39(=512.141)

Минибаева З.И.

ДИАГНОСТИКА И ЛЕЧЕНИЕ НЕКОТОРЫХ БОЛЕЗНЕЙ У САМАРСКИХ, САРАТОВСКИХ И ОРЕНБУРГСКИХ БАШКИР (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ 2014 - 2015 ГГ.)[1]

Minibayeva Z.I.

DIAGNOSIS AND TREATMENT OF CERTAIN DISEASES IN SAMARA, SARATOV AND ORENBURG BASHKIRS(BASED ON THE MATERIALS OF EXPEDITIONS IN 2014 -2015)

Аннотация: В 2014 и 2015 гг. автором были проведены полевые этнографические исследования среди башкир, проживающих в Самарском, Саратовском и Оренбургском областях по теме «Народная медицина башкир». В данной статье характеризуются региональные особенности народной медицины башкир.

Ключевые слова: Народная медицина, народная диагностика, пульсовая диагностика, лечение болезней, традиционные чаи.

Abstract: In 2014 and 2015, the author conducted field ethnographic studies among the Bashkirs living in the Samara, Saratov and Orenburg regions on the theme «Traditional Medicine of the Bashkirs.» In this article regional peculiarities of folk medicine of Bashkirs are characterized.

Keywords: Folk medicine, folk diagnostics, pulse diagnostics, treatment of diseases, traditional teas.

В основу настоящей статьи были положены материалы полевых исследований, собранные в 2014 и 2015 гг. среди башкир, проживающих в Большечерниговском районе Самарской области; Пугачевском и Перелюбском районах Саратовской области; в Саракташском, Александровском и Красногвардейском районах Оренбургской области. Основной задачей нашего исследования было выявление особенностей народной медицины юго-западных башкир, степени сохранности традиции, способов трансляции народных знаний в этой области.

В народной медицине башкир способы диагностики болезней отличаются многообразием. В первую очередь знахари определяют характер и причину возникновения болезни, исходя из чего принимают решение, какими методами и средствами ее лечить.

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ и Республики Башкортостан в рамках научного проекта «Формирование и традиционная культура юго-западной этнографической группы башкир», №14-11-02019.

Традиционным способом определения болезней в знахарской практике данного региона является пульсовая диагностика. Знахарка Субханова Мава Рафиковна (1931–1983 гг., с. Сунарчи Саракташского р-на Оренбургской обл.) по пульсу больного описывала все его болезни. По рассказам ее дочери Камилы, знахарка прощупывала пульс на лучевой артерии больного, одновременно нажимая тремя пальцами – указательным, средним и безымянным. Правой рукой онапрощупывала пульс на левой руке больного, а левой рукой наоборот. Знахарка также ощупывая пальцами тело больного, давала характеристику состояния каждого органа, вправляла вывихы, находила переломы[1].

По биению пульса в пупке определеляли бесплодие у женщин. По рассказам Булташевой Мадины Минигуловны (1938 г.р.), ее мать делала это следующим образом: намочив слоной указательный палец и вложив его в пупок пациентки, прощупывала пульс. У детородных женщин четко улавливалась пульсация на поверхности пупка *(лепелдәптора)*, а при бесплодии – пульсация была в глубине и почти не заметна. В таких случаях опрокидывали банку на пупок, чтобы поднять пульс *(банка менәнкүтәреү)*[2]. По рассказам знахарей иногда пульсация может оказаться стороне от пупка, это тоже приводит к бесплодию или рождению больного ребенка. При этом использовали традиционный метод вплавления пупка «кендек бороу» (вправление пупка). Надавив большим пальцем, вращали пупок по часовой стрелке[3].

Как показывают полевые исследования, диагностика болезней по биению пульса сохранена и распространена не только в районах Республики Башкортостан, но и у башкир, проживающих в Курганской области и Пермского края[4].

---

[1] ПМА. Оренбургская обл., Саракташский р-н, с. Сунарчи, К.А. Куватова, 1967 г.р.

[2] ПМА: Оренбургскеая обл., Александровский р-н, с. Исянгильдино, М.М. Булташева, 1938 г.р.

[3] Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2011. С. 212–213.

[4] Минибаева З.И. Народная диагностика болезней в лечебной практике у башкир Курганской области // MateriбlyIXmezinбrodnн vмdecko – praktickб conference «Modernн vymoћenostivмdy – 2013». – Dнl 25. Historie: Praha. Publishing House «Education and Science» s.r.o – stran. 91–96. (МатериалыIXмеждунар. научно-практическойконф. «Современные научные достижения – 2013». Том 25. История. Прага: Изд-во «Образование и Наука». С. 91–96); Она же. Пульсовая диагностика болезней в народной медицине башкир Курганской области // Гуманитарные науки в Башкортостане: история и современность. Материалы Междунар. научно-практической конф., посв. 75-летию ИИЯЛ УНЦ РАН. Уфа, 2007. С. 145–147; Она же. Традиционная медицина и обряды в период беременности у гайнинских женщин // Этнос. Общество. Цивилизация: II Кузеевские чтения. Материалы Междунар. научно-практической конф., посв.. 80-летию Р.Г. Кузеева. Уфа, 2009. С. 150–152.

Следует отметить, что диагностика по пульсу – это высший метод диагностики, которого достигла восточная медицина за многотысячелетнюю историю своего существования. Этот метод диагностики используется в Китае уже более пяти тыс. лет[1]. В своем «Трактате о пульсе» Авиценна описывал более 60 разновидностей простого и 30 видов сложного пульса, а также говорил об их диагностическом значении[2].

Башкирские знахари, прежде чем начать лечить, проверяют, нет ли смещения того или иного органа. Полагают, что при опущении живота *(эсе түбәннәгән)* или матки, пупок тоже меняет свое правильное положение. Обычно, опущенный орган поднимают опрокидыванием горшка на пупок, при этом и сам пупок садится на свое место. Специфичным для самарских башкир является вправление опущения живота у мужчин. По рассказам информатора Рассуловой Бибинур Нугумановны (1930 г.р.), знахарка-повитуха Хусниямал вправляла опущенный живот у мужчин следующим способом: В начале процедуры она делала массаж в области живота. Потом мужчина стоял, наклонившись вперед, поднимая копчик вверх, а знахарка стояла сзади его. Знахарка поднимала тазовую область и слегка тресла *(биленәнҡалҡытып күтәрәлә, һелкетеп-һелкетепҡаға)*, затем одну руку прикладывала на копчик, а другой рукой ударяла по ней трижды, также сдвинула живот с копчика с помощью массажа (*бер ҡулыменәносаһынабаҫып, икенсеҡулыменәнҡағып, һелкетеп-һелкетепәтә*). По словам Бибинур, у мужчин, из-за отсутствия жирового слоя, живот опускается ниже – до копчика *(артҡакүтәнбуйынаһөҙөптөшә)*,чем у женщин, поэтому копчик нужно поднять выше и трясти. Этот способ считается наиболее эффективным, и нами записан впервые[3].

В случае, если человек жалуется на головную боль, знахари сначала проверяют нет ли у него смещения мозга, т.к. причиной этого может служит сотрясение головы. Для этого сначала обвязывают голову пациента ниткой и делают на ней четыре метки – в середине лба, в центре затылка и по линии ушей с каждой стороны. Затем сопоставляют отметки друг с другом по длине, считается, что на какой стороне нитка окажется длиннее, там наличествует смещение мозга. По словам знахарей, чаще всего смещение мозга происходит вперед, при этом человек чувствует слабость,

---

[1] Пульсовая диагностика – основа традиционной китайской медицины http://medkitay.ru/pulsovaya-diagnostika.html (Дата обращения: 01.07.2017).

[2] Нуралеев Ю., Нодиров С. 110 рецептов Авиценны. СПб., 2000. С. 17.

[3] ПМА. Самарская обл., Большечерниговский р-н, п. Иргизский, Б.Н. Рассулова, 1930 г.р.

сильные головные боли, головоокружение, тошноту, у него отсутствует аппетит, краснеют глаза. У них опускается взгляд, и весь мир им кажется мрачным. В случае, если мозг смещен вперед, чтобы «вправить мозг», знахарка, стоя за спиной сидящего больного обвязывает голову полотенцем, завязав узелок на затылке. Затем, держа полотенце левой рукой, слегка постукивает кулаком по узелку со словами: «садись на место!» *(урыныңаултыр!)*. А в конце пациент произносит «Тьфу! Тфьу! Тьфу», как бы выплевывая и изгоняя болезнь изнутри. После этого знахарка развязывает полотенце и разглаживает руками его лоб. Больной должен полежат на спине какое-то время. Показателем вправления мозга является отсутствие вышеуказанных признаков и появления света перед глазами[1].

У саратовских башкир широко распространено лечение пиявками, выловленными в местных озерах. Принято использовать столько пиявок, сколько человеку лет. Применение большого количества пиявок объяснятся тем, что «нельзя беспокоить кровь часто» *(йышҡан ҡузғатырғаярамай)*. После снятия пиявок прикладывают к ранам листья лопуха, смазанные сметаной[2].

При ревматизме или суставных болезнях оренбургские башкиры, в прошлом, использывали старинный метод лечения *«ҡомғаһалыу»*, *«ҡомға күмеү»* («укладывание в песок», «закапывание в песок»). Для этого сначала выкапывали яму в рост человека, внутри ямы зажигали костер. Затем, убрав горячие угли, раскидывали в ней различные растения, особенно листья лопуха. Больного укладывали в яму, сверху укрывали его растениями и посыпали песком, оставляя открытым только лицо. Для того, чтобы защитить голову от солнца, в четырех местах втыкали в землю прутья и покрывали платком. После процедуры больной принимал высушенный *курут* (творог), разбавленный кипятком, с травяным чаем[3].

Башкиры любят травяные чаи. Существует множество секретов их приготовления. Так, осенью, выкопав корень шиповника, в знак благодарности земле, в яму кладут кусочек хлеба *(сөсөкүмәс)*, над которым предварительно были прочитаны молитвы. Затем корень моют, нарезают на кусочки, сушат и добавляют в чай. Широко распространен чай, заваренный из молодых веточек черемухи. Нами записано несколько вариантов приготовления травяных чаев:

---

[1] ПМА. Самарская обл., Большечерниговский р-н, д. Муратшино, Х.М. Шакирова, 1927 г.р.

[2] ПМА. Саратовская обл., Пугачевский р-н, с. Максютово, С.А. Иксанова, 1938 г.р.

[3] ПМА. Оренбургская обл., Александровский р-н, с. Исянгильдино, М.М. Булташева, 1938 г.р.

1) Чай томленый в печи *(мейестәбешерелгәнсәй)*. Состав: душица, шиповник, зверобой, листья лесных ягод. Чайный сбор собирают в мае месяце, размельчают, наполняют глиняной горшок, горло закрывают тестом и ставят в теплую печку после выпекания хлеба. После того как травы потомились таким образом, их сушат в печи на сковороде.

2) Медовый чай *(баллы сәй)*. Во время томления чайных трав добавляют немного меда, мед впитывается в листья, и чай становится душистым.

3) Чай томленый в котле, сушеный в печи *(быҡтырылғансәй)*. Состав: душица, зверобой, листья смородины, листья вишни. Размельченные травы томят, в закрытом котле, добавив немного воды, затем сушат в теплой печи после выпекания хлеба.

4) Чай пропаренный в котле, сушеный на открытом воздухе *(парланған сәй)*. Состав: душица, зверобой, листья шиповника, малины, земляники, ежевики, смородины и мяты. Травы парят в закрытом котле на медленном огне, добавив немного воды. Время от времени перемешивают. Как только листья начинают темнеть, вытаскивают и сушат их во дворе, расстелив на скатерти.

5) Ферментированный чай *(бәҫертелгән, баҫтырылғансәй)*. Состав: цветы липы*)*, цветы и плоды шиповника, листья дикой вишни, смородины и земляники; душица и зверобой. Травы подвяливают, расстелив под подушкой или под матрасом пока они не станут вялыми и потемнеют *(бәҫертелеү)*. Потом их сушат в темном месте и измельчают.

По рассказам башкир, в голодные годы люди питались в основном растительными средствами, как они сами говорят «ели травы как коровы». Многие даже питались желтой глиной, которую откапывали под красной глиной на крутом берегу. По рассказам Богдановой Сании Габделлатыповны (1940 г.р.), в детстве они делали комочки из этой глины и сосали, им было очень вкусно, чувствовали вкус сметаны, называли ее *«әсәмәт батҡағы»* или *«әсәмәт-сөсәмәт»* (досл.: «асамат грязь» или «асамат-сэсамат»)[1].

Особенностью применения лекарственных растений данного региона является использование корня солодки (татлыҡай), его отвар пьют при кашле. Отваром из корней красной ивы лечится лишай. Эти два растения нам не встречались раньше в других регионах. Одним из распространенных лечебных растений является **чабрец***(кейәүүләне, еҫлеүлән, күкүлән),* принимают от бессонницы и головной боли, а также при повышенном давлении,

[1] ПМА. Саратовская обл., Пугачевский р-н, с. Бобровый Гай, С.Г. Богданова, 1940 г.р.

приложив растение к голове и завязав платком. Подобным образом используют и листья лопуха. От высокого давления также применяют компот из плодов калины. Боярышник *(йәмшегән, ҡамырлыҡ)* употребляется при сердечных болезнях. Листья подорожника являются ранозаживляющим средством, их прикладывают к ранам и опухолям. При зубных болях ополаскивают рот отваром из коры дуба. Водную настойку крапивы пьют при болезнях сердца, а также ополаскивают ею голову при выпадении волос. Для укрепления волос используется также настой ромашки. Из корней девясила готовят квас: корни заливают кипятком, добавляют сахар (или изюм) и хмельную закваску, настаивают ночь *(төнәтеү)* на теплом месте. Пьют такой напиток при кашле, гриппе и внутренних болезнях. Считается, что девясил спасает от девяноста болезней[1].

Таким образом, вышеизложенный материал показывает, что саратовские, самарские и оренбургские башкиры, проживающие долгие годы в полиэтничной среде сумели сохранить свою этнокультурную самобытность. Традиционно-бытовая медицина этих групп башкир имеет многовековую традицию, истоки которой восходят к глубокой древности. Пульсовая диагностика, являющаяся одним из древнейших методов распознания болезней, известна и башкирам, что свидетельствует о наличии в далеком прошлом этнокультурных контактов с народами Востока.

© Минибаева З.И., 2018.

[1] ПМА. Саратовская обл., Пугачевский р-н, с. Бобровый Гай, Б.И. Асфандиярова, 1954 г.р.; Оренбургская обл., Красногвардейский р-н, д. Бахтияр, З.Н. Бахтиярова, 1939 г.р.; Р.Х. Бахтиярова, 1960 г.р.

УДК 391 (511.131) «17»

Нечвалода Е.Е.

ИЗОБРАЖЕНИЕ «БАШКИРКИ» ИЗ МАТЕРИАЛОВ ЭКСПЕДИЦИИ И.П. ФАЛЬКА

E.E. Nechvaloda

IMAGE «BASHKIR» FROM the MATERIALSof the EXPEDITION I.P. FALK

Аннотация: В статье рассматривается изображение «башкирки» из числа гравюр XVIII в., проиллюстрировавших материалы И.П. Фалька. На основе анализа состава изображенных костюма и украшений, особенностей его кроя и декора автор приходит к выводу, что образ, аннотированный как «башкирка» является изображением удмуртки в одежде, характерной для нижнечепецкого (в его косинском варианте) костюмного комплекса.

Ключевые слова: Академические экспедиции XVIII в., И.П. Фальк, атрибуция изображений, удмурты.

Abstract: This article considers the image of a “Bashkir woman” from among the engravings of the 18th century that illustrated the materials collected by Johan Peter Falk Based on the analysis of her complete costume and accessories and also the peculiar features of its design and decoration the author concludes that the image annotated as a “Bashkir woman” is in fact the image of an “Udmrt woman” in a dress typical for the Lower Cheptsa costume complex (in its Kosa version).

Keywords: Academic expeditions of the 18th century, Johann Peter Falk, image attribution, Udmurts.

XVIII век – век самопознания Российской империи, ее открытия для себя и для мира. Начало изучения народов России традиционно и вполне закономерно увязывается с деятельностью отрядов академических экспедиций XVIII в. Они оставили не только описания народов, но и их графические изображения. Визуальное наследие экспедиций XVIII в. и, в частности, графические изображения представителей различных этносов – источник, имеющий особо важное значение для историко-этнографических исследований. Однако, этот источник имеет свою специфику и требует внимательного анализа. Гравюры нуждаются в сопоставлении с одной стороны – с синхронными описаниями, изображениями и артефактами, а с другой – с этнографическими материалами по одежде конца XIX – нач. XX в. (в связи с тем, что источники XVIII в. фрагментарны и не дают полной картины всего многообразия костюмных комплексов описываемых народов).

Большие многолетние экспедиции, маршруты которых охватывали значительные пространства России, в условиях XVIII в. тре-

бовали от их участников больших физических и душевных сил. Руководителями отрядов были молодые ученые, которым на момент начала работ не исполнилось и 30 лет (исключение – 34-летний Д.Г. Мессершмидт и 39-летний И.Г. Георги). И.П. Фальк был самым старшим из руководителей отрядов Больших академических экспедиций; в 1768 г., когда он отправился по маршруту, – ему исполнился 41 год. Нагрузки экспедиционных будней исследователь переносил с трудом. Уже в следующем, 1769 г. он в письме к графу В.Г. Орлову сообщал: «Подагра, головная боль и ипохондрия изнурили меня совершенно и дух мой повергли в уныние. При моих трудах вдруг застигают меня судороги и лишают меня почти чувств: сон отбегает от меня. Но меня живаго мертваго мучит наиболее та мысль, что я при всей моей ревности, ко вреду Академии и собственному моему стыду не могу выполнить моих обязанностей»[1]. Чувствуя себя виновным и желая оправдать возложенные на него надежды, он продолжал работать, пока в 1774 г. в Казани не прервал духовные и физические страдания выстрелом. После самоубийства И.П. Фалька И.Г. Георги отправил материалы исследователя в Санкт-Петербург. В дальнейшем именно И.Г. Георги, хорошо знавший почерк И.П. Фалька, разбирал его записи (И.П. Фальк писал на отдельных листах) и подготовил их к публикации.

Материалы И.П. Фалька и чучельника его экспедиции Христофора Барданаса были опубликованы через 11–12 лет после его смерти в С.-Петербурге на немецком языке в виде 3-томника «Beyträge zur topographischen Kenntniss des Russischen Reichs» (Топографическое описание Российской империи)[2]. В этом издании были опубликованы 26 листов раскрашенных гравюр, иллюстрирующих текст, выполненных на основе экспедиционных рисунков (к сожалению, в издание записок И.П. Фалька на русском языке, вышедших в 1826 г., иллюстрации не вошли). Среди гравюр 6 листов содержат изображения представителей различных этносов в традиционных костюмах. Как показал ранее проведенный анализ некоторых из них[3], прорисовки традиционного костюма на них достоверны и этнографически точны, художник в своих рисунках подробно передал многие мельчайшие детали в декоре и украшениях

---

[1] Записки путешествия Академика Фалька // Полное собрание Ученых путешествий по России. СПб., 1824. Т. 6. С. 7–8.

[2] *Falk I. P.* Beyträge zur topographischen Kenntniss des Russischen Reichs. St. Petersburg: gedruckt bey der Kayserl. Akademie der Wissenschaften, 1785–1786. Bd. 1–3.

[3] Нечвалода Е. Е. Башкирские женские украшения конца XVIII в. по изобразительным материалам Больших академических экспедиций // Вторые Юсуповские чтения. Этногенез. История. Культура. ИИЯЛ. Уфа, 2014. С. 189–197.

традиционных костюмов, что особо важно при их этнографическом анализе. Точность рисунков – заслуга художника экспедиции Петра Григорьева.

Изображения этнических типов в традиционных костюмах из сочинения И. П. Фалька публиковались редко и не были предметом анализа ученых-этнографов. Одно из них (tab. XXXV) аннотировано как «Eine Baschkirin im Sommer Anzuge (далее «башкирка»). Одежда и украшения «башкирки» не соответствуют ни одному из комплексов башкирского женского костюма. Это изображение разительно отличается от других синхронных по времени создания изображений традиционной башкирской одежды,известных по публикациям П.С. Палласа и И. Г. Георги, и не соотносится ни с синхронными ее описаниями, ни с позднейшими этнографическими материалами по башкирскому костюму.

Маршрут экспедиции И. П. Фалька пролегал через ногайские и Оренбургские степи – в Зауралье и далее – в Сибирь. Возвращаясь из Сибири, исследователь двигался маршрутом, проходившим через Екатеринбург и Пермь, через Вятскую губернию – в Казань. Прототипом этого образа не могла быть представительница народов степного пояса или Сибири в виду очевидных отличий их традиционных костюмов от изображенного. В комплексе, представленном на гравюре, узнаются характерные для народов Волго-Уральского региона черты: одежда из белого холста, отделанная вышивкой и нашивками красных полос; ношение холщовой рубахой в комплекте с верхней одеждой из белого холста. Изображенная женщина не могла быть ни татаркой, ни башкиркой, ни мордовкой ввиду разительного отличия их костюмных комплексов.

Изображенным элементам костюмов существуют параллели в традиционной одежде марийцев, чувашей и удмуртов. Но одежда чувашей и марийцев обнаруживает не только общие черты, но и существенные отличительные признаки. Под именем «башкирки» не могли быть изображены ни чувашка, ни марийка, т.к. экспедиция И. П. Фалька не успела посетить основные ареалы компактного проживания марийцев и чувашей, расположенные западнее ее маршрута и потому, вероятность фиксации традиционного чувашского и марийского костюма в изобразительных материалах этой экспедиции была минимальной.

Одежда «башкирки» как единый комплекс (элементов, манеры их ношения, их кроя и декора) среди известных этнографии различных костюмных комплексов региона наиближайшие параллели находит в одежде северных, нижнечепечких удмуртов. Она настолько же им близка, насколько отлична от комплексов

традиционной одежды других народов Урало-Поволжья. Маршрут И.П. Фалька пролегал по территории Вятской губ., по заселенным удмуртами землям. В одежде «башкирки» узнается комплект традиционной женской одежды косинских удмуртов (из белого холста, украшенной нашитыми полосками красной ткани): рубаха дэрем, кафтан шортдэрем, передник без грудки ашшет, который повязывался поверх кафтана, головное полотенце весяккышет (оно облегало голову, а концы завязывались сзади), лапти с характерным для удмуртов острым носком, черные обертки на ногах. Кафтан и передник были обязательными элементами как будничной, так и праздничной одежды удмурток. На всех гравюрах XVIII в. удмуртки изображены в кафтанах. Комплект одежды косинских удмурток дополняли нитки разноцветных бус гадь весь[1]. Украшение угыкал в виде сережек, соединенных цепочкой, было обязательным элементом праздничного костюма и женщин, и девушек удмуртов с р. Косы[2]. Серьги в форме знака вопроса существовали в комплекте украшений удмуртов и ранее, их находят в памятниках XVI-XVII вв.[3]. Украшение в виде ожерелья с подвешенным к нему медным крестом кирос, кироскал было широко распространено у удмуртов[4].

Ярко проступают косинские традиции в специфичной форме ворота и декоре полочек кафтана «башкирки». У кафтана, изображенного на гравюре, отложной воротник словно отстоит от края полы на некотором расстоянии, образуя своеобразную ступень. Такая необычная форма ворота была характерна для праздничных кафтанов косинских удмуртов и объяснима традициями их оформления: «В праздничных халатах полы на уровне груди надрезали перпендикулярно краю полы <…>, а выше надреза отгибали таким образом, что образовывались прямоугольные отвороты»[5]. Изображенный на гравюре ворот кафтана также обшит по краю красной полосой и тканью другого цвета. Ниже ворота полы кафтана на рассматриваемой гравюре украшены поперечными полосками,

---

[1] Косарева И.А. Традиционная женская одежда периферийных групп удмуртов (косинский, слободской, кукморский, шошминский, закамский) в конце XIX – начале XX в. Ижевск, 2000. С. 55.

[2] Там же. С. 56: Лебедева С.Х. Удмуртская народная одежда. Ижевск, 2008. С. 27.

[3] Шикаева Т.Б. Марийский женский костюм XVI – XVII веков (по археологическим материалам) // Этнография марийского и русского населения Среднего Поволжья. Йошкар-Ола, 1987. Вып. 11. С. 134–154.

[4] Белицер В. Н. Народная одежда удмуртов: материалы к этногенезу. Труды ИЭ АН ССР. Нов. сер.. Т. 10. М, 1951. с. 75; Косарева И.А. Указ. соч. С. 85.

[5] Косарева И.А. Указ. соч. С. 32.

расположенными вдоль краев. Схожая традиция отделки полочек белых холщовых кафтанов аппликацией из горизонтально нашитых вдоль краев полосок ткани контрастных тонов, была характерной, специфической чертой для праздничных кафтанов косинского костюмного комплекса нижнечепецкой группы удмуртов. Поперечные полоски на полах кафтана, расположенные на том же уровне, мы можем видеть и у «вотячки» с иллюстрации в сочинении Г. Ф. Миллера[1].

На женских кафтанах косинских удмуртов в верхней части рукава делались разрезы для продевания рук, которые обшивались красной тканью. Эта деталь присутствует и на рассматриваемой гравюре: в верхней части рукава кафтана «башкирки» помещена красная поперечная полоска, которая в одном случае слегка выступает за силуэтную линию рукава, а в другом – словно приминает рукав. Не вызывает сомнения, что перед нами изображение обрамления красной тканью разрезов на рукавах кафтана и, следовательно, расположенные ниже этих полосок узорные рукава – это рукава рубахи, продетые в разрезы. Их орнамент – продольные полосы и цепочки ромбов. Подобным же образом украшались рукава праздничных рубах гордэн у косинских удмуртов: продольными полосами вышивки кечатэн, а также нашитыми вдоль вышивки полосками красной ткани[2].

В просвете между полами кафтана на этом рисунке мы не увидим нагрудного разреза нательной рубахи. На груди «башкирки» пространство между полами кафтана украшено вертикально расположенными зигзагами, которые соприкасаясь образуют в центре цепочку из ромбов. Вероятно, так на гравюре изображен орнамент женского вышитого нагрудника кабачи, надевавшегося под кафтан, поверх рубахи. Он был обязательным элементом старинного женского костюма северных групп удмуртов. Композиция вышитого орнамента нагрудников нередко представляла ромбическую сетку, при этом просветы оставались нередко незашитыми.

В состав изображенного на гравюре костюмного ансамбля входит белый (очевидно холщовый) фартук без грудки. Фартук без грудки – ашшет,одеваемый поверх кафтана вплоть до конца XX в., был обязательным элементом в косинском (нижнечепецком) комплексе традиционного удмуртского костюма[3]. В этом же нижнечепецком комплексе прослеживаются и аналогии изображенным

[1] Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791. Илл. 5.

[2] Косарева И. А. Указ. соч. С. 29–31.

[3] Там же. С. 50.

на «башкирке» украшениям. На гравюре грудь женщины украшает ожерелье из чередующихся средней величины светлых и темных бус с крупным крестом на конце и нить из крупных бус, ниспадающая от ушных раковин. Крест в качестве украшения носили нижнечепецкие (слободские) удмурты[1]. Серьги угы кал с цепочкой, ниспадающей с ушных раковин на грудь, бытовали у нижнечепецких удмуртов (косинских, а в прошлом и у слободских)[2].

Подводя итог анализу одежды, изображенной на женской фигуре, аннотированной как «Eine Baschkirin im Sommer Anzuge» можно констатировать, что этот комплект соответствует по всем признакам (по составу, манере ношения, крою и особенностям декоративной отделки) нижнечепецкому комплексу традиционного женского удмуртского костюма (в первую очередь в его косинском варианте). На гравюре представлен праздничный комплект одежды замужней женщины-удмуртки. К сожалению, при тех обстоятельствах, при которых материалы экспедиции И. П. Фалька готовились к печати, ошибки в аннотации изображений, иллюстрирующих текст, были возможны. В этом издании из шести таблиц с изображениями этнических типов три были аннотированы неверно.



Рис. 1.
Женская фигура в иллюстрациях И.П. Фалька (Tab. XXXV) с аннотацией «Eine Baschkirin im Sommer Anzuge» («Башкирка в летнем костюме»)

© Нечвалода Е.Е., 2018.

[1] Косарева И.А. Указ. соч. С. 85.
[2] Там же; Лебедева С.Х. Указ. соч. С. 27.

УДК 39(=411.16)

Парфенова Т.А.

ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ЕВРЕЙСКОЙ ОБЩИНЫ В ГОРОДЕ САМАРА

T.A.Parfenova

HISTORY OF FORMATION AND CURRENT STATE JEWISH COMMUNITY IN THE CITY OF SAMARA

Аннотация: Статья посвящена истории формирования и современному состоянию еврейской общины в городе Самара. Автор рассматривает этапы формирования еврейской диаспоры на территории Самары, анализирует некоторые историко-этнокультурные аспекты миграции евреев в дореволюционную Самару.

Ключевые слова: диаспора, евреи, диаспоральные исследования, этнос, культура, история, Самара.

Abstract: The article is devoted to the history of the formation and the present state of the Jewish community in the city of Samara. The author considers the stages of formation of the Jewish diaspora in the territory of Samara. The article cites some historical and ethno-cultural aspects of the migration of Jews to pre-revolutionary Samara.

Keywords: diaspora, Jews, diaspora studies, ethnos. culture, history, Samara.

В Российской Федерации исследовательский интерес к формированию и современному состоянию диаспорных групп начал прослеживаться во второй половине 1990-х гг., и отражен в ряде работ исследователей, таких как В.И. Дятлов[1], В.Д. Попков[2], В.А. Тишков[3] и др. Среди зарубежных авторов можно указать на работы Ч. Уэгли и М. Харрис, которые изучали специфику национальных меньшинств. Наиболее детально проблема классификации диаспор разработана в трудах зарубежных ученых Р. Коэна, Джона А. Армстронга, У. Сафрана[4] и др. Истории еврейских

[1] Дятлов В. Миграции, мигранты, «новые диаспоры»: фактор стабильности и конфликта в регионе [Электронный ресурс]. http://www. archipelag.ru /authors/dyatlov (Дата обращения: 22.02.2018).

[2] Попков В. Д. Феномен этнических диаспор. М., 2003. [Электронный ресурс]. http://www.tovievich.ru/book/12/168/1.htm (Дата обращения: 28.01.2014); Попков В.Д. Классические диаспоры»: к вопросу о дефиниции термина// Диаспоры. 2002, № 1. С. 7.

[3] Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.

[4] *Cohen R.*Global Diasporas: An Introduction. Seattle, University of Washington Press, 1997; Armstrong J. A. Mobilized and Proletarian Diasporas // American Political Science Review. 1976. Vol. 20. P. 393–408; Сафран У. Сравнительный анализ диаспор. Размышления о книге Робина Коэна «Мировые диаспоры» // Диаспоры, 2004. № 4.

общин в России и на постсоветском пространстве посвящены работы А. Милитарева, М. Членова и др.[1].

Историю возникновения еврейских общин в Самаре излагают в своей книге Андрей и Ирина Демидовы[2]. Эти авторы подкрепили свои результаты подробным анализом материалов Государственного архива Самарской области (ГАСО), особенно по вопросам формирования еврейской общины с середины XIX в. по 1920-е гг. Также в основу анализа развития еврейской общины легли публикации Л.А. Колесниковой[3], С.К. Жидковой и соавторов[4], а также собственные полевые материалы автора.

Несмотря на многочисленные исследования культурно-исторических процессов в локальных группах евреев на территории России, вопрос о формировании еврейской общины, культурных традиций и обрядности евреев на территории г. Самары изучен недостаточно. Это и составило проблему нашего исследования.

Первые представители еврейского этноса в Самаре появились в середине XIX в. Значительный рост численности еврейского населения отмечен во второй половине XIX в. К 1900 г. еврейское население насчитывало 1574 чел., что составляло 1,8 % населения города[5].

В Самаре сформировалась одна из самых больших еврейских диаспор России. В советское время численность еврейского населения города Самары и области постоянно увеличивалась вплоть до перестроечного времени, когда начался процесс возвращения евреев на историческую родину.

Появление и развитие еврейской общины в Самаре было продиктовано экономической необходимостью развития капитализма в регионе. Бурное развитие города Самары остро нуждалось в квалифицированных ремесленниках, а большинство первых

---

[1] Розенблат Е., Еленская И. Динамика численности и расселения белорусских евреев в XX в. // Диаспоры, 2002. № 4. С. 27−52; Рубинчик В. Критические заметки о «еврейской жизни» в постсоветской Белоруссии // Там же. С. 53−86; Милитарев А. Идентичность и судьбы еврейской диаспоры в России // там же. С. 138−152; Членов М. К вопросу о социолингвистической характеристике еврейской диаспоры. Еврейские языки // Диаспоры. 2003. № 1. С. 87−109.

[2] Демидов А., Демидова И. История самарского еврейства [Электронный ресурс]: http://www. neizvestniy-geniy.ru/cat/literature/ocherki/962138.html (Дата обращения: 12.05.2018).

[3] Колесникова Л.А.История появления и формирования этнических общин, традиционно проживающих в Самарской области // Вестник СамГУ, 2009.№ 7 (73). С. 130–138

[4] Жидкова С.К., Кандауров С.П., Мухаметшина Н.С. Межнациональные отношения населения г. Самары // Самарская область. Этнос и культура. 2002. №1, 2. С. 12, 31.

[5] Демидов А., Демидова И. Указ. соч.

еврейских поселенцев были представлены этой группой профессий.

Определенное противостояние между еврейской общиной города и царской властью продолжалось и выплескивалось иногда в культурной жизни запретами газет, театральных постановок. Самарские евреи, в свою очередь, были вовлечены в общественно-политическую жизнь региона.

Лидерами самарских кадетов являлись А.Н. Хардин и А.Г. Елшин. В июне 1918 г. город оказался в ручках Комуча. Первым же декретом председатель В.К. Вольский провозгласил, что разжигание национальной розни приравнивается к бандитизму. Жители обрели равные права и возможность полноценно участвовать в общественной жизни. Самарские евреи ликовали. Община выбрала из своих рядов наиболее заслуживающих членов нового Учредительного собрания: А.С. Шоломовича, З.М. Фредмана, А.Ю. Шмоткина, А.А. Левковича, Г.Я. Усышкина[1].

С приходом большевиков к власти были как положительные, так и негативные перемены в еврейской общине. В 1917 г. здания синагог на Садовой и Николаевской улицах были национализированы и переданы Самарскому горсовету. Руководители общины и еврейские предприниматели попали в тюрьму.

В 1917 – начале 1920-х гг. в Самаре еврейская община получила новые возможности для развития: были созданы еврейская библиотека, клуб, драматический кружок, школа, журнал.

В 1923 г. в Самаре проживало 6 616 евреев (4,3%). В том же году в Самаре на «общем собрании» еврейских подростков, учащихся профтехшколы, выдвигалось условие – передать здание Хоральной синагоги под учреждение культуры. Следует отметить, что в конце 1920-х годов доля еврейского населения в Самаре была самой высокой за всю историю существования еврейской общины. К 1926 г. численность еврейского население города достигла 6 981 человека (4% всего населения). В том же году в Самарской губернии были организованы 2 еврейские земледельческие коммуны «Найе лебен».

В конце 1920-х гг. революционные и комсомольские организации Самары развернули при помощи муниципальных властей кампанию против еврейской религиозной общины. В 1929 г. большая синагога была преобразована в дом культуры, в 1933 г. этом здании расположился хлебозавод. Вместе с тем в Самаре функционировала государственная еврейская школа, где изучался идиш (закрыта в 1938 г.), функционировала еврейская драматическая студия.

[1] ГАСО. Ф. 402. Оп.1. Д. 11. Л. 13.

В 1939 г. в Самаре проживало 7 722 евреев. В том же 1939 г. состоялся закрытый судебный процесс по обвинению группы самарских евреев в противозаконной сионистской деятельности и подготовке терактов против партийных и советских работников.

Несмотря на сильное давление со стороны властей и угрожающие публикации, появившиеся в местной газете в 1961−1962 гг., в Самаре в послевоенный период продолжала существовать община, в которой были раввин и шохет. Для богослужений использовалась одна из маленьких синагог, открытых в конце XIX в. Раввином Самары в 1960–1970-х гг. был Марк Захарович (Менахем-Мендл-Иегуда-Лейб Шнеер-Залманович) Опенштейн.

В 1960–1980-х гг. евреи Самары, как и в предшествующие годы, приняли активное участие в разных областях жизни города: индустриальном производстве, образовании, науке, культуре, искусстве и пр. Среди них: С.Г. Басин, М.В. Блюмин, Г.Е. Зингер, И.М. Машбиц-Веров, Л.А. Финк, В.П. Финкельштейн, С.М. Эйдлин[1].

В 1970 г. в городе жило 15 929 евреев, в области – 18 678 евреев. В 1970–1980-х гг. в Самаре организуются кружки по исследованию еврейской истории, обычаев, иврита (среди первых руководителей – Натан Соломонович Крулевецкий и Александр Александрович Белоусов).

В 1979 г. в городе жило 14 185, в области – 16 707, в 1989 г. – 11 464 и 13 610 евреев соответственно.

Главная причина уменьшения численности еврейского населения в Самаре во второй половине XX в. – не высокая смертность, а эмиграция. В 1960–1970-х гг. и в конце 1980-х – начале 1990-х гг. большая доля евреев Самары эмигрировала на свою историческую родину в новое государство Израиль, США и другие страны.

Несмотря на снижение численности евреев, как в Самаре, так и по стране в целом, бурно стала развиваться еврейская культура. С конца 1980-х гг. в городе стали формироваться еврейские общественные организации и учреждения культуры. В 1989 г. было образовано культурно-просветительское общество «Тарбут-Лаам» (первый руководитель – Илья Либенштейн, с 1990 г. – Циля Наумовна Сегаль). При этом обществе открывались библиотека, в настоящее время одна из наиболее больших еврейских библиотек в Поволжье, клуб, кружки иврита, народный университет культуры[2].

По итогам переписи населения в 2002 году, общая численность евреев 6384 чел. (0,2 %). Расселены во всех городах (10)

[1] Демидов А., Демидова И. Указ. соч.
[2] ПМА 2017 г. Г. Самара, М. Л. Коган.

и 21 сельском районе области. За время между двумя последними переписями численность еврейского населения в Самарской области сократилась более чем в 2 раза: с 13,5 тыс. человек в 1989 г. до 6,3 тыс. чел. в 2002 г. Почти все еврейское население Самарской области (98,1 %) живет в городах, в том числе 5,2 тыс. в Самаре, 0,6 тыс. чел. в Тольятти, 0,2 тыс. в других[1].

В настоящее время активно функционирует «Самарский еврейский национальный центр» (СЕНЦ), образованный в октябре 1992 г. Созданный как смешанное товарищество СЕНЦ в 1995 г. был преобразован в общественную организацию, а в 2001 г. – в Ассоциацию, сохранив своё название и виды деятельности.

Таким образом, еврейская община Самары формировалась со второй половины XIX в. Ее развитие было обусловлено общественно-политическими процессами, протекавшими в России. Революционные события 1917 г. придали позитивный импульс развитию общины, стремившейся сохранить религиозную и культурно-языковую идентичность своих членов. Процессы второй половины XX в. и постсоветского времени имели противоречивый характер: с одной стороны, самарские евреи активно проявляли себя в культурной и научной жизни города, с другой стороны, численность общины сокращалась вследствие эмиграции части еврейского населения Самары на историческую родину.

© Парфенова Т.А., 2018.

[1] Еврейская община Самары [Электронный ресурс]. http://cyclowiki.org/wiki (Дата обращения: 30.06.2018).

УДК 391.2; 392.51

И.Г. Петров

СИМВОЛИКА ЖЕНСКОГО ГОЛОВНОГО УБОРА «СУРПАН» В ОБРЯДЕ РАЗВОДА У ЧУВАШЕЙ

I.G. Petrov

THE SYMBOLISM OF THE FEMALE HEAD-DRESS «SURPAN» IN THE RITUAL OF DIVORCE OF CHUVASHS

Аннотация*:* Обладая выраженной семиотикой, одежда занимает особое место в обрядовой культуре и выполняет в ней функцию социального и сакрального знака. В статье рассматривается женский головной убор «сурпан» в контексте старинного обряда развода. Автор подчеркивает, что, если облачение данного убора на невесту во время свадебной церемонии символизировало закрепление брачных уз, то его символическое уничтожение означало прекращение заключенного брака.

Ключевые слова: чуваши, обряд развода, женский головной убор, ритуальная символика.

Abstract: Possessing a pronounced semiotics, clothing occupies a special place in the ritual culture and performs in it the function of a social and sacred sign. The article deals with the female headdress «*surpan*» in the context of the ancient rite of divorce. The author emphasizes that, if the vesting of this bride at the wedding ceremony symbolized the consolidation of marriage ties, then its symbolic destruction meant the termination of the marriage.

Keywords: chuvashs, divorce ceremony, female headdress, ritual symbolism.

Головной убор «сурпан» относится к числу наиболее ярких элементов традиционного женского костюма чувашей и представляет собой род головного полотенца из тонкого белого холста с орнаментированными тканым и вышитыми узорами концами. Наряду с вышитыми и тканым узорами концы убора украшались также узкими полосками из фабричных тканей, тесьмы и завершались тканым или кружевными подзорами.

Этимология слова восходит к персидскому «сарбанд»: «сар» (голова) + «банд» (завязка), т.е. головная повязка[1]. По мнению исследователей, истоки происхождения данного головного убора своими корнями уходят в эпоху кочевых культур Евразийских степей индоиранской или древнетюркской эпох[2].

---

[1] Егоров В.Г. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары, 1964. С. 197; Федотов М.Р. Этимологический словарь чувашского языка в 2-х т. Т. 2. Чебоксары, 1996. С. 67.

[2] Захарова И.В., Ходжаева Р.Д. Головные уборы казахов: опыт локальной классификации // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С. 221.

«Сурпан» передает специфику не только национального костюма, но и особенности одежды этнографических и локальных групп. То есть по характерным чертам изготовления и декорирования головного убора и манере его ношения можно легко определить его принадлежность к тем или иным этнографическим и этнотерриториальным группам.

Аналогичные женские головные уборы в виде полотенца бытуют у других народов Урало-Поволжья: марийцев (шарпан), удмуртов (чалма), мордвы-мокши (пря-руця). До конца XIX – начала XX в. такой же головной убор под названием «тастар» был распространен среди башкир, казанских татар, кряшен и мишарей[1]. У народов Волго-Уральского региона общность в этом компоненте народной культуры, по мнению Р.Г. Кузеева, сформировалась в эпоху расцвета Булгарского государства в XI–XIII вв., когда в орбиту волжско-булгарской торговли и культуры были втянуты как тюркские, так и финно-угорские этносы[2].

Основное практическое и ритуальное назначение головного полотенца «сурпан» заключается в закрывании волос замужней женщины и в визуализации изменившегося у нее социального статуса. То есть «сурпан» является принадлежностью исключительно женского костюма. По обычаю, его впервые на голову невесты завязывали на свадьбе во время проведения обряда «пуç сырни», смысл которого заключался в снятии с головы невесты девичьей шапочки «тухья»и надевании вместо нее женских головных уборов – «сурпан» или «хушпу» (твердой шапочки, украшенной кораллами, бисером и серебряными монетами)[3]. Параллельно с этим менялась и прическа – девичью косу расплетали и вновь заплетали в две косы. Данный обряд проводили старшие по возрасту, имеющие детей и благополучные в браке женщины-родственницы: снохи, тети, посаженые родители и т.д. Это объяснялось тем, что благодаря контакту с невестой они передавали ей свое чадородие и счастье в семейной жизни.

Таким образом, замена головного убора и прически новобрачной являются одним из кульминационных моментов свадебного ритуала, символизировавшими переход невесты в статус молодой

---

[1] Гаген-Торн Н.И. Женская одежда народов Поволжья: материалы к этногенезу. Чебоксары, 1960. С. 163–179.

[2] Кузеев Р.Г. Народы Среднего Поволжья и Южного Урала: этногенетический взгляд на историю. М., 1992. С. 203.

[3] Необходимо отметить, что при надевании «хушпу», головное поло-тенце «сурпан» на голове женщины присутствовало обязательно, т.е. они всегда взаимно дополняли друг друга.

замужней женщины. После этого с данным головным убором она никогда не расставалась и в обществе обязана была появляться только в нем. В старину, без него чувашским женщинам нельзя было заниматься домашними делами, выгонять скот на улицу, ходить в поле на работу, и тем более показываться на людях. Если в деревне женщину видели без сурпана, ее ловили и в наказание сорок раз обливали холодной водой[1]. По народным поверьям, за такой проступок Всевышний мог наказать людей неурожаями зерновых культур и другими бедствиями[2].

В прошлом в «сурпан» обязательно наряжали умерших женщин. Укладывая в гроб, ей сперва завязывали «сурпан», а потом обычный платок[3]. В качестве необходимого атрибута «сурпан» клали также в гроб умершей девушки, чтобы на «том свете» она вышла замуж[4]. Графические образы или символические знаки головного полотенца «сурпан» и головной повязки «сурпан тутри» так или иначе присутствуют на женских деревянных надмогильных столбах «юпа» некрещеных чувашей. Как правило, эти образы передавались в виде геометрических орнаментов, располагавшихся вокруг лика умершей, выдолбленного на столбе в форме неглубокого треугольника[5].

Обычай закрывания волос замужней женщины, по мнению Д. К. Зеленина, является остатком обычая покрывания лица и имеет под собой две причины. Первая – суеверный страх, так как укрывание служит оберегом от чар, и второе – ревность мужа, который хочет уберечь свою собственность[6]. Н.И. Гаген-Торн считала, что основная причина закрывания головы замужней женщины заключалась в магии волос. По мнению ученого, выходя замуж в другой род, невеста могла принести ему непоправимый вред или несчастье магической силой, заключенной в ее волосах. Во избежание этого сторона жениха предписывала невесте тщательно закрывать

---

[1] Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (далее – НА ЧГИГН). Отд. I. Ед. хр. 167. Инв. № 4918. Л. 195.

[2] НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 167. Инв. № 4918. Л. 195.

[3] НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 21. Л. 514; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 154. Инв. № 4645. Л. 222; НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 243. Инв. № 5869. Л. 523–524; Прокопьев К.П. Похороны и поминки у чуваш. С. 221.

[4] НА ЧГИГН. Отд. I. Ед. хр. 217. Л. 513.

[5] Руденко С.И. Чувашские надгробные памятники // Материалы по этнографии России. Т. 1. СПб., 1910. С. 85, рис. 6; Трофимов А.А. Чувашская народная культовая скульптура. Чебоксары, 1993.

[6] Зеленин Д.К. Женские головные уборы восточных (русских) славян // Slavia. 1926. Вып. 2. С. 315–317. Цит. по: Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984. С. 56.

свои волосы, потому что она считалась женщиной-чужеродкой. С утверждением в обществе патриархальных традиций, как считает ученый, закрывание головы женщины стало ассоциироваться ее зависимостью и подчиненностью своему мужу[1]. Эти представления в быту держались достаточно долго. Например, для замужних чувашек показаться перед свекром и деверьями с открытыми волосами и необутыми ногами считалось непристойным и даже грехом[2].

В контексте изучения символического кода головного полотенца «сурпан» безусловный интерес представляет его использование в бракоразводном обряде. По материалам исследований П.С. Палласа[3], И.Г. Георги[4], К.С. Мильковича[5], во второй половине XVIII в. обряд развода у чувашей совершался по нормам обычного права завершающим актом которого являлось разрывание мужем головного полотенцасвоей супруги. В знак состоявшегося развода муж рвал или резал «сурпан» жены пополам, при этом одну половину оставлял себе, а вторую отдавал бывшей супруге. Так, П.С. Паллас по этому поводу отмечал следующее: «Так же случаются у них и разводы; при чем наблюдается сие обыкновение, что муж разрезывает пополам лопасть (сурбан) отверженной от себя жены, и одну половину оставляет у себя, а другую ей дает». После этого они оба считались свободными и имели право вступить в брак еще раз.

В XIX в., по материалам В.К. Магницкого, аналогичный обряд развода у чувашей но уже с применением пояса-кушака вместо сурпана сохранился у чувашей Белебеевского уезда Уфимской губернии. Ссылаясь на спорный труд И.И. Меньшова о чувашах Златоустовского уезда, опубликованного в 1875 г.[6], он писал: «У чуваш в Белебеевском уезде Уфимской губернии развод делается так: муж и жена приглашают каждый со своей стороны в посредники стариков для разбора обстоятельств, послуживших поводом

---

[1] Гаген-Торн Н. И. Магическое значение волос и головных уборов в свадебной обрядности народов Восточной Европы // СЭ. 1933. № 5–6. С. 76–88; Она же. Женская одежда народов Поволжья. С. 141, 143.

[2] Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. XI. Чебоксары, 1936. С. 202.

[3] Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч. 1. СПб., 1773. С. 144.

[4] Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. Ч. 1. СПб., 1799. С. 45.

[5] О чувашах: этнографический очерк неизвестного автора XVIII столетия. С предисл. и примеч. В.К. Магницкого. Казань, 1888. С. 13–14.

[6] Меньшов И.И. Этнографический очерк быта и обычаев чуваш Уфимской губернии Златоустовского уезда // Записки Оренбургского отделения Имп. Русского географического общества. 1875. Вып. 3. С. 237–248.

к разводу, что называется шарагат. Шарагатчики до приступления к делу, рядят себе за хлопоты вина с виновной стороны. Сделав подобные условия, они первоначально разделяют между недовольными супругами детей, если они есть и имение, потом выводят супругов на середину улицы, ставят друг к другу спинами и связывают их кушаком. Затем шарагатчик со стороны мужа становятся в линию по правую сторону, жены – по левую и делается условие, чтобы не жить вместе. Один из шарагатчиков острым ножом перерезает пояс, связывавший мужа с женой, и недовольные супруги, в знак презрения, в то самое время, стараются пятами ног пнуть друг друга в зад и бегут к речке умыться, приговаривая: «Как берега реки никогда не сходятся, так бы и мы не сходились». После этого шарагатчики принимаются за попойку и тем развод не ужившихся супругов оканчивается и все супружеские их отношения прекращаются»[1].

По исследованиям К. П. Прокопьева, разрывание головного полотенца «сурпан» в знак развода было известно и чувашам Казанской губернии. Более того данная церемония могла применяться во время официального судебного разбирательства: «Есть данные предполагать, что подобный обычай существовал прежде и у чуваш Казанской губернии. Так, одна женщина в дер. Масловой рассказывала, что развестись с мужем можно, только на суде нужно в один мах разорвать сорбан (полотенце) сперва поперек, а потом каждую половинку – вдоль»[2]. Прокопьев также писал, что в старину в некоторых селениях разводящиеся супруги отправлялись на ключ, протягивали через него «сурпан» и, разорвав его на части, расходились в разные стороны, а иногда супруги разрывали «сурпан» через порог клети[3].

Аналогичного характера действия с разрыванием полотенца, пояса и т.д. при разводе супругов были известны и другим народам, в частности марийцам. Об этом свидетельствуют труды И. Г. Георги[4], М. Колесникова[5] и Г. Городского[6] и др. исследователей.

---

[1] Магнитский В.К. Материалы к объяснению старой чувашской веры. Собраны в некоторых местностях Казанской губернии. Казань, 1881. С. 217–218.

[2] Прокопьев К.П. Брак у чуваш // Известия Общества археологии, исто-рии и этнографии при Имп. Казанском университете. Т. 19. Вып. 1. Казань, 1903. С. 43.

[3] Там же. С. 44.

[4] Георги И.Г. Указ. соч. С. 45.

[5] Колесников М.Черемисы-язычники в Белебеевском уезде // Уфимские губернские ведомости. 1897. № 91.

[6] Городской Г.О черемисах, проживающих в Красноуфимском уезде Пермской губернии // Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. Вып. 6. СПб., 1864. С. 23–34.

Таким образом, семантика головного полотенца «сурпан» достаточно обширна и разнообразна. Если в свадебном обряде его накладывание на голову невесты означало ее переход в статус замужней женщины и установление брачных уз, то в обряде развода его разрывание или разрезание пополам символизировало завершение совместного жительства супругов. Для прекращения брака между супругами, по народным представлениям, нужно было ритуально уничтожить один из значимых его символов, каковым являлся данный головной убор.

© Петров И.Г., 2018.

УДК 392.51

Пилипак М.А.

ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ УКРАИНЦЕВ СЕЛА ПРОСВЕТ МИЯКИНСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН (НА ПРИМЕРЕ СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ)

M.A. Pylypak

ETHNO-CULTURAL IDENTITY OF UKRAINIANS IN THE VILLAGE PROSVET MIYAKINSKY DISTRICT OF THE REPUBLIC OF BASHKORTOSTAN (ON THE EXAMPLE OF WEDDING CEREMONY)

Аннотация: статья посвящена исследованию особенностей свадебной обрядности украинцев с. Просвет Миякинского района Республики Башкортостан, как элемента сохранения этнокультурной идентичности. Исследование показало, что структура свадебного обряда исследуемого населенного пункта существенно трансформировалась, вместе с тем зафиксировано бытование основных этапов свадьбы. Респондентами отмечено сохранение традиционной свадебной атрибутики, названия ее главных участников, фольклорных текстов, сопровождающих обрядные действия.

Ключевые слова: этнокультурная идентичность, свадебная обрядность, традиционная культура, трансформация.

Abstract: The article is devoted to the study of the peculiarities of the wedding ritual of the Ukrainians with. The enlightenment of the Miyakinsky district of the Republic of Bashkortostan, as an element of preserving the ethnocultural identity. The study showed that the structure of the wedding rite of the studied settlement was significantly transformed, at the same time the existence of the main stages of the wedding was recorded. Respondents noted the preservation of traditional wedding attributes, the names of its main participants, folklore texts accompanying ritual activities.

Keywords: ethno-cultural identity, wedding ritual, traditional culture, transformation.

На территории Республики Башкортостан украинцы постоянно проживают с первой половины XVIII в.[1]. В этой связи, безусловно, актуальным является изучение специфики традиционной культуры украинцев в условиях полиэтнической среды, в том числе сохранения этнокультурной идентичности.

Так, в 2013 г. была проведена комплексная фольклорно-этнографическая экспедиция в селах Миякинского района Республики

[1] Бабенко В.Я. Украинцы Башкирской ССР: поведение малой этнической группы в полиэтничной среде. Уфа: БНЦ УрО РАН, 1992.

Башкортостан, где, по данным переписи 2010 г., проживало 302 украинца[1]. Результат экспедиции – фиксация ценного аутентичного материала от старожилов-украинцев в селах Новый Мир, Днепровка, Николаевка, Максимовка, Софиевка, Ярлыково, Новониколаевка, Петропавловка, Новые Омельники, Уманка, Никольское.

Особое внимание заслуживают данные, записанные от Р.Г. Переходы (Кривохат)[2], 1935 г.р., уроженки с. Просвет. В начале 1960-х гг. прошлого века с. Просвет в ходе укрупнения колхозов прекратило свое существование, и жители села были вынуждены оставить родные дома и переехать в соседние села. Так, в 1965 г. семья респондента переселилась в с. Новый Мир.

Вопросу изучения свадебной обрядности украинцев Республики Башкортостан посвящены труды В. Бабенко[3], И. Карпухина[43], Д. Черниенко[5], Ф. Ахатовой[6], Л. Брянцевой[7], а также ряд публикаций автора[8].

Экспедиционные записи показали, что свадебный обряд украинцев с. Просвет по традиции состоит из трех периодов: предсвадебного, собственно свадебного и послесвадебного. Начиналась свадьба со сватовства.

Респондент отметила, что во время ее сватовства, которое

---

[1] Народы Башкортостана в переписях населения: В 2 ч. Ч. I / Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Республике Башкортостан. Уфа: Китап, 2016. С. 78.

[2] Экспедиционные записи Пилипака М.А. и Черниенко Д.А. 2013 г. РБ, Миякинский р-н, с. Новый Мир, от Р. Г. Переходы (Кривохат), 1935 г.р.

[3] Бабенко В. Я. Указ. соч.

[4] Карпухин И. Е. Фольклорно-этнографические взаимовлияния свадеб русских и украинцев Башкортостана (по наблюдениям и записям 1950–1990 гг.) // Украина – Башкортостан: связь времен МГОПУ им. М.А. Шолохова. Уфа, 2001. С. 92–110.

[5] Черниенко Д.А., Пилипак М.А. Село Казанка и украинцы Альшеевского р-на. К 120-летию села Казанка, 30-летию народного украинского фольклорного ансамбля «Чаровницы». Уфа: ИЦ Уфимского филиала МГГУ им. М.А. Шолохова, 2012.

[6] Ахатова Ф.Г. Украинские песни в Башкортостане: историко-этнографическое исследование. Уфа: Гилем, 2000.

Песенный фольклор украинских переселенцев в Башкирии / сост. В.Я. Бабенко, Ф.Г. Ахатова. Киев; Уфа, 1995.

[7] Брянцева Л.И. О взаимосвязях русского и украинского свадебного фольклора современной Башкирии // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1975. С. 181–186.

[8] Пилипак М.А. Локальні особливості весільної обрядовості українців Республіки Башкортостан (на прикладі Альшеївського і Аургазинського р-нів) // Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. Серія: Історія. Вип. 26. Збірник наукових праць / за заг. ред. проф. О.А. Мельничука. Вінниця: ТОВ «Нілан-ЛТД», 2018. С. 213–217.

[8] Пилипак М.А. Свадебная обрядность украинцев Республики Башкортостан (по материалам экспедиций 2012-2016 гг.) // Вестник Академии наук Республики Башкортостан. 2018. Том 27, № 2(90). С. 25–32.

состоялось в 1958 г., еще придерживались давних традиций, а именно: использовали специальную атрибутику (хлеб-соль, бутылка самогона), произносили традиционную речь о ярке, придерживались определенного количества гостей со стороны жениха – «в пііісят восьмом году виходила. Ранше ж так не сватали, як січас – йдуть з подарком, з дорогим, а тоді так: подарків не було. Канєшно, приїхали з хлібом-соллю, самогонкою. Мати його була, дві сістри було с мужьями і ще один був – сім чоловік. Прийшли, шукають ярку. Ужинали, ночували вони в нас»[1]. Стоит отметить, что и на территории Украины в день сватовства представителей от жениха должно быть обязательно непарное число, что связано с верованием в то, что парой жениху будет засватанная девушка[2].

После удачного сватовства жених и невеста приглашали на свадьбу гостей. Так же, как и во время сватовства, при приглашении невестой гостей использовалась традиционная атрибутика – специальная выпечка (шишки), головной убор (восковый венок с лентами): «ранше тоді, як на свадьбу приглашали, то були іще шишки, а щас нічого ни має вже. А тоді були, да пекли шишики. Ранше всю деревню собирали, деревня ж ни больша і всіх собирали. Приглашали з дружкой.У мене вінок був, лєнти.Вінок покупали на базарі – заказували там, в Раївкі. Вінок з воску. Жінка була така шо робила»[3].

Так же респондент отметила, что несмотря на наличие у нее традиционной украинской вышитой кофты, во время приглашения на свадьбу она ее не надевала.

После приглашения на свадьбу и для невесты, и для жениха выпекали коровай: «каравай пекла мама моя, такий круглий, украшений був – помню я ета. Високий, красівий був каравай. Украшали – цвітки з тіста, ну як січас ми паски дєлаїм, напрімєр. Щас же ни дєлают так»[4].

Накануне свадьбы былдевич-вечер, на котором подруги невесты делали свадебное деревце – гильце и пели свадебные песни. В отличии от территории Украины, где для гильца чаще использовали хвойное дерево, в с. Просвет брали березку, которую украшали бумажными цветами: «гільце робили обізатільно. З берези.

---

[1] Экспедиционные записи Пилипака М.А. и Черниенко Д.А. 2013 г. РБ, Миякинский р-н, с. Новый Мир, от Р.Г. Переходы (Кривохат), 1935 г.р.

[2] Пилипак М.А. Українське весілля Східного Поділля середини XX – початку XXI століття. К.: ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України; Уфа: Уфимська філія МДГУ ім. М. О. Шолохова, 2015. С. 20.

[3] Экспедиционные записи Пилипака М.А. и Черниенко Д.А. 2013 г. РБ, Миякинский р-н, с. Новый Мир, от Р. Г. Переходы (Кривохат), 1935 г.р.

[4] Там же.

Поїхали туди в ліс далеко, там лісок ни больший був і вибирали таке кудряве шоб було. Украшали – цвіточки дєлали – самодєльне все було. Гільце робили дівчата, собиралися, подружки перед свадьбой на дівич-вечорі. Робили вечеринку, коли вже готове гільце. Вечером перед свадьбою приходили, трінірувались пєсні пєлі, училися, розучували. От січас же ни має такого, і забуваїця»[1].

Начиналась свадьба в субботу. Жених со своими родственниками приезжали в дом невесты, где ему, по традиции, родственники невесты устраивали ряд препятствий. Сначала требовали выкуп за вход в дом, потом за невесту и, наконец, за место возле нее: «приїжав, там стояли, таргавались, продавали в дверях – сразу тоже не пускають же в хату. Потом опять за стол – брат с качалкой сідіт. Я за столом сиділа – накрита платком. Як викупляли, давали брату дєньгі – клали на угли стола. Там же і спрашують на всі чотири по дісяткє, чи по пятьоркє. Тоді ж були дєньгі дорогі. На угли поклав і насередину»[2].

После этого с невесты снимали платок, которым она была накрыта, и вязали его на руку жениху. В дальнейшем данный платок будут использовать во время обряда покрывания невесты: «потом хустку, шо я накрита була, жиніху на руку прив'язували вище локтя, на лєву – такий обичай був. Коли снімають вінок, вот єтим платком накривають дві свахи»[3].

После выкупа дружко за платок заводил молодых за стол. Традиционными свадебными блюдами были: холодец, борщ, тушеная картошка. Из спиртних напитков употребляли самогонку и кислушку.

Во время застолья проходило одаривание молодых родственниками невесты: кто-то из ее родни резал каравай и приподносил гостям, а те, в свою очередь, дарили молодоженам подарки: «мої гості дарували в нас. Дарили кусочок мила, чулки, гуся, курицю дарували, корову, ту шо гребе солому – низивали курицю. На пічі писали, хто шо дарить»[4].

Стоит отметить, что упоминание курицы во время одаривания молодых широко распространено во многих этнографических районах Украины, что свидетельствует о локальном сохранении давних традиций, привезенных предками-переселенцами более ста лет назад. Локальным является обычай записывать перечень подарков для молодых на печи.

Ближе к вечеру молодых провожали в дом жениха. Невесте

[1] Там же.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же.

давали приданое, которое родственники жениха должны были выкупить. В доме жениха приданое невесты развешивали до приезда молодых: «у придане давали сундук обізатільно. У ньому рушники, подзорники були, одіяла, покривала – сама вишивала. Одьожа моя там була. Придане викупляїця з жиніхової сторони свахи, а продавала моя родня уже. Потом з цим сундуком їх відправляють наперед і там, пока уже приїжджає свадьба, уже там розвішують придане»[1].

Родители жениха встречали молодых с хлебом-солью, приглашали в дом. Так же, как у невесты, их заводили за стол с помощью платка и садили в красном углу на кожух. После угощения гости выходили на улицу танцевать. Ближе к вечеру, до захода солнца, все гости снова заходили в дом, где проходил обряд повязывания невесты, символизировавший переход невесты в статус замужней женщины: «вінок знімали там у чоловіка, до заходу сонця. Накривають і пєсні пають:

«Покривачка плаче, покриваця хоче,
Не так покриваця, як поциловаця»[2]

По традиции венок снимали две свахи – со стороны невесты и жениха. Стоя на лавке, по обеим сторонам, женщины снимали девичьий головной убор и платком, который был у жениха на руке, покрывали. После этогом повязывали его на голову невесты: «вінок снімали свахи с його сторони і с моєй. Стояли вони на лавці, по бокам. Той платок, шо був у женіха снімали і ним покривали, а тоді зав'язали на голову»[3].

Ссылаясь на плохое материальное положение, респондент отметила, что часто свадебные венки девушки, которые уже вышли замуж, могли одалживать своим подругам. Стоит отметить, что на территории Украины этого никогда не делали, ссылаясь на то, что с венком можно было отдать и свою судьбу: «вінок, мама давала мені іконку, і я той вінок поставила в іконку. Вінок брали другі дівчата, не каждий тоді був в состоянії купити вінок етот, брали друг у друга. Лєнти сохранялися і дівчонка опять виходе – брала лєнти, ранше ж ни достать нічого було, ни так, як січас»[4].

В ходе экспедиции удалось узнать, что в с. Просвет еще вплоть до конца 50-х гг. прошлого века, бытовали обряды, связанные с проверкой девственности невесты: «в перву ноч молодих спати до сусідів ведут. Приходили на другий день свахи, показували простинь. Все було»[5].

---

[1] Там же.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же.
[5] Там же.

Третий день свадьбы проходил в шуточной форме. Гости наряжались в цыган, ходили по деревне собирали кур, готовили их, угощались. Так же в этот день катали на телеге родителей молодых. Стоит отметить, что собирание кур бытовало и в более поздний срок, а именно в 1978 г.: «у мене дочка заміж ішла в семдісят восьмом, тоже ш ходили іще курей собирали, а так більше нє»[1].

Таким образом, собранные в ходе экспедиции материалы показали, что свадебный обряд украинцев с. Просвет существенно трансформировался. Сама респондент отметила, что данные изменения, в первую очередь, связаны с появлением в послевоенное время межнациональных браков. Если в довоенное время девушки и ребята из Просвета выбирали себе пару из соседних украинских сел – Макаровки, Николаевки, Днепровки, то уже после войны увеличилось количество межнациональных браков. Вместе с тем в условиях полиэтнической среды украинцы продолжают сохранять свою этнокультурную идентичность.

© Пилипак М.А., 2018.

[1] Там же.

УДК 930.1(470.57):39(470.55/.58)

Садиков Р.Р., Минниахметова Т.Г.

ФИННО-УГРОВЕДЕНИЕ В ИНСТИТУТЕ ЭТНОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ им. РГ. КУЗЕЕВА

R.R. Sadikov, T.G. Minniyakhmetova

EXPLORING FINNO-UGRIANS AT THE R.G. KUZEEV INSTITUTE FOR ETHNOLOGICAL STUDIES

Аннотация: В докладе рассмотрена история этнографического изучения финно-угорских народов Южного Урала и Приуралья в Институте этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УФИЦ РАН. Показано, что одним из важных направлений научной деятельности академического учреждения является исследование этнографии местных марийцев, удмуртов, мордвы (эрзи и мокши) и эстонцев.

Ключевые слова: история, этнография, финно-угорские народы, Республика Башкортостан.

Abstract: The paper examines the history of ethnographic studies of Finno-Ugric peoples of the Southern Urals and the Sub-Urals at the R.G. Kuzeev Institute for Ethnological Studies of the Ufa Federal Research Centre of the Russian Academy of Sciences. Here, it will be disclosed, one of the important academic courses of the institute is the study of specific ethnographic features of the local Mari, Udmurts, Mordovians (Erzya, Moksha) and Estonians.

Keywords: history, ethnography, Finno-Ugric peoples, Republic of Bashkortostan

Проживая в иноэтничном окружении и в отрыве от материнских групп этносов, финно-угорские народы Южного Урала и Приуралья сохранили многие архаичные элементы в материальной и духовной культуре. Вместе с тем под тюркским воздействием они приобрели ряд новых черт, не характерных для остальных групп этих народов. Данные обстоятельства делают их особенно привлекательными для этнографов, культурных антропологов, фольклористов, диалектологов и музейных работников. Исследования в области этнографии финно-угорских народов – одно из важных направлений научной деятельности Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра РАН (Отдела народов Урала с Музеем археологии и этнографии Уфимского научного центра РАН; Центра этнологических исследований УНЦ РАН)

С 1990 по 1999 гг. в Отделе народов Урала с Музеем археологии и этнографии УНЦ РАН финно-угроведческими исследованиями плодотворно занималась Т.Г. Минниахметова. Первым опытом в этом направлении стала написанная ею в соавторстве

с видным удмуртским этнологом Л.С. Христолюбовой брошюра, посвященная удмуртам Башкортостана[1]. В 1996 г. исследователь защитила кандидатскую диссертацию «Календарные обряды закамских удмуртов» (Уфа, ОНУ с МАЭ УНЦ РАН, научный рук. – чл.-корр. РАН Р.Г. Кузеев). В 2000 г. в Ижевске увидела свет ее монография на эту тему, подготовленная на основе диссертационного исследования. На базе полевых материалов в ней подробно рассмотрены обряды и празднества годового цикла, в том числе разнообразные семейные, родовые и общественные моления и жертвоприношения[2]. Многие аспекты этнографии и фольклора закамских удмуртов затронуты этнографом в многочисленных статьях, опубликованных помимо русского и удмуртского, на английском, немецком, финском, венгерском и эстонском языках.

При посредничестве Т. Г. Миннияхметовой учреждением были налажены научные связи с учеными – финно-угроведами из Финляндии и Эстонии. В 1991, 1996–1999 гг. на основе соглашения с Академией Финляндии были организованы экспедиции финских ученых к марийцам Башкортостана и Свердловской области[3]. С целью изучения традиционной марийской одежды, ее эволюции и современного бытования ряд марийских деревень Республики Башкортостан посетила научный сотрудник Национального музея Финляндии, этнолог Ильдико Лехтинен (1991, 1997–1998 гг.). Помимо полевого материала, ученый собирала также музейные предметы, которые заметно пополнили коллекции финляндского музея по восточным марийцам[4]. В своих монографиях и статьях исследователь широко использует фактический и иллюстративный материал по этнографии марийцев Башкирии[5]. В 2006 г. за большой вклад в дело изучения этнографии восточных марийцев ей была вручена премия имени Яныша Ялкайна на торжественной церемонии в с. Чураево Мишкинского района.

---

[1] Христолюбова Л.С., Миннияхметова Т.Г. Удмурты Башкортостана (история, культура, современность). Уфа: РЦНТ, 1994.

[2] Миннияхметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000.

[3] Миннияхметова Т.Г. К этнографическому изучению финно-угорских народов Республики Башкортостан // Музей: история и современность. Сб. статей. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000. С. 127–129.

[4] Лехтинен И. Осуществленная мечта. Из дневника этнографа // Кузеев Раиль Гумерович. Ученый. Творец. Гражданин. Сб. ст. Уфа: УПК, 2012. С. 173–182.

[5] Lehtinen I. Tscheremissischer Schmuck. Ethnographische Untersuchung. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, Museovirasto, 1994. 372 s.; Lehtinen I. Marien mekot. Volgansuomalaisten kansanpukujen muutoksista. Helsinki: Suomalais-UgrilainenSeura, 1999.

В 1996–1999 гг. среди марийского населения собирал полевой материал и проводил социологический опрос научный сотрудник Института России и Восточной Европы (Хельсинки) этнодемограф Сеппо Лаллукка[1]. Результатом этой работы стала книга, посвященная этническим процессам среди восточных марийцев в Российской империи, Советском Союзе и современной Российской Федерации[2]. В 1997–1998 гг. работала экспедиция Хельсинкского технологического университета (рук. – профессор архитектуры Маркку Маттила). Группа архитекторов изучала особенности народного зодчества марийцев с. Чураево Мишкинского района.

В 1995 г. по приглашению Р.Г. Кузеева эстонский музеолог и этнолог Алексей Петерсон читал в Уфе лекции по основам музейного дела и посетил местных эстонцев в пос. Банковка Стерлибашевского района. В этом же населенном пункте он побывал в 2001 г. в рамках программы научной конференции.

Начиная с 1996 г., финно-угроведческими проблемами занимается Р.Р. Садиков, основной темой научных изысканий которого является этнография закамских удмуртов, проживающих в Башкирии и Пермском крае. В 2000 г. им защищена кандидатская диссертация «Поселения и жилища закамских удмуртов (материальный и духовный аспекты)» (Уфа, ЦЭИ УНЦ РАН, научный рук. – чл.-корр. РАН Р.Г. Кузеев). На ее основе в 2001 г. опубликована монография, в которой на базе полевых и архивных документов рассмотрены история формирования закамской группы удмуртов, этнографические аспекты организации жизненного пространства (поселения и жилища, надворные постройки) и связанные с ними обряды и обычаи[3]. В 2008 г. вышла в свет новая монография исследователя, посвященная религиозным верованиям и обрядам закамских удмуртов[4]. В 2012 г. этнографом защищена докторская диссертация по данной проблематике (УдГУ, Ижевск, научный консультант – А.Б. Юнусова).

В исследовательское поле этнографов научного учреждения входят также финно-угорские народы сопредельных территорий.

---

[1] Лаллукка С. Истоки исследовательского проекта по восточным марийцам // Кузеев Раиль Гумерович. Ученый. Творец. Гражданин. Сб. ст. Уфа: УПК, 2012. С. 167–172.

[2] LallukkaS.From Fugitive Peasants to Diaspora: The Eastern Mari in Tsarist and Federal Russia. Helsinki: AnnalesAcademiaeScientiarumFennicae, 2003. .

[3] Садиков Р.*Р.* Поселения и жилища закамских удмуртов (материальный и духовный аспекты). Уфа: Гилем, 2001.

[4] Садиков Р.Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН, 2008.

Планомерные экспедиционные исследования проводятся в удмуртских населенных пунктах Куединского района Пермского края (1998, 2002, 2010, 2013, 2018 гг.). В 2002 и 2006 гг. Центром этнологических исследований УНЦ РАН были организованы экспедиции по изучению марийцев и удмуртов Красноуфимского района Свердловской области. Ее участники Р.Р. Садиков и Е.Е. Никонорова на основе своих полевых материалов опубликовали статьи, посвященные совершенно не исследованной к тому времени в этнографическом плане красноуфимской подгруппе закамских удмуртов[1]. В ходе экспедиционных выездов 2004 и 2006 гг. Р.Р. Садиковым изучалась традиционная культура малоисследованных в этнографическом аспекте удмуртов Бавлинского района Татарстана[2]. Также он в составе комплексных экспедиций побывал у удмуртов Граховского района Удмуртской Республики (2007 г.), Агрызского и Менделеевского районов Республики Татарстан (2007, 2016 гг.), Вятскополянского и Малмыжского районов Кировской области (2008 г.), у мордвы Шенталинского района Самарской области (2008 г.).

В 2003 г. была организована комплексная этнографическая экспедиция по изучению современного этнокультурного состояния мордовского населения Башкортостана, а в 2005 г. состоялась экспедиция с целью изучения прибельских марийцев (Дюртюлинский, Янаульский, Краснокамский, Калтасинский и Мишкинский районы). В 2016 г. исследования проводились в деревнях и селах икско-сюньских марийцев Шаранского и Бакалинского районов.

В 2011–2012 гг. на средства гранта РГНФ Р.Р. Садиковым проведено историко-этнографическое исследование эстонского населения Южного Урала (№ проекта 11-11-02019а/У). Результаты изучения местных эстонцев отражены в отдельной монографии[3].

В последние годы изучением орнаментальных мотивов мордовской и марийской вышивки, изображений удмуртской и марийской одежды в графике XVII – XVIII вв., особенностей эрзянского

---

[1] Никонорова Е.Е. Одежда красноуфимских удмуртов // Национальные культуры Урала. Вещь и пространство в культуре этноса. Материалы научно-практической конф.. Екатеринбург, 2008. 50–57; Садиков Р.Р., Никонорова Е.Е. Красноуфимские удмурты: история и этнокультурные характеристики // Вестник Новосибирского государственного университета. 2009. Серия: История, филология. Т. 8., Вып. 5. Археология и этнография. С. 275–283.

[2] Садиков Р.Р. Бавлинская группа удмуртов: история формирования и этнокультурные особенности // Этнография восточно-финских народов: история и современность. Материалы Всерос. науч. конф., посв. 150-летию со дня рождения профессора И.Н. Смирнова. Ижевск, 2007. С. 119–127.

[3] Садиков Р.Р. Эстонцы на Южном Урале. Историко-этнографические очерки. Уфа: ИП Галиуллин Д.А., 2012.

и мокшанского костюмных комплексов плодотворно занимается Е.Е. Нечвалода[1]. В 2006 г. ей подготовлен каталог финно-угорских коллекций Музея археологии и этнографии[2]. Заметным вкладом в удмуртоведение стало выявление ею декоративных особенностей одежды красноуфимских удмуртов, исследование первых изображений удмуртской одежды и т.д. Изучением традиционной календарной и семейной обрядности мордвы Башкирии занимается аспирант ИЭИ УФИЦ РАН Р.А. Абдулхаликов.

В 2013 г. возобновилось сотрудничество Института с зарубежными финно-угроведческими центрами. Начиная с этого времени ежегодно проводятся совместные с Тартуским университетом (Эстония) экспедиции к удмуртам Башкирии с участием Евы Тулуз, Лийво Нигласа, Лаура Валликиви, Николая Анисимова и др. Эстонские культурные антропологи изучают современное состояние религиозных традиций удмуртов и проводят видеосъёмки жертвоприношений и других обрядов. Учеными опубликован ряд статей по данной теме и подготовлены этнографические фильмы. С осени 2017 г. осуществляется международный проект Университетского института Франции (Institut Universitaire de France) (рук. – Е. Тулуз, профессор Национального института восточных языков и цивилизаций (INALCO), Париж) по междисциплинарному изучению «восточных» удмуртов с участием специалистов из Франции, Эстонии, России, Венгрии.

Помимо полевых этнографических исследований, в Институте ведутся также археографические изыскания по истории и культуре финно-угорских народов. Р. Р. Садиковым в Российском государственном архиве древних актов (Москва), Архиве Российского этнографического музея, Архиве Русского географического общества (Санкт-Петербург), Национальном архиве РБ, Научном архиве УФИЦ РАН (Уфа), Научно-отраслевом архиве Удмуртского института истории, языка и литературы УдмФИЦ УрО РАН (Ижевск), Научном архиве Финно-угорского общества, Финском литературном архиве, Архиве рукописей Музейного ведомства Финляндии (Хельсинки) выявлены и введены в научный оборот многие ценные

---

1 Этнокультурные процессы на Южном Урале в XX – начале XXI в. / Ф.Г. Галиева, Р.Р. Садиков, Е.Е. Нечвалода и др.; под общ. ред. Ф.Г. Галиевой. СПб.: Своё издательство, 2015; Нечвалода Е.Е. Изображение удмуртки и марийки в альбоме Августина Мейерберга (историко-этнографический анализ графического источника) // Ежегодник финно-угорских исследований. 2016. № 2. С. 125–140.

2 Финно-угорские народы в коллекциях Музея археологии и этнографии Центра этнологических исследований УНЦ РАН. Каталог / сост. Никонорова Е.Е.; отв. ред. Ахатова Ф.Г. Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН, 2006.

и уникальные документы по истории и этнографическим особенностям удмуртов, марийцев, мордвы и эстонцев Республики Башкортостан и соседних регионов. Опубликованные источники изучались в Российской государственной библиотеке, Российской национальной библиотеке, Государственной публичной исторической библиотеке России, Национальной библиотеке и Государственной книжной палате РБ, Научной библиотеке УФИЦ РАН, Национальной библиотеке Удмуртской Республики, Библиотеке Удмуртского института истории, языка и литературы УдмФИЦ УрО РАН, Научной библиотеке Тартуского и Главной библиотеке Хельсинкского университетов и т.д. В 2014 г. при финансовой поддержке финского Фонда «Kone» была издана книга «Путешествия к удмуртам и марийцам. Письма Уно Хольмберга 1911 и 1913 гг.»[1]. Научное наследие известного финского религиоведа было выявлено, переведено на русский язык и отредактировано авторским коллективом в составе С. Лаллукки, Т.Г. Миннияхметовой и Р.Р. Садикова.

Итогом многолетних финно-угроведческих исследований, проводимых в ИЭИ УФИЦ РАН, стала монография Р.Р. Садикова «Финно-угорские народы Республики Башкортостан (история, культура, демография)»[2]. На основе опубликованных, архивных и полевых этнографических источников в ней рассматриваются история формирования, этнокультурные особенности и демографическая динамика финно-угорского населения (марийцев, удмуртов, мордвы, эстонцев) Республики Башкортостан.

Необходимо также отметить, что при Институте функционирует Музей археологии и этнографии – единственный академический музей в Волго-Уральском регионе. Его этнографические фонды содержат богатые коллекции по местным народам, в том числе финно-угорским[3]. Они являются ценными, а в ряде случаев уникальными источниками для изучения культуры и быта марийцев, мордвы и удмуртов Южного Урала и Приуралья. Музей и его коллекции включены в международные каталоги и этнографические энциклопедии. Этнографические фонды планомерно пополняются новыми финно-угорскими артефактами.

© Садиков Р.Р., Миннияхметова Т.Г., 2018.

[1] Путешествия к удмуртам и марийцам. Письма Уно Хольмберга 1911 и 1913 гг. (Matkatudmurttienjamarienluo. UnoHolmberginkirjeitä vuosilta 1911 ja 1913). / под редакцией Лаллукки С., Миннияхметовой Т.Г., Садикова Р.Р. Серия «Финляндия в России». СПб.: Европейский дом, 2014.

[2] Садиков Р.Р. Финно-угорские народы Республики Башкортостан (история, культура, демография). Уфа: Первая типография, 2016.

[3] Миннияхметова Т.Г. Финно-угорские коллекции Музея археологии и этнографии // Muuseum. 1998. № 4. С. 49–50; Садиков Р.Р. Финно-угорские коллекции в уфимских музеях // Ежегодник финно-угорских исследований. 2015. № 1. С. 87–98.

УДК 001(092):930.2:82.0:81(=512.1)

Салихов А.Г., Хуббитдинова Н.А., Юлдыбаева Г.В.

АРАБОГРАФИЧНЫЕ СТАРОПЕЧАТНЫЕ КНИГИ И РУКОПИСИ САФАКУЛЕВСКОГО РАЙОНА КУРГАНСКОЙ ОБЛАСТИ РФ ПО МАТЕРИАЛАМ КОМПЛЕКСНОЙ ЭКСПЕДИЦИИ ИИЯЛ УФИЦ РАН 2018 ГОДА[1]

A.G. Salikhov, N.A. Hubbittinova, G.V. Yuldybaeva

ARABOGRAPHIC OLD PRINTED BOOKS AND MANUALS OF SAFAKULEVSKY DISTRICT OF THE KURGAN REGION OF THE RUSSIAN FEDERATION ON THE MATERIALS OF THE COMPLEX EXPEDITION OF THE YIL OF UFIC RAS 2018

Аннотация: Статья посвящена изучению старопечатных книги и рукописей Сафакулевского района Курганской области РФ, исследованных в рамках комплексной экспедиции в 2018 году. В работе дан сравнительный анализ выявленных документов с результатами предыдущих исследований. В настоящее время письменных памятников в указанном регионе сохранилось достаточно мало. Возможно это связано и с переселением населения, проведенных в 60-х гг. XX в. в связи с политикой укрупнения деревень.

Ключевые слова*:* Курганские башкиры, Сафакулевский район, Ялан-Катайские башкиры, арабографичные памятники, старопечатные книги, восточные рукописи, письменные источники, Ислам.

Abstract: The article is devoted to the study of early printed books and manuscripts of the Safakulevsky district of the Kurgan region of the Russian Federation, studied within the framework of a complex expedition in 2018. The paper compares the identified documents with the results of previous studies. At present there are quite few written monuments in this region. Perhaps this is connected with the resettlement of the population, conducted in the sixties of the twentieth century in connection with the policy of enlarging the villages.

Keywords: Kurgan Bashkirs, Safakulevsky District, Yalan-Kataisk Bashkirs, Arabographic Manuscripts, Early Printed Books, Oriental Manuscripts, Written Sources, Islam.

В статье исследуются письменные памятники башкир и татар, компактно проживающих в Сафакулевском районе Курганской области РФ. Данный регион неоднократно изучался с точки зрения лингвистики, фольклора и этнографии. Многие видные башкирские фольклористы, такие как Закир Шакиров, Кирей Мерген,

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Республики Башкортостан в рамках научного проекта «Межрегиональные контакты и диалог культур в материалах фольклорно-археографических экспедиций в регионах РФ», № 18-412-020006 р_а.

Салават Галин, Фануза Надршина, Ахмет Сулейманов и многие другие, проводили полевые изыскания в 1960–1990-х гг.[1]. Этнографы Мирза Муллагулов, Ринат Юсупов, Мухаммет Музабулатов, Заря Минибаева изучали быт и обычаи курганских башкир[2]. В начале нашего столетия устное народное творчество указанного района исследовалифольклористы Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН Гульнур Хусаинова, Гульнар Юлдыбаева, Фанира Гайсина[3]. А по народной медицине курганских башкир защищена кандидатская диссертация[4].

Изучение арабографичных письменных памятников началось еще в 1929 г. В том году Закир Шакиров и Барый Альметьев были направлены Обществом по изучению быта, культуры и истории Башкирии в Аргаяшский кантон, прилегающий к нынешнему Сафакулевскому району. Ими осуществлялись диалектологические и фольклорные исследования. Наряду с этим они зафиксировали письменные памятники, хранящиеся в мечетях и частных собраниях. В кратком отчете экспедиции приведены следующие сведения о приобретенных материалах: «В деревне Буре обнаружены материалы по истории и письменной литературе: категоричный приказ № 41 Давлетши Бикметова, состоящий из 20 пунктов; а также его же приказы за 1821, 1826, 1827, 1834, 1835 гг.

В д. Биктимер: записи 1805, 1820, 1822, 1824, 1827 гг., оставшиеся от Мухтасипа Ишмухаметова. Здесь имеются приказы Салиха Кустыкильдинова. Имеются «Таварих-и Булгария», написанная каллиграфическим почерком в 1837 г. Габделъялилом сыном Ишмухамета и книга «Чингиз-хан и Аксак Тимер», написанная Габдельгазизом сыном Сурагула 25 февраля 1820 года, персидско-тюркский словарь, из 400 страниц, написанный в 1778 г. (приобретена в д. Шигай Карабулакского района)[5].

---

[1] Фольклор курганских (ялан-катайских) башкир: материалы комплексной экспедициии / подбор матер., сост. А.М. Сулейманова и Н.А. Хуббитдиновой; авт. предисл. и указателя информантов А.М. Сулейманов; пер. Н.А. Хуббитдиновой; отв. ред. Р.М. Юсупов. Уфа: Изд-во БГПУ, 2008.

[2] Ҡурған башҡорттары: тарихи-этнографик очерктар. Өфө: Ғилем, 2004.

[3] Ҡурған башҡорттары фольклоры (материалдар һәм тикшеренеүҙәр / Фольклорсы-йыйыусылар һәм төҙөүселәр: Г. Р. Хөсәйенова, Г. В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина. Өфө, 2013.

[4] Минибаева З.И. Народная медицина башкир Курганской области (конец XIX – начало XXI в.). Автореф. дис. … канд. ист. наук. Уфа. 2011.

[5] Шакиров Закир, 1929 йылдың йәйендә “Башҡортостанды өйрәнеү йәмғиәте тарафынан Арғаяш кантонында тел һәм фольклор байҡауҙары яһау өсөн ебәрелгән отрядтың ҡыҫҡаса хисабы Краткий отчет отряда направленного Обществом изучения Башкортостана в Аргаяшский кантон для изучения языка и фольклора // Башҡорт аймағы. 1930. №2. 57 б.

В том же году жителем Сайфуллой Салимовым в журнале «Башкорт аймагы» («Башкирский край»), издававшейся на арабской графике «Обществом изучения Башкортостана», были опубликованы более 20 башкирских народных песен[1]. Многие из них вошли в тома свода«Башкирское народноетворчество”[2].Наша экспедиция показала, что некоторые из них остаются популярными среди населения до сегодняшнего дня.

Организованная настоящая комплексная экспедиция 2018 г. в Сафакулевский район Курганской области РФпозволило оценить современное состояние арабографичных письменных памятников, сохранившихся на руках у населения.

Надо отметить, что Сафакулевский район Курганской области РФ не так богат интересующими исследователей материалами. В исследуемых населенных пунктах редко встречались остатки книжной культуры. К сожалению, информанты чаще делились своими воспоминаниями о тех или иных арабографичных документах, которые до сегодняшнего дня не сохранились.

Многие сообщали, что в период Советской власти они не придавали значение старинным книгам и рукописям. Так, информант Нусратуллина Сания Рахимъяновна (девичья фамилия – Юсупова, 1937 г.р., родилась в д. Манатово Альменевского района Курганской области РФ, проживает в д. Калмык-Абдряш Сафакулевского района Курганской области РФ), являющаяся представителем известного рода Манатовых, сообщила, что книги, оставшиеся от отца, были переданы пожилой односельчанке. Выяснилось также, что остатки письменного наследия были увезены родственниками в близлежащие города, в которых они проживают в настоящее время.

На руках у населения сохранились, в основном, материалы, необходимые для исполнения религиозных обрядов. Жительница деревни Калмык-Абдряш Абдрахманова Зинура Махмутовна (1935 г.р., уроженка д. Калмык-Абдряш) хранит «Калям-и Шариф», изданный в 1987 г. в Казани. Она хранит данный Коран, привезенный из Калининграда, как память о своей покойной снохе.

В д. Белое озеро Хусамов Тагир Агзамович (1963 г.р., уроженец д. Белое озеро) передал для хранения в фонд рукописей и старопечатных книг ИИЯЛ УФИЦ РАН остатки книг, оставшихся от отца муллы Агзама Хусамовича (1929 г.р.).

---

[1] Сәлимов С. Башҡорт йырҙары / Ялан кантоны крәҫтиәне Сәлимов тарафынан йыйылған // Башҡорт аймағы. 1929. № 7. 92–114 б.

[2] Башҡорт халыҡ ижады. Йырҙар. Беренсе китап / төҙөүсе, баш һүҙ яҙыусы, аңлатмалар биреүсе Салауат Галин. Өфө, 1974.

В историко-краеведческом музее Сафакулевского района имеются некоторые неполные старопечатные книги и другие письменные документы, например, «Тухват аль-мулюк тарджимасе», «Тасвират», квитанция Духовного управления мусульман, письма времен Великой Отечественной войны. Особый интерес представляет дневник местного жителя конца 20 годов XX столетия, состоящий из трех общих тетрадей. Он является наиболее значимым письменным документов для изучения повседневной истории края указанного периода. Документ хранится в местном краеведческом музее и требует специального отдельного анализа.

Наиболее богатой в археографическом плане оказалась деревня Азналы. В музее, расположенном в здании бывшей школы, хранителем которой является краевед, учитель физкультуры и труда на пенсии Наиль Фаизович Гилемьянов (1958 г.р.) имеется большой стенд, посвященный письменному наследию. В частности, выставлены книги на арабском и тюркском языках: «Мухаммадийа» (нач. XX в.), «Ер байлыгы» (издана предположительно в времена Советской власти), «Коран» (нач. XX в.), «Хафтийак» (нач. XX в.). Из рукописей сохранились около 80 листов сочинения на арабском языке, переписанной предположительно во второй части XIX в. В ней имеется один отдельный лист от другого рукописного произведения с указанием даты 1879 год. Среди экспонатов музея имеются остатки изданного сочинения известного башкирского ученого Ризаитдина Фахретдинова «Асар» (8 часть), а также титульная страница «Мухиммат аль-муридин», изданной 1904 г. в Петербурге в типографии видного крымскотатарского издателя Ильяса Бораганского.

Почти во всех населенных пунктах Сафакулевского района имеются мечети, построенные в постсоветский период. В упомянутой деревне Азналы действуют две мечети – новая и старая. В построенной несколько лет назад новой мечети хранятся старопечатные книги, полученные от жителей деревни. Они являются известными сочинениями: «Гайн аль–галям тарджимасе», «Алтыбармак китабы», «Дуа-и исм-и агзам», «Кисса-и Йусуф», «Уммикамал китабы» и другие. Имеются листы книг, привезенных из Османской империи. Как нам стало известно, среди жителей деревни были очень просвещенные и грамотные люди – выпускники Троицкого медресе «Расулия» – Садыков Магади и Умаргулов Мустафа. Последний шестнадцать лет обучался в медресе, владел четырьмя языками, обучался даже за границей.

Имам мечети деревни Абултай владеет старопечатной книгой «Курьан тафсире». Других арабографичных памятников в этой

деревне нам не удалось обнаружить. Членов экспедиции также интересовали эпитафические памятники. Так, на абултаевском кладбище были обнаружены две сохранившиеся арабографичные эпитафии. На одном из них высотой 1,8 м. имеется короткая, но ясно выбитая надпись: «1798 сенеде мулла Минле ибн Биктимер» («1798 год, мулла Минле ибн Биктимер»). Другое надгробие имеет длинный плохо сохранившийся текст. Некоторые места почти полностью стерты временем.

Было установлено, что арабографичные эпитафии сохранились на кладбищах ряда деревень. Наибольшее количество эпитафий имеется на старом закрытом кладбище с. Сафакулево. Надгробные камни в основном относятся к началу XX в. Сохранность текстов удовлетворительная, хорошо просматриваются и достаточно ясно читаемы. Несколько камней вовсе не имеют надписей.

Во время экспедиций 1997 и 2018 гг. в Сафакулевском районе Курганской области РФ были получены следующие старопечатные книги и рукописи:

Старопечатние издания д. Боровичи

(1997 г., получено от имама, член экспедиции: Минибаева З.И.)

1. ҺәфтиәкШәриф. Ҡазан; Өмөтширкәтематбағасы, 1917. 1-154, 159-160 б.

Книга относительно в удовлетворительном состоянии. Часть страниц в начале и конце книги в ветхом состоянии. Отсутствуют 4 страницы.

Д. Болшое Султаново

(1997 г., получено от имама, член экспедиции: Минибаева З.И.)

1. Листы различных старопечатных изданий. Всего сохранилось 30 листов, в том числе “Даҡаиҡәл-әхбәртәржемәсе” (7 л.), “Дөрурәл-масаил вәкәшкүләл-далаил” (15 л.). Срединихесть 71–74 страницыкнигипомусульманскомуправунатюркомязыке. Время-издания–приблизительноначалоXXв.

Сведения 74 странице касаются д. Альменево (ныне относится к Алменевскому району Курганской области РФ):

“ӘлмәнауылындаимамӘхмәдбинАзаматтан, [18]98 сәнәуктәбр 3-дә:

Мәнфиләрнеңхатунынәфәҡәйәмозтарәулубзәүжәүәлеиләулмышникахларныфәсехиттермәкичөнҡазыйғаморафәғәиттекләрендәтәфриквәфәсехникахжаизулыпвәулмадығыхаҡында, кичәнсәнәләрдәбәғзеурынларданистифтаҡылдығыңызмәсмуғымызулмышиде. Безләрдәһәмберничәриуәйәтязамыз. Иншаллаҡабулидерсез. Интиһаириүәйәт 31 фи-л-салис, 57 фи-л-рабиғ”.

Перевод: [Получено] от имама деревни Альмен[ево] Ахмеда бин Азамата 3 октября [18]98 года:

Мы слышали, что в прошлом году вы использовали некоторые места [источника], когда жены сосланных будут нуждаться в средствах на пропитание и для расторжения брака с первым супругом обратятся к кади (судье) о дозволенности и не дозволенности расторжения брака. Мы тоже хотим написать несколько риваятов. Даст бог, вы примите их. Окончательные риваяты 31 (в третьем), 57 (в четвертом)".

Перевод арабских и старотюркских слов

На арабском	*На башкирском*	*На русском*
Жаиз (араб.)	дөрөҫ, яраҡлы	дозволенный, подходящий
Зәүж (араб.)	ире	супруг, муж
Интиһаи (араб.)	аҙаҡҡы, һуңғы	конец, окончание
Истиғфа (араб.)	һылтанма яһау	ссылаться
Ичөн (старотюрк.)	өсөн	для
Кичән (старотюрк.)	үткән	прошедший
Мәнфи (араб.)	һөргөнгә ебәрелгән, ҡыуылған	сосланный, изгнанный
Мәсмуғ (араб.)	ишетелгәнхәбәр	услышанная весть
Мозтарә (араб.)	мохтаж булыу	нуждаться
Морафәғә (араб.)	1) низағ; 2) дәғүәнехәли терөсөнсудҡамәрәжәғәт итеү	1) тяжба, процесс; 2) обращение в суд
Нәфәҡә (араб.)	йәшәүөсөнкәрәкбулғанмал (ризыҡ); йәтимдәргә, айырылғанҡатындарғабирелгәнаҡса	средства на пропитание; деньги на содержание сирот, разведенных жен
Сәнә (араб.)	йыл	год
Тәфриҡ (араб.)	айырыу	разводиться
Улмадығы (старотюрк.)	булмауы	отсутствие, не было
Улмыш (старотюрк.)	булған	было
Улып (старотюрк.)	булып	быть
Фил рабиғ (араб.)	дуртенселә	в четвертом
Фил салис (араб.)	өсөнсөлә	в третьем
Фәсех (араб.)	боҙоу, юҡҡасығарыу, көсөнбөтөрөү	отмена, расторжение, разрыв

д. Белое озеро (2018 г., владелец: Хусамов Тагир Агзамович,члены экспедиции: Салихов А.Г., Хуббитдинова Н.А., Юлдыбаева Г.В.)

1. Кәләм-иШәриф. Год и место издания неизвестны. Сохранились 17–552 и ряд других страниц.

2. [Доға-иисм-иәғзәм]. Ҡазан: Ҡазануниверситетыныңтәбәғханасы, 1896. 16 б.

Половина титульного и последнего листов не сохранились. Поэтому для установления точного названия требуется дополнительный сравнительный анализ.

3. Һәфтиәк Шәриф.Фрагмент (11–26, 43–55, 75–86, 108–118 и другие). Место и год издания неизвестны.

4. [Истуани китабы].Фрагмент (5–50 с.). Место и год издания неизвестны.

5. Тәғбир-намә. 1902. Ҡазан: Типография наследников Чирковой. 1–2 б.

Кроме указанных материалов сохранились разные листы, в числе которых имеются “Ҡиссасел-әнбиә”, отрывок стихотворного произведения, изданного, предположительно, в первой половине или же середине XIX в. в Казани.

Рукописи

д.Азналы (2018 г., получено в мечети,члены экспедиции: Салихов А.Г., Хуббитдинова Н.А., Юлдыбаева Г.В.)

1. Календарь. Рукопись. 1 л. Сохранился всего один лист с двусторонней записью. Содержит пояснительные записи на тюрки о некоторых населенных пунктах, названия месяцев, сведения о днях, часах и минутах.

д. Белое озеро (2018 г., получено отХусамова Тагира Агзамовича,члены экспедиции: Салихов А.Г., Хуббитдинова Н.А., Юлдыбаева Г.В.)

1. Разрозненные листы различного происхождения. 26 листов. Время написания середина XIX– середина XX в. В том числе сохранились небольшой отрывок хозяйственного расходного документа 1863 года, записи о смерти некоторых лиц, датированные 1943 г., фразы для четок (“Көнтәсбихләре”) второй половины XX столетия, молитвы, выписки из книг.

Таким образом, в статье был проведен краткий обзор современного состояния арабографичных памятников с указанием перечня обнаруженного у населения Сафакулевского района Курганской области материалов. Конечно, названия ряда старопечатных книг требуют уточнения. Обнаруженным во время экспедиционного выезда надгробным памятникам этого региона необходимо посвятить отдельную работу с проведением специального анализа. В ходе комплексного исследования были зафиксированы и этнографические материалы, памятники устного народного творчества, которые по сравнению с рукописями и книгами сохранились лучше и до сих пор бытуют. Приобретенные старопечатные книги и рупописи переданы в Фонд рукописей и старопечатных книг Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН.

© Салихов А.Г., Хуббитдинова Н.А., Юлдыбаева Г.В., 2018.

УДК 39(=512.141))

Сальманов А.С.

ВЛИЯНИЕ ДРЕВНЕМОНГОЛЬСКИХ И ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРСКИХ ПЛЕМЕН НА ФОРМИРОВАНИЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ ТАБЫН

A.S. Salmanov

THE INFLUENCE OF THE ANCIENT MONGOLIAN AND TUNGUS-MANCHURIAN TRIBES ON THE FORMATION OF THE TABYN UNION

Аннотация: В статье поднимается проблема контактов предков башкирского племенного объединения табын с древнемонгольским этническим миром. Данное взаимодействие предполагается отнести к III-IV в. н.э., протекавшему на территории Монголии в эпоху завоеваний группы племён тоба. Показывается также тунгусское влияние на формирование башкирских табынцев.

Ключевые слова: табын, древние монголы, тунгусы, генетические исследования, этногенез, формирование, Саяно-Алтай, Монголия.

Abstract: The paper considers the problem of contacts of the ancestors of the Bashkir tribal association named Tabyns with the ancient Mongolian ethnic world. This interaction is supposed to be attributed to III – IV c. AD, which occurred on the territory of Mongolia in the era of conquest of the group of Toba tribes. Also is shown the Tungus influence on the formation of the Bashkir Tabyns.

Key words: tabyn, ancient Mongols, Tungus, genetic studies, ethnogenesis, formation, Sayano-Altai, Mongolia.

В последнее время в исторической науке особый интерес вызывают работы в области генетических исследований. Так, благодаря этим изысканиям обнаружено, что у башкирских табынцев доминирует «индоиранская» гаплогруппа R1a и «северо-евразийская» N1c-M178[1]. Но при этом выяснилось, что среди казахских табынцев преобладает гаплогруппа C3, в наибольшей степени распространённая среди монгольских народов. В связи с этим Ж.М. Сабитов пишет, что «из трех ветвей казахских табынов, только одна линия (косеули) генетически связана с башкирскими табынами, в то время как две другие линии (шомишты и тараkты) относятся к гаплогруппе C3 и с башкирскими табынами по мужской линии

[1] Юсупов Ю.М., Схаляхо Р.А., Агджоян А.Т., Асылгужин Р.Р., Рыскулов Р.М., Сабитов Ж.М., Жабагин М.К., Богунов Ю.В., Дибирова Х.Д., Балановская Е.В. Родовые объединения северо-восточных башкир в свете данных геногеографии (по полиморфизу Y-хромосомы) // Вестник Академии наук Республики Башкортостан. Т. 21. № 4 (84). Уфа: АН РБ, 2016. С. 19.

не связана»[1]. Как видно, у башкиро-казахских табынцев имеются два различных компонента, один связан с индоиранским миром, другой – с древнемонгольским.

Начало взаимодействия индоиранского и древнемонгольского этнических миров относится к дотюркскому периоду. В связи с этим следует отметить, что Р.Г. Кузеев предлагал видеть предков табынцев в носителях этнонима «та-табы». В то же время он писал об участии в этногенезе табынцев средневековых усуней[2]. Ученый опирался на название «та-табы» как на более древнюю форму этнонима «табын». Однако на исторической арене впервые указанный термин фиксируется в виде «тоба».

Известно, что на рубеже эр «сяньбийское поколение» тоба было отброшено хуннами на север. После чего тобаские племена фиксируются на Хинганском нагорье по Онону. Однако спустя некоторое время тоба переходит в сторону оз. Лоб-Нор. В 297 г. н.э. после прихода тобасцев во главе с Тоба Ито на северную сторону «Песчаной степи» они покорили более тридцати «владений». Вначале IV в. н.э. на западе тобасцы завоевали «древние усуньские земли» и большую территорию на востоке. В 338 г. н.э. обитавшие в то время к западу от Ордоса племена теле подчинились тоба[3]. В конце III – начале IV вв. н.э. численность тоба только в Ордосе могла достигать 2 млн. человек[4], и владения тоба стали простираться «от земель уцзи в Маньчжурии до древних земель усунь»[5].

Китайский летописец Лю-ю, оставивший после себя труд «Си-ши-цзи», помещал древние усуньские земли на Южном Алтае, к западу от Кара-Корума[6]. По Ю.А. Зуеву часть гуннов из Ордоса переселилась на север, где одним из их объединений стали «гунны-усуни Хангайского нагорья»[7]. Это согласуется с тем, что «древнейшим обитанием» усуней считалась «средняя» Монголия.

---

[1] Сабитов Ж.М. О происхождении казахского рода табын // The Russian Journal of GeneticGenealogy (Русская версия): Том 4. № 2. 2012. С. 13.

[2] Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М.: Наука, 1974. С. 255, 259.

[3] Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Ч. 1. М.; Л.: АН СССР, 1950. С. 167, 169, 214.

[4] Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос на пороге средних веков. М.: Наука, 1979. С. 72.

[5] Кычанов Е.И. История приграничных с Китаем древних и средневековых государств (от гуннов до маньчжуров). 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2010. С. 76.

[6] Грумм-Гржимайло Г.Е. Описание путешествия в Западный Китай. Т. III. СПб., 1907. С. 26.

[7] Зуев Ю.А. Термин «Кыркун». К вопросу об этническом происхождении кыргызов по китайским источникам // Труды Института истории АН КиргССР. Вып. IV. Фрунзе: 1958. С. 170.

Ещё в XIII в. у китайских учёных имелось представление о том, что территория распространения усуней в древности включала в себя правые притоки Селенги[8]. Известно, что правым притоком Селенги является Орхон, на котором находилось племя «Уч-Табын»[9].

По предположению Ч.М. Доржу, тобасцы после своего завоевания на западе «более 30 владений» в конце III в. могли выбрать местом проживания долины оз. Хубсугул и восточные пределы Северо-западной Монголии (т.е. тот район, в котором впоследствии отмечалось дубо; прим. А.С.), продвинувшись далее на северо-запад вплоть до Тувинской котловины. По мнению исследователя, Тоба-Ито, возглавивший северную часть государства (в округе Дай-гюнь), уже в 295 г. подчинил союзы теле и усунь[10].

В связи с этим можно предположить, что часть усуней в III в. находилась на территории Монголии, которую завоевали тобасцы. Известно, что на Хангае и в Бэйтине (Бишбалык) «долгое время существовали обособленные княжества усуней»[11]. Очевидно, оставшаяся в Монголии часть усуней попала в зависимость от тоба, от которого берёт начало этноним «дубо» («туба»), лёгший в основу этнонима «табын».

Этноним «тоба» был широко известен и считался сяньбийским (монгольским) по происхождению. Однако тоба подверглось сильному влиянию культуры тунгусов. Такое мнение опирается в первую очередь на ношении тобасцами кос. Кроме того, один из тобаских ханов имел тунгусское имя Шенгянь («налим»)[12]. Народ сяньби, перехвативший первенство в степи у хуннов в I в. н.э., некоторыми исследователями считается тунгусским народом[13].

В тюркских языках слово «тунгус» («дунгыз») означает «свинья» («ата дунгыз» – кабан). По предположению Д. М. Исхакова,

---

[8] Аристов Н.А. Усуни и кыргызы или кара-кыргызы: Очерки истории и быта населения западного Тянь-Шаня и исследования по его исторической географии. Бишкек: Илим, 2001. С. 130, 126.

[9] Рашид ад-Дин Фазлаллах. Сборник летописей. Т. I, кн. 1. М.; Л., 1952. С. 147; Радлов В.К вопросу об уйгурах // Зап. импер. акад. наук, Т. 72. СПб., 1893. С. 126.

[10] Доржу Ч.М. О племенах тобаского корня в этноязыковой истории тувинцев (к постановке проблемы) // Аранчыновские чтения: материалы I и II чтений. Кызыл: Типография КЦО «Аыяк», 2009. С. 92.

[11] Зуев Ю.А. К этнической истории усуней // Труды ИИАЭ АН КазССР, Т. 8. Новые материалы по древней и средневековой истории Казахстана. Алма-Ата: АН КазССР, 1960. С. 18.

[12] Гумилёв Л.Н. История народа хунну: Хунну. Хунны в Китае. Хунны в Азии и Европе. М.: Эксмо, 2008. С. 258.

[13] Бартольд В.В. Киргизы. Исторический очерк // Сочинения. Т. II. Общие работы по истории Средней Азии. Ч. I. Работы по истории Кавказа и Восточной Европы. М.: Вост. лит., 1963. С. 478.

так называли кочевники людей, употреблявших в пищу свинину[1]. Первое известное свидетельство почитания кабана (свиньи) связано с первым тунгусо-маньчжурским государством Фуюй (первая половина I тыс. н.э.), создатели которого имели примесь протомонгольских элементов. По легенде, основоположник государства Дунмин выжил в младенчестве благодаря свиньям, в загон которых он был брошен[2]. Примечательно, что в составе современных «фуюйских» кыргызов Маньчжурии имелся род табын[3].

Как известно, свиноводами являлись кидани, родственные та-табам. История всех тунгусов связана с историей Великого Ляо, где правили кидани, что подтверждается в языке даже западных тунгусов[4]. По мнению Н.Я. Бичурина, та-табы (хи), кидани и шивей «по близкому соседству с тунгусами с востока и севера, издавна перемешались с сим народом и заняли много обычаев из его быта: почему та же история династии Тхан включила указанные три поколения в число тунгусских племён»[5].

Известно, что для основного табынского рода кара-табын был характерен антропоним «Кабан», что даёт основание исследователям для предположения о наличии тунгусского субстрата в составе племенного объединения табын[6]. Так, по ирактинским родословным родного брата Исян-хана, возглавлявшего во времена войны русского государства с Казанским ханством табынскую группу башкир (вышедшей из рода кара-табын), звали Кабан, который убил посланного за помощью к башкирам из Казани Чуртмака[7]. Благодаря антропониму «Кабан» можно говорить о древних контактах предков табын с древнемонгольскими и тунгусскими племенами.

Тунгусы издревле из Маньчжурии расселялись по Восточной Сибири, следуя главным образом в северном направлении.

---

[1] Исхаков Д.М. Об общности этнической истории волго-уральских и сибирских татар (булгарский, золотоордынский и позднезолотоордынский периоды) // Сибирские татары. Монография. Казань: Институт истории АН РТ, 2002. С. 50.

[2] Кычанов Е.И. Указ. соч. С. 84.

[3] Акеров Т.А. Каркырахан Великий Кыргызский каганат (Роль этнополитических факторов в консолидации кочевых племен Притяньшанья и сопредельных регионов (VIII–XIV века)). Бишкек, 2012. С. 20.

[4] Залкинд Е.М. Кидане и их этнические связи // Советская этнография. №1. М.; Л.: АН СССР, 1948. С. 50, 60.

[5] Бичурин Н.Я. Указ. соч. С. 370.

[6] Исхаков Д.М. Указ. соч. С. 50.

[7] Башкирские родословные / сост., предисл., поясн. к пер., пер. на рус. яз., послесл. и указ. Р.М. Булгакова, М.Х. Надергулова; науч. рук. Р.Г. Кузеев. Уфа: Китап, 2002. Вып. 1: Издание на рус. яз. С. 383.

На западе они дошли до р. Аргунь, от р. Лены простирались до Енисея[1]. То есть, тунгусы могли иметь контакты с предками башкирских табынцев, обитавших в районах Саяно-Алтайского нагорья.

Этническое взаимодействие индоиранцев с тунгусо-маньжурскими племенами подтверждается и генетическими данными, по которым гаплогруппа R1a значительное распространение имеет среди эвенков – 16 %[2], что может говорить о тесных контактах древних европеоидов Южной Сибири именно с тунгусами, а не с монголами, у которых указанная гаплогруппа имеет минимальные показатели.

Таким образом, у башкирских табынцев устанавливаются не только древнемонгольские, но и тунгусо-маньчжурские этнические связи, восходящие к первой половине I тыс. н.э. ко времени завоеваний в Монголии усуней племенами крупного сяньбийского объединения тоба, имевшего признаки, как монгольского, так и тунгусского происхождения. Устанавливается и то, что взаимодействие носителей этнонима «тоба», как первичной формы этнонима «табын», с усунями восходит не к концу I тыс. н.э. в Семиречье, как предполагал Р. Г. Кузеев[3], а к III–IV вв. и к территории Монголии. В таком случае можно предположить, что первыми носителями этнонима «табын» являются представители казахских табынцев, имеющие «монгольскую» гаплогруппу. Башкирские табынцы, имеющие «индоиранскую» и «угро-самодийскую» генетические линии, очевидно, являются потомками усуней, завоёванных в конце III в. сяньбийским поколением тоба, от которого получил распространение на Саяно-Алтае этноним «дубо» («туба»).

© Сальманов А.С., 2018.

[1] Бичурин Н.Я. Указ. соч. 375.

[2] Байтасов Р.Р. Родство алтайских, палеоазиатских и уральских языков. Saarbrücken: LAPLAMBERTAcademicPublishing, 2013. С. 112.

[3] Кузеев Р.Г.Указ. соч. С. 259–260.

УДК 392.8

Сергеева Е.В.

РИТУАЛЬНЫЕ БЛЮДА В КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ ЧУВАШЕЙ

E.V. Sergeeva

RITUAL MEALS IN THE CALENDAR RITUALS OF THE CHUVASHS

Аннотация: Статья затрагивает ритуальные блюда чувашского этноса во время календарных праздников и обрядов.

Ключевые слова: чуваши, материальная культура, ритуальные блюда, праздники, обряды.

Abstract: This article focuses on the ritual food of the Chuvash ethnic group during calendar holidays and rites.

Keywords: chuvashs, material culture, ritual food, holidays, ceremonies.

Пища – главный ресурс жизненных сил человека. В кухне каждого народа различаются повседневные и ритуальные блюда. В культуре питания чувашей пища имела магические функции. В данной работе указанная проблема рассматривается в контексте календарно-праздничной обрядности чувашей.

В круг праздников зимнего цикла чувашей входило девичье пиво *хĕр сăри*. Девушки начинали готовиться к празднику задолго. Они снимали избу, приносили сюда продукты для приготовления ритуальных блюд и пива. На празднике соблюдался особый гостевой этикет. Этот праздник преследовал различные функции. У низовых чувашей это веселье и гуляния, т.е. форма социального общения молодежи и имел общественные функции, в то время как у верховых чувашей, он преследовал апотропеические цели – прогнать болезни, очиститься и жить в здравии. Из собранных продуктов в одном из сельских домов варили пиво, пекли пироги, клецки çăмах, и при помощи молений старцы провожали болезни[1]. Сходные с чувашским хĕр сăри обряды зафиксированы у татар-кряшен кызларэчкене, такыйабэйрэме «праздник такии»[2].

Новогодний цикл праздников у чувашей был связан с гаданиями, приметами о погоде, урожае и т.д. Знаковыми новогодними

[1] Моргаушский район. Традиции, обряды, праздники. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2004. С. 76.

[2] Вовина О.П. Праздник хĕр сăри – «девичье пиво» в календарной обрядности чувашей // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. С. 79.

блюдами являлись выпечка çĕнĕ çул пашалăвĕ, каша çĕнĕ çул пăтти, а также традиционные пироги, хуплу, шăрттан, йăва, в каждом доме пекли лепешки, жарили горох и другие ритуальные блюда. Важное значение придавалось фактору сытости – старались плотно наесться на Новый год, чтобы целый год «не голодать, быть обеспеченным»[1].

В цикл новогодних праздников у чувашей входил сурхури – животноводческо-земледельческий праздник по случаю начала нового года. У низовых чувашей обряда сбора продуктов и приготовление кушаний не наблюдалось, все же в качестве обрядового угощения выступали шарики из теста йăва. Верховые чуваши же собирали продукты и готовили ритуальную кашу, пироги кăшальня куклисем[2].

Зимние праздники у чувашей заканчивались масленицей *çăварни – проводами зимы*. Празднование масленицы сопровождалось катаниями на тройках и с горки, массовыми гуляниями и обязательным гостеванием. На масленицу во всех домах *в большом количестве* пекли блины *çăварни икерчи*, которые употребляли с маслом. В первую очередь гостей угощали ритуальными кушаньями – блинами, пивом. У верховых чувашей блины также назывались çуллă пашалу[3].

Мăнкун – первый из весенних праздников чувашей. Основным ритуальным блюдом в этот день считались сваренные вкрутую крашеные яйца. На трапезный стол ставили омлет, пироги, ватрушки, специально сваренное к этому дню пиво. Проводились гадания с усаживанием на подушки: пришедшего гостя сажали на подушку, который должен был сидеть смирно, кроме того угощали блинами с маслом. В противном случае, по поверьям чувашей, куры перестали нестись[4].

С культом предков у чувашей связано проведение калăм кун, который выпадал на среду Страстной недели. За день до праздника,

---

[1] Салмин А.К.Праздники, обряды и верования чувашского народа. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2016. С. 67; Тимофеев Г.Т. Тăхăрьял. Этнографи тĕрленчĕкĕсем. Халăх сăмахлăхĕ. Çырса пынисем. Çырусемпе асаилӳсем. Шупашкар: Чăв. кĕн. изд-ви, 2002. С. 144–145.

[2] Ерагин Е.Е. Çимĕк-çинçе çитсессĕн. Шупашкар: Çĕнĕ вăхăт, 2010. С. 270; Моргаушский р-н. С. 71; Ягафова Е.А. Чуваши Урало-Поволжья: история и традиционная культура этнотерриториальных групп (XVII – нач. XX вв.). Чебоксары: ЧГИГН, 2007. С. 83–84, 424.

[3] Ерагин Е.Е. Указ. соч. С. 271; Максимов В.И. Обряды, традиции. Фольклор. Чебоксары: Калем, 2002. С. 73; Салмин А.К. Указ. соч. С. 33–34; Тимофеев Г. Т. Указ. соч. С. 150; Чувашская энциклопедия: В 4 т. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. Т.3. С. 53; Ягафова Е. А. Указ. соч. С. 86–87.

[4] Максимов В.И. Указ. соч. С. 100–103; Чувашская энциклопедия. Т.3. С. 64–65; Ягафова Е.А. Указ. соч. С. 89–91.

во второй половине дня все члены семьи мылись в бане, каждый надевал на себя все самое красивое из одежды, так как канун праздника считался уже за праздник. Утром в калăм кун подростки на лошадях объезжали всю деревню с приглашением йыхрава кайни и собирали крашеные яйца хĕрлĕ çăмарта. Приглашение касалось только самых близких родных. Гости собирались вечером к ужину. Перед началом молились и разделывали пасхального гуся мункун хурĕ. По чувашскому этикету, для начала пробовался нож на остроту, то есть, хорошо ли он режет. Разделывающий гуся три раза протягивал его к шее гуся и притворялся, как будто не может отрезать: «Хуçа, çĕçĕ витмеç манăн, хăйра кирлĕ!» [Хозяин, нож мой не режет, нужно точило]. Это означало, что нужно налить ему горячительный напиток. Существовал особый порядок разделки гуся: сначала разрезали гуся на семь больших кусков и только потом – на более мелкие. Празднование калăм кунĕ имело различия у этнотерриториальных групп чувашей. В некоторых селениях гостевание родственников называлось эретхывни. Застолье начиналось с подачи на стол супа с мясом и завершалась подачей каши калăм пăтти, сваренной на молоке, в которую крошили яйца, сделав большую лунку, клали масло[1].

У верховых чувашей мăнкон, а также калăмкун проходил аналогично низовому празднику. На пасхальный стол готовили крашеные яйца, пироги, кашу мăнкон пăтти из пшеничной крупы или «пăтă халăх»[2].

В пасхальную группу праздников входит обряд сĕрен/вирĕм. Цель обряда состояла в том, чтобы выгнать из села болезни, злых духов с помощью шума трещотки, наигрышами на пузыре, песнями. Участники обряда заходили в каждый дом, где им давали угощения (пиво, выпечка, сырки, яйца и др.), которые после окончания обряда съедались на окраине селения[3].

В традиционном обрядовом календаре чувашей çимĕк – это летнее поминовение усопших с посещением кладбищ. Чуваши проводят

---

[1] Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. Пер. с венг. Чебоксары: ЧГИГН, 2000. С. 165–166; Сергеева Е.В. Традиционная кухня и застольный этикет чувашей (конец XIX – начало XXI в.): историко-этнографическое исследование по материалам этнографической группы низовых чувашей. Чебоксары: Фонд историко-культурологических исследований им. К.В. Иванова, 2015. С. 134–135; Традиционное пивоварение и ритуалы потребления пива // Культурные традиции в условиях трансформации общества. Чебоксары: ЧГИГН, 2011. С. 237; Чувашская энциклопедия. Т. 3. С. 90.

[2] Оринино: дорогие сердцу имена и образы. Сб. очерков и воспоминаний / авт.-сост. М.Г .Матросова, Р.В.Иванова. Чебоксары: Новое время, 2007. С. 144.

[3] Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Чебоксары: Русика. Чебоксары, 1930. Т. 5. С. 240–241; Чувашская энциклопедия. Т. 3. С. 671; Ягафова Е.А. Указ. соч. С. 97.

его в установленную православной церковью Троицкую субботу, либо в день Троицы; в ряде селений, например, в кусте Тăхăръял, çимĕк проходил в четверг, что соответствует традиционному календарю. В этот день предписывается посетить с гостинцами могилы родственников. Трапеза должна быть обильной, готовили следующие ритуальные блюда: яйца вкрутую, омлет *çăмарта хăпартни,* пиво, пироги с различной начинкой, блины[1].

В семицко-троицкий блок праздников входит çумăрчӳк и чӳк. Çумăр чӳк (другое название *çерçи чӳк)* бытовал в низовой зоне в Симбирском и Буинском уездах и представлял собой моление с жертвоприношениями в честь природных стихий (дождя, ветра, засухи, града и т.п.) с просьбой о ниспослании погоды, благоприятной для земледелия. Обряд начинался с того, что по поручению стариков подростки обходили дома и собирали продукты для трапезы (крупу, масло, яйца, молоко и др.). После этого на берегу водоема устанавливались большие котлы. Пожилые женщины готовили ритуальные кушанья: суп, кашу, молочную похлебку с яйцами, обрядовые лепешки (пашалу, юсман). После моления рассаживались рядами и приступали к трапезе, после которой начинали обливаться водой[2].

Чуваши также проводили учук – общенародное полевое моление. Его целью являлось благодарение за выращенный урожай и просьба о хорошем будущем урожае, о благополучной зимовке скота и дальнейшем приплоде, пожелание здоровья и достатка всем. Из ритуальных блюд нужно отметить мясо, кашу на бульоне, хлеб, *юсманы* и *пашалу, число которых соответствовало числу жертвенных животных,* а также пиво[3].

Акатуй – это обрядовые действия, связанные с выходом на сев, но наблюдалось его проведение и после сева. За день до начала праздника оповещались жители деревни, а также жители близлежащих деревень. Моление происходило в поле. По этому случаю в каждом доме готовились традиционные ритуальные кушанья: лепешки, юсман, чăкăт, вареные яйца, каша, гусь. Помолившись, запрягали лошадей и проводили на лугу несколько борозд, закладывая в землю «пупки» и «носы» лепешек, а также яйца. Символика этих действий означала удачный и богатый урожай. После этого принимались за совместную трапезу[4].

---

[1] Тимофеев Г.Т. Указ. соч. С. 163; Чувашская энциклопедия. Т. 3. С. 171.

[2] Тимофеев Г.Т. Указ. соч. С. 176–177; Ягафова Е.А. Указ. соч. С. 107.

[3] Салмин А.К. Указ. соч. С. 25–30; Чувашская энциклопедия. Т. 3. С. 224–225.

[4] Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Чебоксары: Русика, 1928. Т. 1. С. 83; Месарош Д. Указ. соч. С. 110; Ягафова Е.А. Указ. соч. С. 99–100.

К летнему циклу праздников относится Петров день питрав, питравкка. К этому дню резали барана, поэтому приглашение гостей по этому случаю называлось такаçиме (досл. «есть барана»). Зарезав барана, варили бульон и, совершив ритуал моления, трапезничали поочередно в кругу родственников и соседей. На стол подавали баранину и лепешку пашалу в больших чашах, специально сваренное к этому дню пиво. Трапеза заканчивалась кашей пошшол пăтти. Петров день праздновали все этнографические и этнотерриториальные группы чувашей. Например, заволжские чуваши, как и низовые, собирали родню на «угощение головой барана» (така пуç çиме, Питрав таки). Таким же образом ядринские чуваши готовят така (пуç-ура) шӳрпи, а сам праздник называют Петроу или Петравкка). Но в культуре питания верховых чувашей есть и особые блюда, приуроченные к этому празднику. У них праздник называется Петро (местное название), к которому готовят кокар шӳрпи – суп из субпродуктов, зачинают бочку пива – *юрай сăри*[1].

В блок осенних обрядов входит кĕр сăри (автан сăри) – обряды поклонения и осенних благодарственных молений за новый урожай духам предков. Для этого праздника готовились ритуальные блюда из нового урожая. Обязательно резали петуха или курицу, варили пиво, пекли блины[2].

Отдельно следует сказать о традиционном проведении чувашами чӳклеме. Это – обряд освящения нового урожая жертвоприношением духам природы, умершим предкам, сопровождавшийся угощением всех сородичей. Для этого праздника осенью готовили все блюда из нового урожая: пиво варилось из свежеприготовленного солода, хлеб, лепешки пеклись из новой муки[3].

Таким образом, календарные праздничные застолья являются неотъемлемой частью культуры питания чувашей. В каждом обряде существовали специальные ритуальные блюда. В большинстве случаев это кушанья из крупы (каша), теста (хлеб, различные лепешки), мясо, домашнее пиво. В последнее время наблюдается трансформация в пище, но некоторые традиционные кушанья еще продолжают бытовать и пользоваться спросом.

© Сергеева Е.В., 2018.

---

[1] Моргаушский р-н. С. 94–95; Сергеева Е.В. Указ. соч. С. 141–142; Ягафова Е.А. Указ. соч. С. 290.

[2] Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Чебоксары: Русика, 1934. Т. 7. С. 272–273; Ягафова Е.А. Указ. соч. С. 108. Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Чебоксары: Русика, 1934. Т. 7.

[3] Сергеева Е.В. Указ. соч. С. 142–143.

УДК 297+392.8

Столярова Г.Р., Рычкова Н.В., Рычков С.Ю.

ТЕРАПЕВТИЧЕСКИЙ И ОЗДОРОВИТЕЛЬНЫЙ АСПЕКТЫ КУЛЬТУРЫ ПИТАНИЯ МУСУЛЬМАН (НА ПРИМЕРЕ ПИТАНИЯ ТАТАР И ТАДЖИКОВ КАЗАНИ)[1].

G.R. Stolyarova, N.V. Rychkova, S.Yu. Rychkov

THERAPEUTIC AND HEALTH-IMPROVING ASPECTS OF THE FOOD CULTURE OF MUSLIMS (ON THE EXAMPLE OF THE TATARS AND TAJIKS OF KAZAN)

Аннотация: В статье изложены терапевтические и оздоровительные функции, содержащиеся в канонической модели исламской культуры питания, и рассмотрены их особенности в современных практиках на примере двух мусульманских общин г. Казани – татар и таджиков. Привлечены авторские материалы, полученные в ходе опросов и интервью. Особое внимание обращается на сходство и различия, вариативность мусульманских культур питания.

Ключевые слова. Ислам, религиозные нормы, культура питания, терапевтические и оздоровительные роли, Татарстан.

Abstract: The article describes the therapeutic and recreational functions contained in the canonical model of the Islamic food culture, and their features are examined in modern practices by the example of two Muslim communities of Kazan, the Tatars and the Tajiks. The author's materials obtained during interviews and interviews are involved. Particular attention is drawn to the similarities and differences, the variability of Muslim food cultures.

Keywords: Islam, religious norms, culture of food, therapeutic and recreational roles, Tatarstan.

Система и культура мусульманского питания сложилась в соответствии с канонами, зафиксированными в исламских источниках. В Коране и других священных текстах мусульман содержится масса предписаний и указаний, которые в совокупности представляют идеальную схему исламской культуры питания, включающую ее критерии, принципы, символические роли и иные параметры, выработанные благодаря человеческому опыту на протяжении многих столетий. Среди множества сюжетов, включенных в культуру питания, для рассмотрения в данной статье мы выделили вопросы, связанные с терапевтическими и оздоровительными практиками. В качестве эмпирических материалов привлечены

[1] Подготовлено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 16-01-00285 «Религиозные детерминанты в культуре питания (на примере татар и таджиков г. Казани).

данные этносоциологического опроса, наблюдений и интервью, полученные в 2016 – 2017 гг. по теме «Религиозные детерминанты в культуре питания (на примере татар и таджиков г. Казани)».

В исламе придается большое значение еде и питанию не только как источникам жизнедеятельности человека, но и как средствам, обладающим терапевтическим и оздоровительным эффектом. Ислам сводит на нет границу между лекарством и едой, утверждая, что еда представляет собой первейшее, наиболее доступное и лучшее лекарство. При этом различается два понятия: «лечение» и «исцеление». Иногда эти две дефиниции используются примерно в одном значении, а иногда противопоставляются друг другу. В исламской культуре лечение включает в себя физический аспект (прием веществ, имеющих целебную силу), тогда как исцеление включает в себя как физический, так и духовный аспекты. В этом смысле в исламской культуре еда является средством, которое не обладает терапевтическим эффектом само по себе; терапевтическую силу еде придают религия и религиозные убеждения. Полное душевное и телесное выздоровление больного, с точки зрения исламских критериев, следует искать в категории «исцеление» (шифа), которая, в основном, имеет религиозный смысл.

Согласно исламу, существует несколько критериев, которые придают продуктам питания и процессу принятия пищи оздоровительный и лечебный характер. В первую очередь, таким критерием является принцип дозволенности (разрешенности) – центральное понятие в исламской культуре питания. Продукты питания, использующиеся в качестве лекарства, не должны наносить вреда ни одному из аспектов жизнедеятельности человека. Поэтому в исламе нельзя использовать для лечения еду и питье, которые являются запретными по своей сути (харам), приготовлены из запретных продуктов или на деньги, добытые запретным путем, если только выздоровление не зависит полностью от этих продуктов и невозможно заменить их никаким другим продуктом. Оздоровление и лечение организма человека, равно как и исцеление, по исламским канонам, доступно лишь при использовании разрешенных – халяль – продуктов и напитков.

Кроме понятия «халяль», в исламе присутствует понятие «благой» (тайеб) пищи. Благая еда в Коране упоминается как пища избранных людей – истинно верующих. По рангу предпочтительности благая пища стоит выше разрешенной пищи. В этом смысле всякая благая пища является разрешенной, но не всякая разрешенная еда является благой. Может быть так, что продукт относится к категории дозволенных продуктов, но одновременно является

не слишком полезным или даже вредным для организма человека (например, газированная вода, отдельные виды фастфуда и т.п.). С этих позиций понятно, что согласно исламу, для достижения оздоровительного и терапевтического эффекта пища должна быть не просто разрешенной (дозволенной), но еще и благой.

Важным критерием, придающим процессу принятия пищи оздоровительный и лечебный характер, по исламу является отношение к еде. По убеждению деятелей исламской религии, некоторые люди приносят свое здоровье в жертву своему желудку. Для них не имеет особого значения, что, как и сколько есть, и они едят все, что вкуснее, сколько захотят и как захотят. Вкус еды рассматривается ими как важнейшая цель питания, из-за чего они обрекают свое тело и дух на самые разные болезни. Поэтому ислам считает важнейшим фактором здоровья и лучшим лекарством воздержание от приема в пищу некоторых продуктов (недозволенных) и правильное питание.

Принципы правильного питания также изложены в исламских источниках. К ним, в частности относится умеренность в еде. Некоторые исламские проповедники считали главной причиной всех болезней еду, а причиной всех недугов – привыкание к чувству сытости. Они усматривали обратную связь между едой и телесным здоровьем, полагая, что каждый, кто начинает больше есть, чаще болеет. В этой связи сформулировано несколько принципов правильного питания, призванного сохранить здоровье: не сидеть за столом, если не голоден; прекращать трапезу, пока все еще голоден и хочется есть; хорошо прожевывать еду; отдавать предпочтение натуральным продуктам и т.п. Очевидно, что эти принципы носят универсальный характер и утвердились не только в мусульманских культурах; вспомним, к примеру, об осуждении чревоугодия как одного из смертных грехов в христианстве.

В исламских источниках находятся упоминания некоторых продуктов и способов их употребления в оздоровительных и лечебных целях. В этом перечне – мед, соль, уксус, тыква, финики, фиги и оливки. Для каждого продукта имеется свое обоснование его употребления, в основе которого лежат исторические примеры. С точки зрения ислама, лечебный и оздоровительный эффект от этих продуктов возникает не сам по себе, а путем человеческих действий, придающих еде духовный и религиозный смысл в контексте таких категорий, как клятва, благодать, исцеление, вкушение и благое пропитание. При этом процесс воздействия пищи на человека направляется от обыденного потребления к лечению и исцелению.

В религиозных представлениях мусульман еда осуществляет свою целебную функцию по отношению к больным посредством

еще одного канала под названием «обет» (назр). Целебное воздействие на организм больного или для профилактики болезней достигается через еду, розданную в порядке исполнения религиозного обета. Поэтому в определенных ситуациях или в установленные дни исламом рекомендовано готовить особую пищу и делиться ею с окружающими. При этом целебное свойство еды, приготовленной во исполнение религиозного обета, связано не с самой едой, а с верой человека, что высшие силы своей духовной мощью придают ей исцеляющие свойства.

Таковы некоторые принципы исламского учения, легшие в основу оздоровительных и терапевтических практик мусульман. Обратимся к эмпирическим результатам исследований, позволяющих проиллюстрировать эти положения. В нашем случае речь идет о практиках представителей двух мусульманских общин г. Казани – татар и таджиков.

Из всех подходящих под критерии выборочной совокупности респондентов нами опрашивались те, кто отнес себя к категории верующих (в разной степени).

В ходе опроса выяснялось, какую роль, по мнению респондентов, выполняет пища по отношению к физическим и иным кондициям человека. Свыше половины опрошенных татар (55%) и подавляющее большинство таджиков (92%) считают, что растения и животные, используемые людьми в качестве пищи, могут оказывать воздействие на физические, психические и этические характеристики людей. Около четверти татар и незначительное число таджиков с этим не согласны; остальные затруднились с ответом. Намного ближе дистанция в ответах, касающихся взаимосвязи здоровья и питания: около 70% татар и 76% таджиков согласились (полностью или в основном) с тем, что здоровье и болезни человека зависят от еды. Среди четверти массива татар, отрицающих эту связь, 7% категоричны в своем суждении (женщины вдвое чаще, чем мужчины), а около 17% высказали его с оговоркой; лиц, затруднившихся с ответом немного – около 7% (мужчин, ответивших так, в 4 раза больше, чем женщин).

Как известно, в случае болезни человека ислам допускает в экстренных случаях употребление запретных продуктов и медикаментов. Однако, как выяснилось, практики наших респондентов в этом смысле сильно различаются. Абсолютно все опрошенные таджики (100%) указали, что не употребляют харам-продукты и медикаменты даже в крайних обстоятельствах. Среди опрошенных татар таковых оказалось 35%; более трети респондентов (36%) указали, что допускают нарушение нормы; каждый четвертый – пятый (около 28%) затруднились с ответом.

Очевидные различия между татарами и таджиками обнаружились в пищевом поведении. Значительное число респондентов-татар – 64% - признались, что подвержены чрезмерному употреблению пищи. Среди таджиков таковых 28% респондентов. Никогда не переедающих среди татар оказалось только 2,3%; еще 11,6% в основном не переедают. Чуть меньше среди татар оказалось количество людей, употребляющих пищу в то время, когда они не голодны – 46% (среди таджиков – около 25%). 37% татар (14% всегда и 23% почти всегда) не принимают пищу, если они не голодны. Около 17% татар затруднились с ответом, т.е. прием пищи у них не увязывается с потребностями организма. При этом опрос показал, что для татар достаточно актуальны вопросы, связанные со здоровым питанием. Во всяком случае, 82,5% респондентов указали, что они стараются больше употреблять продуктов питания, которые являются более натуральными по своему происхождению и не проходят особой обработки (среди таджиков – 49%). Безразличны к этому вопросу 12,5% опрошенных татар, а к любителям «вредной» пищи себя отнесли 5%.

Соблюдение религиозных обетов – характерная черта мусульман, связь такого поведения с лечебными практиками априорна. Согласно результатам нашего опроса, в соблюдение обетов таджики г. Казани вовлечены в большей степени, чем татары. Веру в такую сунну, как заклание жертвенного животного по случаю рождения ребенка, продемонстрировали 93% таджиков и 56% татар. Еще 16% татар веру в эту сунну не разделяют (или не знают о ней); 28% затруднились с ответом. Обет по отношению к умершим близким родственникам выполняют почти все таджики (98,6%) и около 75% татар. Практика принесения в жертву животного и сопровождающие ритуалы во время праздника Курбан-байрам широко распространена и среди татар, и среди таджиков, и, как свидетельствуют наблюдения, из года в год расширяется.

Таким образом, канонический ислам содержит свод правил и норм оздоровительного и терапевтического характера. Степень знания и уровень и характер их применения двумя мусульманскими этносами г.Казани имеют целый ряд существенных различий. Изучение данных практик в динамике позволяет приблизиться к получению целостной картины процессов развития исламской культуры питания.

© Столярова Г.Р., Рычкова Н.В., Рычков С.Ю., 2018.

УДК 398.4(=512.141)

Сулейманова М.Н.

ОБРАЗЫ БАШКИРСКОЙ ДЕМОНОЛОГИИ В ИССЛЕДОВАНИЯХ А. ИНАНА

M.N. Suleymanova

MAGES OF BASHKIR DEMONOLOGYIN RESEARCH A. INAN

Аннотация: В данном исследовании представлен опыт перевода одной из статей известного ученого-тюрколога, этнографа, фольклориста Абдулкадира Инана (1889–1976), посвященной образу традиционной демонологии ираноязычных и тюркоязычных народов Ал/ Албасты – «Alruhihakkinda» («О духе Ал»). Анализируется представленная ученым развернутая характеристика сохранившихся верований и обрядов у многих народов Евразии об этом сложном по происхождению духе. Отмечается ценность опубликованных А. Инаном сведений о башкирском Албасты, представления о котором среди населения в настоящее время почти стерты, как и проведенный сравнительно-сопоставительный анализ, восполняющий утраченные верования. Согласно его выводам, к башкирскому варианту верований о духе Албасты наиболее близки киргизский и казахский.

Ключевые слова: Абдулкадир Инан, дух**,** Ал/ Албасты, демонология башкир.

Abstract: This study presents the experience of translating one of the articles a famous scholar-turkologist, ethnographer, folklorist Abdulkadir Inan (1889–1976), dedicated to the image of the traditional demonology of the Iranian-speaking and Turkic-speaking peoples of Al / Albasti – “Al ruhi hakkinda” (“On the Spirit of Al”). The detailed description of the remaining beliefs and rituals of many peoples of Eurasia about this spirit of origin that is presented to the scientist is analyzed. The value of the information published by A. Inan about the Bashkir Albasty, the ideas about which among the population are now almost erased, as well as the comparative analysis, which complements the lost beliefs, is noted. According to his conclusions, Kyrgyz and Kazakh are closest to the Bashkir version of beliefs about Albasta’s spirit.

Keywords: Abdulkadir Inan, spirit, Al / Albasty, Bashkir demonology.

В исследовании традиционной религиозной системы одной из привлекательных и в то же время сложных проблем является демонология и ее образы. Различные ее аспекты были исследованы многими известными отечественными и зарубежными учеными, в их числе Абдулкадиром Инаном, чье становление как ученого-тюрколога, этнографа, фольклориста связано с Турцией, куда он эмигрировал в первые десятилетия XX столетия[1].

[1] Судьба и наследие башкирских ученых-эмигрантов / Валеев Д.Ж., Мадьяри А., Ураксин З.Г., Юлдашбаев А.М.; ВЭГУ. Уфа, 1995.

В некоторых своих статьях он обращается к образам традиционной демонологии, в основном, тюркских народов. В статье «Alruhihakkinda» («О духе Ал»)[1], А. Инан исследует один из самых сложных образов демонологии ираноязычных и тюркоязычных народов как Ал, известного также под названием Албасты[2], например, у западноазиатских тюрков (в староосманских текстах – Албыз). Или, у урянхайцев-туваларов как Албыс, у алтайцев – Алмыс, якутов – Абасы, башкир – Албаҫты[3].

Анализируя поверья об этом духе, А. Инан отмечает, что он играл важную роль, у тюркских народов, как исповедующих ислам, так и все еще сохраняющих шаманское мировоззрение, и связанные с ним магико-ритуальные действия сохранились до наших дней.

Приводя описание внешнего облика Ал/Албасты, ученый подчеркивает его типологические сходства. Например, в поверьях самых различных народов он предстает в образе козы, лисицы, но чаще «желтой девы». У казахов, киргизов различают также Черную Албасты, считая, что она зловреднее «желтой», и имеет большую тяжелую голову. И если желтый Албасты исчезает, как только хозяин или шаман начинает читать молитвы, то Черного может видеть лишь человек, имеющий печку, и как «баксы» (шаман), может поймать Албасты[4]. Автор подчеркивает, что представления казахов, киргизов и башкир очень схожи[5]. В башкирских поверьях Албасты также предстает в женском образе – женщины с распущенными волосами, длинными грудями, перекинутыми через плечи, или маленькой девочки с рыжими волосами (хап-хары сәслекыҙ)[6].

Из приведенных в статье сведений по многим народам Евразии выявляется достаточно широкий спектр его функций. Прежде всего, Ал/Албасты – это злой дух, вредящий, прежде всего, роженицам и новорожденным младенцам. Но в то же время боится определенной категории людей, например, кузнецов, печников, боится огня,

---

[1] Abdulkadir Inan. Al ruhu hakkinda // Makaleler ve incelemeler. 2 Baski. Ankara, 1987. S. 259–267.

[2] Эта форма названия духа принято считать результатом слияния собственно названия ал и тюркского басти- «задавил», «придавил». Несмотря на спорность этимологии данного слова, большинство исследователей признают его тюркское происхождение [Сулейманова М. Н. Доисламские верования и обряды башкир. Уфа, 2005. С. 71–73].

[3] AbdulkadirInan.S.259.

[4] Ibid. S. 260.

[5] Ibid. S. 260, 262.

[6] Сулейманова М. Н. Доисламские верования и обряды башкир. Уфа, 2005. С. 71.

ружейного выстрела[1]. Он – обитатель конюшен, и его любимое занятие – заплетать в косичку гриву лошадей. Эти и другие сведения были записаны ученым в районах Эрзурума и Эрзинджана в Турции. Сходные свойства обнаруживаются в поверьях многих тюркских народов, в частности, башкир, хорезмийских узбеков, карамуртов[2]. Это сходство ученый объясняет совместным проживанием предков этих народов в Центральной Азии. В то время как у других народов, живущих с ними по соседству с древнейших времен, верования, связанные с духом Ал, по его мнению, все-таки не столь широко распространены[3].

Обстоятельное изучение этнографических и фольклорных материалов позволили А. Инану сделать ряд заключений, которые перекликаются с выводами отечественных исследователей. Один из них гласит, что дух Ал/Албасты – очень сложный по своему происхождению образ пандемониума евразийских народов. И его генезис связан с духом-покровителем высшего ранга – божеством (у тюрков «тәңре»)[4]. Иначе, он не всегда был злым духом, каким стал в последующем. В качестве подтверждения им приведены любопытные сведения: 1) у урянхайцев, тувинцев в шаманских заговорах обращаясь к духу за помощью, произносят: «живущая на скалах и имеющая коня, Желтая моя Албасты»; 2) у киргизов, казахов шаманы обращаются к нему со словами: «Эй, Желтая дева – властительница горя и печали»[5].

Пожалуй, наиболее ценны его рассуждения о связи слова «Ал» с культом огня. Он проводит интересные параллели. В частности, якуты семейному очагу говорят «Ал-от» [al-ot], а живущие по соседству с тюрками с древнейших времен монголы, говорят огню: «гал» [gal]. Слова «Alev» (огонь) у центральных и западных тюрков произошли от общего корня слова «yalin», «yalkin»[6] (подчеркнуто мной – М.С.). Далее, у всех тюркских народов широко распространен обряд очищения огнем – «аласлама» (alaslama). Он отмечает особенность башкирского «аласлама», представляющего процедуру при которой подержанную над огнем красную тряпку, подносят к голове больного и выкрикивают «Алас, алас». Приведя ряд примеров, А. Инан высказывает мысль, что дух Ал и обряд «аласлама»

---

[1] AbdulkadirInan.S. 260.

[2] Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969.

[3] Abdulkadir Inan. S. 263.

[4] Ibid. S. 263.

[5] Ibid. S. 263.

[6] Ibid.

тесно связаны с древним шаманством и культом огня. Это, в свою очередь, по его мнению, объясняет возникновение дуализма данного духа, выступающего в верованиях и как «тәңре», и как злой демон.

Таким образом, в небольшой статье Абдулкадир Инан представил широкую картину верований об этом неоднозначном духе. Особенно важны его сведения о башкирском Албасты, представления о котором в настоящее время почти стерты. Представленный им сравнительно-сопоставительный анализ поверий башкир и других тюркских народов восполняют утраченные сведения об этом духе. Согласно его выводам, к башкирскому варианту верований о данном образе наиболее близки киргизский и казахский.

Его рассуждения подтверждают мнение многих исследователей об архаичности представлений и сложности генезиса Ал/Албасты. В них прослеживаются следы стадиальных верований, т.е. сочетание функциональных особенностей разных образов демонологии[1]. Неслучайно среди отечественных исследователей нет единого мнения о происхождении этого духа. Так или иначе, Ал/Албасты – один из крупных образов пандемониума ираноязычных и тюркоязычных народов Евразии, что подтвердил в своем исследовании Абдулкадир Инан, опираясь на собственные полевые материалы, и представив достаточно своеобразный вариант этого многоликого духа.

© Сулейманова М.Н., 2018.

[1] Сулейманова М.Н. Указ. соч. С. 73.

УДК 398.54

Тлеубергенова Н.А.

ОБРЯДЫ И ВЕРОВАНИЯ КАРАКАЛПАКОВ, СВЯЗАННЫЕ С МАСТЕРСКОЙ И ИНСТРУМЕНТАМИ

N.A Tleubergenova

KARAKALPAK RELATIONS AND RELIABILITIES RELATED TO THE WORKSHOP AND TOOLS

Аннотация*:* Системообразующим фактором традиционных ремесел помимо техники, технологии и социальных отношений выступает религиозно-культовая, обрядово-ритуальная сфера. Собранные нами материалы о традиционных ремеслах каракалпаков отражают их сакральную сторону. Сакральность (от латинских слов sacer, sacri – священный, священное) ремесленного производства объясняется тем, что с ним связаны многочисленные обряды, верования и представления народов. В докладе рассматриваются вопросы семантики инструментов и мастерской каракалпакского ремесленника.

Ключевые слова: обряды, верования, мастерская, инструменты, ремесло, традиция, культ, ремесленник, знаковость, мировоззрение.

Abstract: In addition to technology, technology and social relations, the religious-cult ritual sphere is a system-forming factor of traditional crafts. The materials we collected about the traditional crafts of the Karakalpaks reflect their sacred side. The sacredness of handicraft production is explained by the fact that numerous rites, beliefs and ideas of peoples are associated with it. The report discusses the semantics of tools and the workshop of the Karakalpak artisan.

Keywords: ceremony, beliefs, workshop, tools, craft, tradition, cult, artificer, symbol, worldview

Древняя история и культурные ценности каракалпакского народа занимают важное место в развитии культуры Центральной Азии. Сегодня наибольшую актуальность приобретает изучение этнокультурного многообразия историко-культурных регионов Узбекистана, являющегося неотъемлемой частью сокровищницы мировой культуры. Одним из таких историко-культурных регионов нашей страны считается Каракалпакстан, имеющий важное значение в истории культуры народов Узбекистана.

Яркий фактор традиционной культуры и быта народов - это его хозяйство, занятия, характеризующие исторически сложившийся способ производства, совокупность производственных отношений общества, представления народа, связанные с отношением к личности ремесленника. В силу этого, изучение традиционного ремесла каракалпаков, обрядов и верований, представлений, связанных с ремеслом является одним из аспектов возрождения и дальнейшего развития не только рациональных сторон традиционных занятий

(зд. ремесла), но и духовной культуры каракалпаков, которые внесли свой вклад в сокровищницу региональной и мировой цивилизации.

Вопрос о сакральности ремесленного производства в этнографической науке Каракалпакстана слабо разработан. Обряды, верования и представления каракалпаков, связанные с ремесленным производством не были предметом специального изучения ученых этнографов. Сакральную сторону традиционных ремесел исследователи отмечают в своих работах наряду с техникой, технологией и социальными отношениями в ремеслах. Во время полевых исследований, мы беседовали с потомственными ремесленниками-мастерами, которые поведали нам различные поверья, легенды о происхождении ремесел, обряды и представления, связанные с ремеслами. Они рассказывали, что постоянно чувствуют незримую связь со сверхъестественными силами, присутствующими в их мастерской. Кроме того, их соседи сообщали, что по ночам в пустой кузнице слышались стук молотка, шипение кузнечных мехов, как будто кто-то работал.

Как личность мастера в мировоззрении каракалпакского традиционного общества представлялась творцом, человеком, обладающим сверхъестественными способностями, так и его оборудование, мастерская, инструменты, изделия, а также сырьевой материал – все они подвергались семантике в народном сознании. Кроме того, технологические процессы в изготовлении вещей сопровождались различными ритуалами, обрядами, церемониями. Каждая культура придаёт вещам свой смысл, и, соответственно, имеет свою «картину» их образов. Причём одна и та же вещь в разных этнических традициях может иметь несовпадающие образы, что указывает на определённую избирательность культуры к семантизации тех или иных свойств вещи. В традиционном мировоззрении каракалпаков мастер-ремесленник обязан был соблюдать все правила не только технологического процесса, но и духовного направления, иначе нельзя было получить должного конечного результата, отвечающего утилитарным и духовным требованиям потребителей. По сообщениям наших информаторов, мастерская, оборудование и инструменты мастеров-ремесленников глубоко почитались каракалпаками. Они, так или иначе, заключают в себе специфически выраженное мифологическое содержание, оказывается вещественным воплощением мотивов, образов, представлений мифологического плана, и эти глубинные, чаще всего скрытые мифологические связи очень важны для понимания функции вещей, их социальной роли. Выявление таких связей позволяет получить существенную

информацию, относящуюся к более широким аспектам этнокультурной истории. Включение вещей в сферу мифологии является продуктивным для более глубокого её понимания. Любая вещь обладает не одной функцией, а целым набором функций, среди которых есть и практические, и символические.

Вся модель культуры содержит в себе разделение явлений окружающей человека действительности на мир фактов и мир знаков. Это разделение не абсолютно, так как всегда существуют объекты, занимающие промежуточное положение, к числу которых принадлежат элементы материальной культуры. При вхождении в некоторую семиотическую систему они осознаются знаками, при выпадении из системы – вещами. Другими словами, такие явления потенциально могут быть использованы и как вещи, и как знаки. В зависимости от того, какие свойства актуализируются (вещность или знаковость), они приобретают тот или иной семиотический статус, т.е. занимают определенное место на шкале семиотичности явлений, искусственно созданных человеком. Таким образом, семиотический статус вещей отражает конкретное соотношение «знаковости» и «вещности» и соответственно – символических и утилитарных функций[1].

Как было отмечено выше мастерская, оборудование и инструменты ремесленника считались, как и он сам священными, к ним в традиционном обществе существовало суеверно-боязливое и суеверно-почтительное отношения. По сообщениям наших информаторов – мастеров, к их мастерским приходят поклоняться больные люди, бесплодные женщины. Они обходят её три раза, прикасаются к порогу, дверям мастерской. Места, где раньше располагались мастерские, считаются святыми, их огораживают забором, люди боятся ступать на эти места. Деревьев, растущих вокруг этого места, никто не срубает, не используют землю для сельского хозяйства. Мастера-ремесленники содержат свои рабочие места, мастерские в идеальной чистоте. Каждый предмет, инструменты, оборудование имеют свои определенные места в мастерской. Мастера при входе в мастерскую, ступая через порог, приветствуют её. Над входом в мастерскую ремесленники вешали перец, соль, адраспан (Peganumgarmala), черепа или челюсти животных с целью охраны от дурного глаза и т.п. В мастерскую женщинам фертильного возраста запрещено было входить, если они приходили что-либо заказать, то стояли у входа.

---

[1] Байбурин А.К. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Л., 1981. С. 215–216.

Аналогичные представления, поверья бытуют и у других народов. У киргизов, если имелась стационарная мастерская, она почиталась так же, как почиталось мусульманское святилище – мазар. Людей с дурной славой, заподозренных в нечистоте, в греховности и женщин фертильного возраста не пускали в мастерскую, чтобы они не осквернили её. Если мастерская возводилась на другом месте, то старую мастерскую или место, где она была, ограждали камнями, а наверху здания старой мастерской устанавливали флаг или бунчук, как на мазаре [1].

У хорезмских узбеков мастерские считались святым местом, и туда приходили на исцеление больные. Мастерские иногда называли «пирхана» – место пребывания пира. К хивинским шелкопрядильщикам приходили страдающие малярией, лечились в ткацкой мастерской. Больной брал немного земли с места, где находится ткацкий станок, и, растворив её в воде, обмазывал себе затылок [2].

У таджикских гончаров мастерская считалась местом «чистым», её называют «пирхана». На основании этих представлений полагалось всегда содержать мастерскую в чистоте. Гончары строго запрещали плевать в ней на пол. Для защиты, как самой мастерской, так и находящейся всегда в ней посуды от злых духов и от «сглаза» на столбах внутри помещения подвешивали травы хазар испанд (Peganumgarmala) или колючки[3].

Рассматривая этнографические материалы о мастерской в представлениях, верованиях каракалпаков и других народов, можно утверждать, что она представляется сакральным центром, где производились изделия, имеющие не только утилитарное значение, но и обладающие сверхъестественными качествами или знаковой функцией. Мастерская в сознании традиционного общества являлась своего рода храмом, где священнодействовали мастера, создавая вещи, уподобляясь творцу, создающего Вселенную.

Пространство внутри мастерской подвергалось знаковой сегментации, ему приписывалась некоторая символическая организация. Ориентация входа в мастерскую, расположение в нем необходимого оборудования, инструментов – все это имело свое определенное место и значение. Вход в мастерскую любого ремесленника

---

[1] Сулайманов Э. Традиции обработки металлов у киргизов. Фрунзе: Илим, 1982. С.72–73.

[2] Джаббаров И.М. Ремесло узбеков Южного Хорезма в конце Х1Х–начале ХХ в.(историко-этнографический очерк // Среднеазиатский этнографический сборник. Занятия и быт народов Средней Азии. Л., 1971. Вып. 3. С. 141.

[3] Пещерева Е.М. Гончарное производство Средней Азии / Труды института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Том 42. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1959. С. 318.

ориентировался на юг или на юго-восток, что связывается в традиционном представлении народов с солярным культом. С солнцем связаны представления народов о жизненном начале. В мировоззрении тюрко-монгольских народов, благополучие, жизненная благодать связывается с миром предков[1]. Отсюда следует, что ориентировка мастерской входом на юг является как бы обращением в прошлое, к памяти умерших мастеров – ремесленников. Мастер, находясь в своей мастерской, располагается так, что его лицо всегда обращено на юг. Таким образом, мир предков в традиционном мировоззрении тюрко-монгольских народов это южная солнечная сторона. Следовательно, в ориентации мастерской на юг или на юго-восток тюрко-монгольскими народами и в частности, каракалпаками, прослеживаются семантические связи с культом предков. При возведении новой мастерской ремесленник приглашал своих родственников и односельчан, резал барана (жан садака), его жена жарила баурсаки – ромбообразные куски теста (ийс шыгарыу), чтобы участники коллективной трапезы сказали «Тие берсин» – «Пусть запах масла дойдет до предков». Читали молитву, прося у предков помощь и благополучие в новой мастерской.

Аналогичные обычаи, соблюдаемые при строительстве или открытии новой мастерской, существовали у многих народов, в частности, у узбеков, таджиков. У узбеков Хорезма при открытии новой мастерской жарили в масле богурсок, так часто встречающийся в ритуале, связанном с умершими и предками[2]. Таджикские гончары при открытии новой мастерской устраивали жертвенное угощение, созывая старших мастеров своего цеха. У самого топочного отверстия гончарной печи резали барана или козла и кровью его обрызгивали печь[3]. Жертвенными животными служили в основном баран, овца или коза, реже бык или конь. Жертвоприношение должно было происходить в наиболее сакральном месте. Большое значение придавалось сохранению частей туловища жертвенного животного, осторожному отношению к ним. Жертва воплощала в себе умирание и возрождение. Поэтому череп, рога, челюсти животных сохранялись как знак жертвоприношения того блага, которое несло это действие, блага, которое заключалось в жертвенном

---

[1] Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск, 1989. С. 98.

[2] Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969.

[3] Пещерева Е.М. Указ. соч. С. 318.

существе[1]. Видимо, этим объясняется, почему для многих народов, в том числе для каракалпаков было присуще вывешивать на ограды, стены, двери и ворота рога, черепа, челюсти животных.

Знаковое значение имели оборудование и инструменты мастеров – ремесленников. Они наделялись определенной святостью в представлениях каракалпакского народа. Например, не позволялось перешагивать через инструменты, у кузнецов через наковальню, строго запрещалось садиться на него. Не позволялось наступать ногой на молотки и другие инструменты. Мастера не давали своих инструментов чужим. По сообщению одного из наших информаторов, был случай, когда один из друзей известного кузнеца, шутя, незаметно забрал у него молоток. Однако он на следующий же день вернул его обратно, так как он не смог заснуть всю ночь. У кузнецов очень почиталась наковальня. По представлению каракалпаков она обладала способностью излечивать людей. Как сообщал нам мастер-кузнец из Караузякского района, немой мальчик приходил к нему в мастерскую, прикладывался языком к наковальне, благодаря чему он излечился и стал говорить. Больные поклоняются наковальне, обходят её три раза. В ночь с четверга на пятницу оставляют перед наковальней жареные лепешки – шелпек.

Семиотичность инструментов проявляется в обряде посвящения в мастера. Устаз, по завершении ученичества, дарит своему ученику один из своих инструментов. Инструменты мастера-учителя имеют большое значение для ученика. По воззрениям каракалпаков, подаренные инструменты обладают той благодатью, которая носит в себе та или иная ремесленная деятельность. Используя именно эти инструменты, ученик, обучившийся ремеслу, станет в скором времени настоящим мастером, таким, каким был его учитель. По сообщению дочери известного кузнеца, ныне покойного Жуманазара-уста из Тахтакупырского района, после смерти её отца к ним домой пришел один из его учеников по имени Турдыбек и попросил отдать ему инструменты мастера. Он был тяжело болен и сказал, что «аруахи» учителя не оставляют его в покое, требуя, чтобы его инструменты использовались». Пользуясь инструментами своего учителя, Турдыбек вскоре выздоровел.

Элементы символической технологии жизнеобеспечения несут в себе конструктивное организующее начало, выступают в качестве средств знаковой организации окружающей человека вещной среды и его собственных действий по её созиданию и использованию.

---

[1] Антонова Е.В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. М., 1984. С. 97.

Благодаря функционированию и использованию этих средств окружающие человека предметы и явления приобретают некоторые дополнительные к их физическим и утилитарным свойствам характеристики, наделяются символическими значениями, коррелятивными системе социальных отношений и мировоззренческих представлений членов данной человеческой общности. Соответственно такого рода символизации элементов вещного окружения, действия людей в связи с ними также в определенной мере строятся, исходя из учета не только физических и утилитарных, но и символических характеристик этих элементов.

Сакральность инструментов и оборудования мастера-ремесленника исследователи связывают с широко распространенным среди народов Средней Азии представлением о том, что ремесла дарованы людям пророками, Всевышним. Изобретения ремесленных инструментов связываются с именами пророков, святых. Например, в кузнечном ремесле изобретение щипцов (қысқыш) связывается с именем библейского пророка Давида–ХазретиДаута, который являлся покровителем работающих с металлом. Как гласит легенда, Бог наделил Хазрети Даута чудодейственной силой. Он не обжигал рук при работе с металлом. Однажды Бог отнял у Даута его чудо-способность. Руки Даута начали обжигаться. Тогда Даут, обидевшись на Бога, обратился к нему. Бог ответил, что он возгордился и сказал, чтобы он поклонился собаке (ийтке тажим ет). Даут посмотрел на собаку, лежащую у порога кузницы, скрестив передние лапы. По этому образцу Даут-пайгамбар изобрел щипцы со скрещенными половинками, которыми мог держать раскаленное железо и обрабатывать его молотком. В традиционном мировоззрении основные материалы, из которых изготовлялись необходимые человеку вещи (металл, глина, дерево, шерсть и др.) обладали особым семиотическим статусом. Символика инструментов мастера-ремесленника может зависеть и от их генезиса, их применения в технологическом процессе изготовления ремесленной продукции. Предметный символ, таким образом, аккумулирует в себе семантику отношений, действия, лица, места, другого предмета, всего обрядового контекста. Такое многообразие способов мотивации ведет к существенному осложнению семантической нагрузки данной конкретной вещи, к возможности различного ее осмысления и к разнообразию ритуальных функций. Наши этнографические материалы о сакральной стороне традиционных ремесел свидетельствуют о бытовании доисламских представлений параллельно с исламскими культами. При постройке новой мастерской хозяин совершал ритуальное жертвоприношение, в доме жарили в масле бауырсак,

который встречается в ритуалах, связанные с умершими и предками. Особо почитались оборудование и инструмены мастеров, ореолом святости были наделены мастерские. Бесплодные женщины, больные приходили к мастерской, три раза обходили её, прикасались к порогу, дверям, ремесленным оборудованию и инструментам, испрашивая исцеления от недугов. Отмечая о проблеме сакрального в искусстве Средней Азии А.В. Арапов указывает на то, что несмотря на десятилетия советского атеизма и технические обновления характерные религиозно-культовые традиции сохранились в народной среде и до нашего времени. Полевые материалы свидетельствуют, что махаллинские традиции, фольклор, обряды, ремесло как основные элементы народной культуры, продолжают целостно воплощать двоеверие, сочетая исламское мироощущение с анимистическими суевериями, представлениями о дуализме сил зла и добра, соединяя мусульманскую агиологию, суфизм и доисламскую демонологию (исламские святые и пиры, чильтаны и пери, джины и фаришта и т.п.)[1]

Рассмотрев обряды и верования каракалпаков, связанные с мастерской и инструментами ремесленников, сравнив их с другими народами, можно сделать вывод, что их изучение имеет важное значение в исследовании традиционной духовной культуры каракалпаков. В них можно проследить эволюцию развития мировоззрения, миропонимание каждого поколения.

© Тлеубергенова Н.А., 2018.

[1] Арапов А.В. О проблеме сакрального в искусстве Средней Азии (по материалам Байсунской научной экспедиции 2002–2004 гг.). Доклад на науч. конференции «Национальное достояние и художественная культура Узбекистана». Ташкент, Институт искусствознания Академии Художеств Узбекистана, 24 сентября 2004 г. Материалы научного сайта Арапова А. В.

УДК 34(470.5)

Тычинских З.А.

«ИШТЯКСКИЙ» ВОПРОС И БАШКИРО-СИБИРСКО-ТАТАРСКИЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В СРЕДНЕВЕКОВЬЕ[1]

Z.A.Tychinskikh

«ISHTYAK» QUESTION AND BASKIR-SIBERIAN-TATAR INTERACTIONS IN THE MIDDLE AGE

Аннотация: Иштякская проблема, поднимающаяся в последнее время исследователями, тесно связана в Западной Сибири с этническими и этногенетическими взаимодействиями предков башкир и сибирских татар. В статье показано участиеобщих для башкир и сибирских татар этнических компонентов в формировании отдельных групп сибирских татар, отразившееся в этнонимиконе и топонимике.

Ключевые слова: башкиры, сибирские татары, Тоболо-Иртышье, иштяки.

Abstract: The «ishtyak» problem, which has been raised recently by researchers, is closely connected in Western Siberia with the ethnic and ethnogenetic interactions of the ancestors of the Bashkirs and the Siberian Tatars. The article shows the part common to the Bashkirs and Siberian Tatars ethnic component in the formation of separate groups of Siberian Tatars, as reflected in ethnonyms and place names.

Keywords: Bashkirs, Siberian Tatars, Tobolo-Irtyshye, ishtyaki.

Исследователями неоднократно обращалось внимание на присутствие в этнонимиконе и топонимике отдельных групп башкир и сибирских татар одинаковых названий. Среди этих наименований такие онимы, как сынрян, табын, иштяк, юрмы, бикетин, айлы/аялы и др. Данный факт мы ранее, вслед за другими исследователями (Ф.Т. Валеев, Д.Г. Тумашева и др.), связывали с вхождением значительного башкирского компонентав состав сибирско-татарской общности в результате тесных межэтнических контактов[2]. Вместе с тем, говорить об однозначности и одномерности этого явления, думается, будет неверно, т.к. он имеет под собой и иные аспекты.

На территории расселения тоболо-иртышских татар есть ряд этнотопонимов, схожих с названиями родоплеменных образований

[1] Статья подготовлена при финансовой поддержке ФАНО России в рамках темы ФНИ № 0408-2018-0001, а также в рамках научного проекта РГНФ №16-01-00476/17-ОГН и научных проектов РФФИ № 18-013-0094.

[2] Тычинских З.А., Муратова С.Р. Свидетельства ранних этнических и социокультурных связей башкир и сибирских татар // Современные исследования социальных проблем. № 11 (19). 2012 [Электронный ресурс]. URL: http: www.sisp.nkras.ru.

башкир, которые Р.Г. Кузеев относит к одному из ранних компонентов башкирского этноса, сформировавшемуся еще в этнической среде булгаро-угорских племен (юрмы, юрматы, гайна-тархан). С определенной долей вероятности, по мнению Д.Г. Тумашевой, в Тоболо-Иртышье к ним можно отнести этнотопонимы Юрмы, Юрминка, имеющие явно угорское происхождение. Эти этнонимы, считает исследователь, можно соотнести с башкирскими названиями юрми, юрмы, юрматы, сближаемыми с венгерскими[1].

В основе одной из значительных локальных групп тоболоиртышских татар, определяемой по известной классификации Н.А. Томилова как иштякско-токузская, лежит название иштяк.

Селения иштякско-токузских татар располагались по Иртышу, юго-западнее искеро-тобольских татар, вплоть до территории курдакско-саргатских татар, по р. Вагаю и его притоку Агитке, в районе Уватских болот. Западнее их проходили земли бабасанских татар и юго-западнее – земли тюменских татар. К населенным пунктам иштякско-токузской группы в XVIII – начале XIX вв. относились юрты Черторойские, Уткарминские (Усть-Карминские), Индерские, Токусовы (Тогусовы, Тукуз), Агицкие (Агитские, Казанские), Верхние Агицкие, Курмановы (Курманаковы), Уватские, Бигитинские, Истяцкие, Балахлейские (Капканинские), Кобяцкие, Сулеймановы, Митькины, Рянцинские (Ренчинские), Новые (Янаул), Новоапталинские, Супринские, Салинские, Катагульские. В разное время в течение XVII–XIX вв. здесь фиксировались Вагайская, Истяцкая и Уватская волости[2].

Известно, что этнонимы токуз и иштяк имеются в родовых названиях айлинской группы башкир, а этноним иштяк известен некоторым древнебашкирским племенам: усерганам, тамьянцам, каракалпакам.

По предположению Н.А. Томилова, одним из этнических компонентов в составе иштякско-токузских татар были южные угры. На это указывает и древнее этнонимическое название «иштяк», отложившееся в именах Истяцкой волости и Иштяцких юрт, а также этногенетические предания местных татар, повествующие о том, что в этих местах проживали рядом с татарами остяки[3]. Здесь же встречалось еще одно племенное наименование – бикатин, сохранившееся, в частности, в названии Бигитинских

---

[1] Тумашева Д.Г. Этнические связи западно-сибирских татар (по материалам топонимии и антропонимии) // Советская тюркология. 1987. № 2. С. 40.

[2] Томилов Н.А. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI – первой четверти XIX вв. Томск, 1981. С. 74.

[3] Там же. С. 73.

(Бикитинских) юрт. По башкирским материалам известно, что «…племя бикатин этнически восходит к тем тюрко-угорским образованиям конца I тыс. н.э., которые на юге Западной Сибири, или в Северном Приаралье, получили название истяк или иштяк». Д.Г. Тумашевой эта часть выделена в языковом отношении в восточно-тобольский подговор, сохраняющий ряд самобытных «архаичных черт, тяготеющих к тевризским»[1].

Обращает на себя внимание «шежере» башкирского рода, происходящего от Мораддина, 5-м сыном которого был Кинжа, от которого идут Татар, Мишар, Нугай и Иштэк. От Иштэка – Бикатун (4-й сын), от него – Эйле, Юрми, Байдар, Байкы, Иракте[2]. Думается, не случайно, что сразу нескольких имен данного «шежере» (Иштяк, Юрмы, Бикетин) присутствуют в топонимике иштякско-токузской группы. Видимо, в этногенезе иштяко-токузской группы тобол-иртышских татар, как представляется по топонимическим и этнографическим данным, принимал участие некий общий для башкир и сибирских татар элемент. На наш взгляд, эти общие моменты в этнонимах и топонимах башкир и сибирских татар иштякско-токузской группы, отражают ранний этногенетический пласт, связанный, прежде всего, с группой иштяк.

Считается, что этноним иштяк распространился сюда из районов Сырдарьи, Приаралья и прилегающих степей, где он возник в эпоху раннего средневековья и отражает ранние тюрко-угорские связи[3].

В связи с этим хотелось бы остановиться на приводимом Д.М. Исхаковым отрывке из сочинения Абул-Гази «Родословная туркмен», который, при рассмотрении вопроса о взятии зимой 1220–1221 гг. г. Ургенча монголами, замечает, что оттуда Джучи «с приданными ему нукерами… пошел в Дешт-и Кыпчак», где «кыпчакский народ собрался, и произошла битва. Джучи-хан победил и перебил попавших в руки кыпчаков; те из них, которые спаслись, ушли к иштякам. Большая часть иштяков теперь является потомками тех кыпчаков»[4]. Данный эпизод в сопоставлении

---

[1] Тумашева Д.Г. Указ. соч. С. 39.

[2] Исхаков Д.М. Об общности этнической истории волго-уральских и сибирских татар (булгарский, золотоордынский и позднезолотоордынский периоды) // Сибирские татары. Сб. научных статей под ред. С.В. Сусловой. Казань: Институт истории АН РТ, 2002. С. 25.

[3] Томилов Н.А. Указ. соч. С. 73.

[4] Исхаков Д.М. Иштякская общность Приуралья в средневековье // История татар Западного Приуралья. Том 1. Кочевники Великой степи в Приуралье. Татарские средневековые государства. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2016. С. 287.

с приводимой Н.А. Катановым легендой о народах, обитавших на Иртыше, среди которых названы Кыпчаки и Иштяки, позволяет в качестве гипотезы выдвинуть положение о том, что иртышские Иштяки имели тюрко-угорское происхождение и, возможно, стали основой формирования иштякско-токузских татар.

Что касается факта взаимодействий и взаимопроникновений башкирских и татарских групп в XVI–XVII вв., то он не вызывает сомнений, однако, присутствие общего пласта ономастикона, указанного выше, имело более сложный характер, чем только межэтнические контакты. Формирование его, на наш взгляд, связано с тем, что в состав, как башкир, так и сибирских татар вошли общие этнические компоненты, отразившиеся впоследствии в схожих наименованиях ряда этнических групп, сохранившихся у современных народов. Относительно этих общих компонентов следует заметить, что они имели разновременный характер, включая и поздние этапы этнообразования. Так, по мнению Б.О. Долгих в XVII в. «в составе коренного населения Тюменского уезда были не только сибирские татары, но и предки некоторых групп современных башкир»[1]. Как отмечает Д.Г. Тумашева, «в Тюменском уезде проживали башкирские племена сынрянцев (сырянцев/зырянцев) и табынцев»[2], вслед за Б.О. Долгих она считает, что в Верхотурском и Тюменском уездах проживали башкиры терсяцкого аймака, а в Тюменском уезде башкиры были приписаны к Бачкырской, Терсякской, Пышминской и Исетской волостям[3].

Действительно, межкультурные взаимодействия башкир и сибирских татар имеют длительную историю и берут свое начало в раннем средневековье. Следствием этих длительных и сложных экономических, политических и культурных связей, вобравших в себя напластования разных исторических периодов, стали многие этнокультурные параллели, которые мы наблюдаем в традиционной культуре башкир и сибирских татар[4].

В средневековый период взаимодействия башкир и сибирских татар определялись как близостью территории, так и общностью государственных образований. Перед русским завоеванием Сибири и присоединением башкир к Российскому государству некоторые северо-восточные племена башкир находились в составе Сибирского

---

[1] Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке // ТИЭ, н. с. Т. 55. М., 1960. С. 41.

[2] Тумашева Д.Г. Указ. соч. С. 39.

[3] Там же. С. 38.

[4] Тычинских З.А. Параллели в традиционной духовной культуре сибирских татар и башкир // Актуальные проблемы истории и этнологии: Материалы Всерос. научно-практической конф., посв. 70-летию со дня рождения профессора Р.З. Янгузина. Уфа, 2011. С. 172–182.

ханства. После разгрома Кучума и Кучумовичей численность сибирских татар значительно сократилась. Часть их вернулась на прежние места жительства и вошла в состав Русского государства. Поэтому в XVII в силы кучумовичей состояли, в основном, из башкир и калмыков, что было неслучайно. В первой половине XVI в. основная часть Башкирии относилась к сфере влияния сибирских ханов – Шибанидов. А.З. Валиди не видел различий между страной башкир и страной Ибир-Сибир. Эти области называли Тура (земли Западной Сибири и Башкортостана, от р. Иртыш до р. Чулман (Кама), а правителей – Тура-ханами[1].

Б.О. Долгих для XVII в. считал жителей Пышминской и Исетской волостей Тюменского округа (территории будущей Сингульской татарской волости Ялуторовского округа) башкирами, основываясь на архивных источниках и данных Г.Ф. Миллера, где они указаны уфимскими пришельцами. В документах XVII в. башкир нередко называли татарами, имея в виду в данном случае их тюркское происхождение. Это хорошо видно из одного документа начала 60-х гг. XVII в.: «...и съехали на бою уфимского татарина и привезли с собою в Киргинскую слободу, где в распросе татарин сказал, что де он башкирец...»[2].

В документах XVII в. (и позднее) население по Пышме к югу от Тюмени, в низовьях Исети и у озер этого района называлось татарским. Н.А. Томилов считает это свидетельством процессов смешения продвигавшихся на юг тюменских, и частично тобольских татар с башкирами и ассимиляции последних татарами[3].

Вместе с татарами Кинырской волости проживали жители Бачкырской (Башкирской) волости, являвшиеся, как предполагал Б.О. Долгих, в основе своей башкирами, так же, как и жители Терсяцкой волости Тюменского уезда. Можно полагать, что башкурты или бачкырцы и частично терсякн были населением, вошедшим и в состав тюменских татар. Тесные связи были и у татар Иленской волости с сырянцами (синрянцами) предками башкир-синрянцев, живших также по соседству друг с другом. Но с уходом сырянцевв начале XVII в. в степи к кучумовичам эти связи, вероятно, прекратились или, во всяком случае, значительно ослабли. Тем не менее, мы видим, что и в основную группу (ядро) тюменских татар, вернее, юго-западную ее часть, также интегрировался отчасти башкирский компонент или, вернее, этнический компонент, зафиксированный

[1] Валиди А.З.История башкир. Уфа: Китап, 2010. С. 37–38.
[2] Миллер Г.Ф. История Сибири. Т. 2. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1941. С. 26.
[3] Томилов Н.А. Указ. соч. С. 32–35.

также у башкир[1]. Контакты и семейно-брачные связи между тюменскими татарами, с одной стороны, бачкырцами, терсяками и сырянцами, с другой, были в целом широкими настолько, что Г.Ф. Миллер для XVII в. не отличал последних от сибирских татар[2].

В последнее время появился ряд статей челябинского историка Г.Х. Самигулова, в которых он, анализируя ситуацию в западных сибирских уездах Верхотурском, Тюменском, Туринском, приходит к выводу, что тюркское население территорий от восточных склонов Урала до рек Тура и среднего течения Тобола представляло собой единое сообщество. После создания уездов уже в составе российской государственности территории волостей зачастую оказались разделены. Ясачное население Уфимского уезда обозначалось как «башкиры», ясачные люди и служилые тюрки Тюменского и Туринского уездов – «татары». Формирование групп зауральских башкир и тюменских татар, отмечает Г.Х. Самигулов, во многом было определено административным делением в составе Российского государства[3].

Д.М. Исхаков также отмечает «этническую переходность между формировавшимися в этой зоне башкирами и приуральскими (а частично и зауральскими, т.е. сибирскими) татарами…»[4].

Таким образом, территория Верхотурского и Тюменского уездов в XVII в. была зоной формирования групп башкирского и сибирско-татарского этносов, в состав которых на поздних этапах этногенеза вошли одни и те же этнические компоненты.

В целом, «иштякская» проблема тесно связана с вопросами этногенеза сибирских татар и с проблемой угорских и тюрко-угорских компонентов в их составе, просматривающихся на разных этапах формирования сибирско-татарской общности. Наличие в составе сибирских татар и башкир «иштяков» свидетельствует не только о тесных контактах этих народов в прошлом, но, прежде всего, об общих компонентах, участвовавшим в их формировании.

Дальнейшее изучение этих вопросов позволит выявить особенности происходивших на территории Зауралья и Западной Сибири этнических процессов.

© Тычинских З.А., 2018.

---

[1] Долгих Б.О. Указ. соч. С. 42, 44–45; Миллер Г.Ф. История Сибири. Т. 2. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1941. С. 27–28.

[2] Миллер Г.Ф. История Сибири. Т. 2. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1941. С. 28.

[3] Самигулов Г.Х. Тюрки Зауралья к моменту вхождения в состав Московского государства (по письменным источникам) // Между Востоком и Западом: движение культур, технологий и империй доклады III Международного конгресса средневековой археологии евразийских степей. 2017. С. 233–237; Маслюженко Д.Н., Самигулов Г.Х. Тюркские группы Южного Зауралья в XV–XVII вв.: государственные, административные, территориальные, этносоциальные трансформации // Золотоордынское обозрение. 2017. Т. 5. № 2. С. 363–396.

[4] Исхаков Д.М. Иштякская общность Приуралья в средневековье // История татар Западного Приуралья. Том 1. Кочевники Великой степи в Приуралье. Татарские средневековые государства. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2016. С. 278–295.

УДК 391(=512.141)

Чулкова Л. В.

ОСОБЕННОСТИ РУССКОГО ЖЕНСКОГО КОСТЮМА СЕЛА ВОЗНЕСЕНКА ДУВАНСКОГО РАЙОНА РБ

L.V. Chulkova

THE PECULIARITIES OF THE RUSSIAN FEMALE COSTUME OF THE VILLAGE OF VOZNESENKA DUVANSKIY RAYON RB

Аннотация: В статье рассматриваются особенности женского костюма русского населения села Вознесенка Дуванского района РБ, которые сформировались в результате взаимодействия традиций, принесенных переселенцами из разных губерний. Основным источником сведений об одежде вознесенцев начала XX в. служат рассказы коренных жителей села.

Ключевые слова: русские РБ, традиционный костюм, локальная специфика.

Abstract: the article deals with the features of women's costume of the Russian population of the village of Voznesenka in Duvan district of Belarus, which were formed as a result of the interaction of traditions brought by immigrants from different provinces. The main source of information about the clothes of voznesenets beginning of the twentieth century are the stories of the indigenous inhabitants of the village.

Keywords: Russian RB, traditional costume, local specifics.

Первые упоминания о селе Вознесенка Дуванского района РБ (а точнее, о поселении Мусихиных, выходцев из Кунгура Пермской губ.) относятся к 1795 г. «Кунгуряки» были первыми жителями этого выселка. Со временем в эти красивые плодородные места стали переселятся жители Костромы и Пензы. Таким образом, культура и особенности одежды этих областей тесно переплелись, создав новый образ и характерные особенности русского костюма на башкирской земле. Самые ранние сведения об одежде «кунгуряков» были опубликованы В.С. Касимовским в 1868 и 1877 гг.[1]. Более подробные описания были сделаны этнографами уже в начале XXI в.[2]. В этих работах внимание авторов было

[1] Касимовский В. Исторические очерки о Дуване (1868 г. 1877 г.). Месягутово, 1991, С. 7, 27–28.

[2] Галиева Ф.Г. Русское село Вознесенка Дуванского района Республики Башкортостан. Уфа, 2013; Галиева Ф.Г. Русские Башкортостана: крестьянский быт, календарные обряды и праздники. Уфа: Китап, 2014; Нечвалода Е.Е. Одежда русского населения Дуванского района Республики Башкортостан // Русские айско-юрюзаньского междуречья (история, антропология, культура): историко-этнографические очерки. Уфа, 2012. С. 99–126; Нечвалода Е. Е. Традиционная материальная культура русского населения северо-восточных районов Башкортостана. М., 2016. С. 213–252.

обращено на общие черты, характерные для всех «кунгуряков», всего русского населения Дуванского района. В данной статье основной акцент будет сделан на специфические особенности, которые присутствовали в традиционной русской женской одежде с. Вознесенка, которые, были обусловлены историей села, историей формирования его населения.

Одежда женщин – это талисман удачи и оберег от нечистой силы. Одевая ее, женщины произносили заговор – заклятье: «Пойду ль я во чисто поле – под красное солнце, под светел месяц, под полетные облака. Встану я во чистом поле на ровное место, облаками облачуся, небесами покроюся. На главу свою кладу красно солнце, подпояшусь светлыми зорями, обтычуся частыми звездами, что вострыми стрелами – от всякого злого недуга». В Вознесенке заговор на одежду был следующим: «Я тебя надеваю, себя доверяю. Береги мою душу от нечестого, береги мое тело от хвори хворной, береги от сглаза дурного от слова злого»[1]

В с. Вознесенка распространенной женской одеждой был сарафанный комплекс. Нательной одеждой (исподним) служило нижнее платье (без рукавов, с проймами или с цельнокроеным рукавом) из домотканого материала (лен или конопляное полотно). Оно выкраивалось с учетом особенностей (полноты) фигуры и могло быть украшено вышивкой или цветным лоскутом ткани в области груди, шеи, рукавов.

Основой большинства комплектов женского русского национального костюма является рубаха. Рубаха могла быть одинаковой по длине сарафана или же ее обойка (кружево по подолу рубахи) могла выставляться из-под него. Рукава и ворот рубахи расшивались или украшались тканью другого цвета. Бытовали и короткие рубахи. Они различались по крою и оформлению: 1) короткая рубаха с отрезным рукавом, стойкой воротником (или без оного), с украшением в виде рюши на груди; 2) короткая рубаха с отрезными рукавами и на кокетке спереди, которая украшалась кружевом или рюшей другой ткани. Сама кокетка могла быть так же из другой ткани. Все эти четыре вида рубах использовались в сарафанных ансамблях. Старожилы села вспоминают: «На исподнее одевалась, как альтернатива нижней рубахе, нижняя юбка из грубой ткани – становина… носили в основном женщины в возрасте… и блузка с рукавами (рубаха) с вышитым воротником и вышивкой по обшлагу (манжету). В домашнем быту чаще носили рубахи темные, темно-синее поле и мелкий белый горох или цветок. У замужней женщины

[1] ПМА. РБ, Дуванский р-н, с. Вознесенка, Е.А. Горкунова, 1889 г.р.

рубаха, сшитая из самотканого отбеленного холста и вышитая цветочным орнаментом черной и красной ниткой, считалась праздничной, рубаха из цветастой темной ткани – была повседневной»[1].

Как и рубахи, сарафаны имели так же несколько видов:

1) Сарафан из цветного шелка, длина его до щиколотки или середины икры. Платок закрывает волосы и поверх него – цветная шаль. Вместо платка мог быть одет повойник (тканевая шапочка на косу). Позже этот ансамбль стали использовать в повседневной жизни, вместо шелка использовали для летнего варианта легкие ткани, а для зимнего – более плотные и теплые. Сарафан – удобная одежда, которая могла быть использована вариативно, например, быть подпоясана. В этом варианте костюма присутствуют элементы Костромской губернии и Пермского края. Схожесть с вознесенским костюмом: свободный крой и тонкие проймы костромского сарафана, а насыщенность красок и небольшое количество украшений перекликается с костюмами Пермского края.

2) Этот тип представлен двумя видами. Первый вид носили девушки и женщины, недавно вступившие в брак. Длина первого сарафана доходила до щиколотки, а могла быть и чуть короче. В изготовлении его могли быть использованы одна, две и даже три расцветки. Часто такие сарафаны шили из остатков и обрезков ткани. Второй вид: Сарафан шился из двух полотен свободного кроя, мог быть перехвачен на талии поясом или кушаком, а мог быть отрезным по талии. Украшался оборкой, или просто цветовой подборкой. Использовались в основном хлопчатобумажные ткани (китайка, миткаль), сатынь (позже сатин), кумач, пестрядь – ткань из разноцветных ниток (полушелковая или холстина). В селе жили переселенцы, среди которых были и беглые каторжники, поэтому большинство селян вели замкнутую, обособленную жизнь. Как следствие, приобретение фабричной мануфактуры было затруднено, это стало одной из причин скромного украшения одежды. Ткань берегли и выбрасывали только в случае крайней изношенности, поэтому сарафаны были комбинированные – из разного вида и цвета тканей. Вознесенцы люди экономные и практичные, потому «порванное отрезали, а доброе пришивали или перешивали» – из воспоминаний Анны Чулковой 1907 г.р.

3) Холщевый сарафан – дубаз, мог быть покрашен в синий или черный цвет. Он был свободного кроя из двух или трех полотен. Предназначался для черновых работ. Использовался замужними женщинами.

[1] ПМА. РБ, Дуванский р-н, с. Вознесенка, А.М. Агеева, 1919 г.р.

У Вознесенцев было несколько видов поясной одежды.

1-й вид: Понева. Поневный ансамбль у вознесенских женщин состоял из рубахи, поневы, нагрудной одежды – запона и головного убора (чаще платка). У вознесенцев понева состоит из цельного полотна на поясе, которое охватывает талию с запахом, завязывается сзади, создавая вид сшитой юбки. Такая юбка может иметь подъюбник с кружевами, а может носиться поверх нижней рубахи. Ткань для такой юбки использовалась темная, т.к. носили ее во время домашней, грязной работы. Поверх такой юбки носили кофту из тонкой ткани, подвязывали все это передником или запоном (фартуком с грудкой).

Из воспоминаний Чулковой Анны Прокопьевны 1907 г.р. уроженки села Вознесенка: «Поневы чаще имели рисунок клетку и были сшиты из шерсти фабричной или домотканой материи, а бывали и из просточка́ (дешёвая доступная ткань) сшиты».

2-й вид: Шерстяная юбка. Она имеет сходство с костромскими, хотя и претерпела некоторые изменения, а именно – она обрела более приталенную форму и кунгурский подъюбник с кружевами.

3-й вид: Юбка из домотканого полотна. В оформлении подобных юбок присутствуют черты костромского, пензенского и кунгурского костюма. Костромская расцветка юбки, кунгурский подъюбник, пензенские длина и фартук. Удобная и яркая юбка была самой востребованной одеждой. Она широко используется до сегодняшнего дня. Формы и модели подобных юбок могли быть разные. Чаще эти юбки использовали для работы по дому, во дворе и на сенокосе. Подъюбник – неотъемлемая часть такой юбки, т.к. ее ткань очень грубая. Подъюбник украшен кружевом ручной работы и выставляться из-под основной юбки, а мог быть сшит короче ее и не иметь украшения.

4-й вид: Юбка сукмянка. Ткань для такой юбки изготавливалась из грубого сукна, использовались темные цвета, т.к. носили эту юбку во время домашней, грязной работы. Со слов Пестеревой Валентины Васильевны 1940 г.р. уроженки села Вознесенка: «Поверх такой юбки носили «кофту», подвязывали все это передником или запоном (фартуком с грудкой)».

Большинство верхних юбок шились из домотканого материала. Чаще они были темных оттенков, их украшением служил рисунок узорного ткачества, оборка или же пришитая полоса другой ткани.

Атрибутами одежды служили:

— пояс – кушак, который повязывался поверх свободной одежды и изготавливался способом плетения, вязания и ткачества,

он выполнял не только утилитарную роль, но и служил украшением. Особую роль играл тканый нательный пояс – гасник, он был именным и являлся оберегом. Иногда с его помощью укорачивали нижнюю рубаху, исподнее, способом «подтыкания»;

— фартук с оборкой – запон, мог иметь вышивку по канве или цветную оборку. Служил защитой от загрязнения основной одежды;

— кофты теплые, вязаные, фабричные;

— чулки фабричные; чулки вязаные.

Головные уборы. Характерной особенностью вознесенцев является разнообразие форм ношения и повязывания платка – основного женского головного убора: спереди, сзади, сверху. Узлы были так же различными: двойными, с бантом, декоративным, витым. Шелковые шали, полушалки, шерстяные шали, платки и накосники (небольшие тканевые шапочки, бытовавшие под разными названиями: повойник, волосник, чехлик, шлык) долгое время оставались привычными головными уборомами замужних женщин. У пожилых женщин накосник был темный, у молодых – цветной, шелковый или ситцевый, отделанный кружевом. На праздники надевали шелковые или парчовые полукокошники. Девушки вплетали в косу разноцветные ленты (ситцевые, атласные и прочие). Цветовая гамма лент у девушек была насыщенной, яркой, чтобы привлечь внимание молодых парней. Вознесенские женщины были мастерицами завязывать платки на разный манер. К сожалению, не сохранились названия различных способов завязывания платков, но формы и виды сохранились, и сейчас они имеют место быть и в современной жизни.

Обувь. В качестве обуви вознесенцы носили лапти, сапоги (яловые или хромовые, иногда даже на каблучке и со шнуровкой), туфли, сандалии. Праздничной женской обувью были суконные и кожаные мягкие туфли. В зимнее время обувью служили валенки. Покупали кустарные и фабричные кожаные башмаки. Такую обувь одевали по праздникам и очень берегли. На зиму катали валенки (пимы). Но основной обувью в любое время года оставались лапти.

Украшения. Переселенцы, которые по воле судьбы, оказались в наших краях, были в основном люди небогатые. Поэтому украшения их были скромные, без особой вычурности. Это серебряные, редко золотые кольца и серьги, бусы, вязаные и расшитые бусинами ажурные воротники. Бусы всегда были любимым украшением женщин, поэтому каждая даже самая бедная хозяйка имела как минимум две праздничную и обыденную нитку бус из более дешевого и доступного материала. Самым дорогим украшением были

янтарные и жемчужные бусы, их обладательницы были наиболее зажиточными в селе (например, жены мельников).

Подводя итог, можно утверждать, что одежда вознесенцев представляет собой смесь характерных особенностей различных комплексов русского народного костюма, а именно кунгурской, костромской и пензенской традиций. Многоцветье в костюме у вознесенцев (сочетания красного и зеленого цветов) мы позаимствовали у пензенцев, модели рубах и сарафанов – у Костромы, а практичность и простоту – у пермяков. Вначале происходило заимствование, а потом сложившиеся комплекты в одежде стали традиционными.

© Чулкова Л.В., 2018.

УДК 392 (=512.141)

Хасанова З.Ф.

ЛЕСНЫЕ ПРОМЫСЛЫ БАШКИР ИНЗЕРСКОГО БАССЕЙНА

Z.F. Hasanova

FOREST CRAFTS OF BASHKIRS INZERSKIY POOL

Аннотация: В статье на основе анализа этнографических и архивных материалов рассматриваются особенности развития лесных промыслов у башкир инзерского бассейна, по родоплеменному составу относящиеся к катайцам (инзер-, кузгун-, идель-катайцы), в хронологических рамках исследования с середины XIX в. и до наших дней.

Лесные промыслы у башкир Инзерского бассейна начали развиваться в XVII – начале XVIII вв., широкое распространение получили с середины XIX в. Они включали: рубку и сплав леса (основное занятие), заготовку различного рода сырья, гонку смолы и дегтя, дранье мочала, углежжение. Башкиры готовили дрова для Белорецких заводов.

Ключевые слова: Инзерский бассейн, башкиры-катайцы, лесные промыслы, Республика Башкортостан.

Abstract: In the article, on the basis of the analysis of ethnographic and archival materials, the features of the development of forest industries in the Bashkirs of the Inzer basin are considered, according to the tribal composition related to the Katayans (Inzer-, Kuzgun-, Idel-Kataitsy), in the chronological framework of the study from the middle of the 19th century. and to this day. Forestry in the Bashkirs of the Inzersky Basin began to develop in the XVII – early XVIII centuries, Widely received since the middle of the XIX century. They included: cutting and rafting the forest (main occupation), harvesting various kinds of raw materials, pitching tar and tar, drenching bogs, carbonation. Bashkirs were preparing firewood for the Beloretsk plants.

Keywords: Inzersky basin, Bashkirs-Katays, forestry, Republic of Bashkortostan.

Главное занятие башкир-катайцев, наряду со скотоводством, – лесные промыслы, ими занимались почти круглый год. Лесные промыслы начали развиваться в XVII – начале XVIII вв., однако широкое распространение получили с середины XIX в.

Развитие лесных промыслов стало возможным по четырем основным причинам. Во-первых, территория, населенная башкир-катайцами, богата лесами. Во-вторых, с появлением в крае горных заводов появилась высокая потребность в топливе и возможность продажи леса и продуктов лесных промыслов заводам. В-третьих, стало сокращаться скотоводство по причине нехватки пастбищ для тебеневки. В-четвертых, не получило должного развития земледелие и нужны были средства для приобретения хлеба.

Лесное пространство Оренбургской губернии занимает 10 964,696 дес., что составляет 31% всей площади губернии.

Башкирам принадлежало 6 192 181 дес., т. е. 57%. Самое большое количество леса находилось в Верхнеуральском, Бирском, Уфимском и Троицком (в каждом более миллиона дес.) уездах [1]. Как пишет Д.П. Никольский, у инзер- и кузгун-катайцев «…главное их занятие – это лесной промысел, которым занимаются они круглый год»[2].

Лесные промыслы у башкир-катайцев включали: рубку и сплав леса, заготовку различного рода сырья, поташное производство, гонку смолы и дегтя, дранье мочала, углежжение. Среди вышеперечисленных промыслов основное место занимала заготовка леса и его вывоз. По словам Д.П. Никольского, «…работали не только мужчины, но дети и даже женщины»[3]. Конечно, женщины и подростки выполняли более легкие работы: участвовали в заготовке материала для гонки смолы и дегтя, дранье мочала.

Башкиры-катайцы заготавливали лес как в собственных, так и казенных дачах. В НА РБ хранятся договоры о сдаче башкирами своих земель заводовладельцам[4]. В них прописывается, на какой срок сдается в аренду данный участок земли, сколько бревен и дров могут вырубить. Если башкиры сами вырубали и сплавляли лес, то заключали договоры с указанием оплаты за работу и за товар. Обычно договоры составляли на один или на три года. Вотчинные земли сдавали в аренду жители д. Аисово, Суир-Аисово, Калашлино, Нукат, Арышпарово, Серменово, Заитово, Манашлино и т.д. за «…с платою за пользование по 50 коп. в год за каждую десятину»[5] и «…заводоуправление уплачивает в мирской капитал волости по количеству использованных лесосек: каждая десятина краснолистья по 2 руб. и чернолистья по 1 руб. Кроме этого, заводоуправление должно внести за башкир (жители тех деревень, которые арендовали лес. – Х.З.) в уплату повинностей по 2 руб. за каждую платежную душу» [6].

Башкиры-катайцы готовили дрова для Белорецкого, Тирлянского, Инзерского, Лапыштинского, Зигазинского, Авзяно-Петровского, Узянского, Кагинского заводов[7]. Среди местного населения было

---

[1] Черемшанский В. М. Описание Оренбургской губернии. Уфа: Типография Оренбургского Губернского Правления, 1859. С. 333.

[2] Никольский Д. П. Из поездки к лесным башкирам // Землеведение. Т. 2. кн. 4. 1895. С. 56.

[3] Там же.

[4] Национальный архив Республики Башкортостан (далее – НА РБ). Ф. И. 99. Оп. 1. Д. 24; Ф. И. 99. Оп. 1. Д. 44; Ф. И. 99. Оп. 1. Д. 2; Ф. И. 99. Оп. 1. Д. 15.

[5] НА РБ. Ф. И. 99. Оп. 1. Д. 24.

[6] НА РБ. Ф. И. 99. Оп. 1. Д. 24.

[7] ПМА 2017 г. РБ, Белорецкий р-н, с. Ассы, Габдюково, Зуяково.

немало лиц, нанимавшихся в качестве сезонных рабочих к лесопромышленникам.

Рабочей порой для рубки леса для башкир-катайцев была зима. Лес вывозили к сплавным рекам, весной работали при его сплаве, а также занимались гонкой смолы[1].

Деревья башкиры рубили железными топорами (балта). Долгое время топор оставался единственным инструментом. По рассказам информаторов, только в годы Великой Отечественной войны в тылу для заготовки дров применяли пилу[2]. А сейчас используют бензопилу. Рубка дерева требовала особого умения, опыта и мастерства. В этом процессе участвовали несколько лиц: один человек не мог справиться с такой тяжелой работой. Валка производилась следующим образом: выбранное дерево сначала прорубалось с той стороны, на которую его хотели свалить, а затем рубили с противоположной стороны выше первой зарубки на 10–12 см, после этого мужчины с помощью жерди толкали дерево. После того как дерево падало на землю, его очищали от веток и сучьев[3]. Очищенный ствол разрубали на части желаемой длины. Дрова заготовлялись в течение всего года, но основным сезоном считались зима и ранняя весна. Хороший лес, который шел на строительные материалы, рубили зимой и осенью. Для строительного материала в основном использовали сосну, лиственницу и ель. Наиболее распространенная длина бревен равнялась 6–7 метрам[4]. Для сохранения заготовленных бревен весной их очищали от коры, приподнимали от земли и складывали на подкладки. В качестве подкладки использовали верхушки деревьев и толстые ветки. При укладке бревен пользовались специальным рычагом, изготовленным из наиболее прочных пород деревьев. Заготовленные дрова укладывались в поленницы (әрҙәнә).

Вывозкой леса с делянок занимались осенью и зимой. В последние месяцы осени, когда снега еще мало, для вывозки бревен использовали волокушу (*һөйрәтке*), состоящую изоглоблей (тәртә, арыш) длиною в три с половиной метра и поперечины, соединяющейся с оглоблями. Лошадь впрягали в волокушу как в сани и без особых приспособлений. В зимний период вывозили на санях. При вывозе длинных бревен из леса использовали сани, к ним прицепляли маленькие сани, которые в народе называют подсанками [5].

---

[1] Кубер В.В. Оренбургская Башкирия в лесохозяйственном и лесопромышленном отношениях. СПб., 1887. С. 4.

[2] ПМА 2017 г. РБ, Белорецкий р-н, с. Ассы, Габдюково, Зуяково.

[3] Там же.

[4] Муллагулов М.Г. Лесные промыслы. Уфа: УНЦ РАН, 1994. С. 24.

[5] ПМА 2017 г. РБ, Белорецкий р-н, с. Ассы, Габдюково, Зуяково.

Как отмечает М.Г. Муллагулов, подсанками (санаса) начали пользоваться в конце XIX в. [1].

В настоящее время при вывозке леса используют сельскохозяйственную технику (тракторы «Беларусь», «К-700» и т. д.).

Важным моментом лесоразработки был сплав лесных материалов (*кыуғын*). Вывезенный лес складывали на берегу реки, откуда весной в период половодья сплавляли плотами по рекам Белая, Тюльма, Малый и Большой Инзер, Суриндзяк и по более или менее значительным их притокам. Особенно много леса сплавлялось по реке Белой. Так, если в 1886 г. по Бельскому речному бассейну прошло всего лишь 334 плота, то в 1899 г. их насчитывалось уже 1628. Башкиры-катайцы, жившие в удалении от сплавных рек, перевозили лес до места продажи на лесовозных телегах, а в зимнее время – на санях, прицепляя к ним подсанки. Сплав лесного материала начинался после очищения рек от льда и продолжался до июня, а в иные годы – до самой осени[2]. Лесосплав осуществлялся разными способами. Различался сплав молевой (отдельными бревнами по течению), плотовой (связанные в плоты бревна плывут по течению или буксируются) и кошельный (лес размещается в ограждениях из бревен (кошелях) и транспортируется буксиром)[3]. Если сплав плотов производился по большой воде, в половодье, то плоты делались небольшие, узкие, но длинные, легкоподвижные.

На сплав башкиры-катайцы нанимались сплавщиками (*кыуғынсы*) поденно. Сплавщики обычно работали группами из нескольких человек и были вооружены баграми. У каждой группы была своя определенная территория, сплавщики шли по берегу и следили за движением плывущего лесного материала, если чуть выкинет бревно концами на берег, сталкивали его обратно в воду. Сплав леса был сопряжен с большими трудностями, требовал сноровки, силы и ловкости от гонщиков. Особенно опасны были так называемые «заторы» бревен, которые приходилось разбивать с большим риском для жизни. Работа сплавщиков была тяжелая и малооплачиваемая. За 14 и более часов в сутки гонщики леса получали 50–60 коп.[4].

Во многих деревнях существовали пристани, куда привозили лес (у д. Усмангали). Люди со всей Башкирии приезжали сюда работать на заготовке и сплаве леса. Лесопромышленники нанимали их заблаговременно, оплачивая труд деньгами, продуктами питания [5].

---

[1] Муллагулов М.Г. Указ. соч. С. 26.
[2] Там же. С. 27.
[3] Шакурова Ф.А. Указ. соч. С. 49.
[4] Муллагулов М.Г. Указ. соч. С. 27.
[5] Кубер В.В. Указ. соч.С. 4.

С весны до осени башкиры-катайцы занимались углежжением, которое в крае существовало с древних времен. Широкое распространение этого промысла связано со строительством горных заводов на территории Южного Урала, для которых требовались большие объемы этого топлива. Строительство горных заводов (к концу XIX в. существовало 9) привело, во-первых, к дополнительному сокращению башкирских вотчинных земель, во-вторых, к увеличению потребности в топливе. Утверждать, что башкиры со дня основания горных заводов работали разнорабочими, будет неправильно, так как их строительство вызвало волну протестов и недовольства у местного народа; активное участие башкир в восстании 1773–1775 гг. и разрушение Авзяно-Петровского завода подтверждают их отношение к заводам. Диалог между заводовладельцами и башкирами начинается только во второй половине XIX в., – это подтверждают многочисленные документы, договора, хранящиеся в НА РБ.

В изучаемый период существовало три типа углежжения: ямный, кабанный (или кучный), печный[1]. У башкирских углежогов повсеместное распространение получил ямный способ.

Углежжение представляло собой довольно сложный и трудоемкий производственный процесс, поэтому им занимались преимущественно мужчины, привлекая иногда на помощь подростков 14–15 лет. Оно требовало от работника профессионального умения и значительной физической силы. Большим искусством было умение правильно сложить дрова для обжига, не говоря уже о регулировании огня во время самой операции[2]. Уголь выжигали из различных пород деревьев, но чаще всего из березы. Дрова заготовлялись с весны, рубили деревья с конца марта до конца апреля, распиливали на поленья, складывали в поленницы и оставляли на лето для сушки. В сентябре дрова сортировали на сосновые и березовые, складывали в отдельные кучи для жжения угля. Ямы для жжения копали вблизи леса, чтобы недалеко было возить дрова.

Процесс углежжения состоял в следующем: недалеко от леса на пригорке с сухим грунтом рыли круглую яму диаметром в 2–2,5 м и глубиной около одного метра. На дно ямы клали подкладки из бревен и на них укладывали дрова, оставляя сквозное пространство. Положив на ее центр сухую хворостину, заканчивали работу по укладке дров. Затем все это сооружение покрывали сухой

[1] Боков В.Е. Куренная операция на уральских горных заводах. Т. 1. Пермь, 1898. С. 454 .

[2] Муллагулов М.Г. Указ. соч. С. 154.

травой и ветками, обкладывали его землей и дерном по всей поверхности. Поскольку хворостина была сухая, костер быстро разгорался. Углежоги поддерживали огонь и днем, и ночью, чтобы обугливание происходило равномерно[1]. Продолжительность обугливания зависела от объема дров в яме. Операция жжения угля продолжалась от двух-трех суток до 10 дней. После этого вскрывали яму с помощью лопаты, освобождая ее от дерна и земли. Остатки огня в куче тушили водой. Уголь должен был получиться крупный и хорошего качества. Готовый уголь погружали в телеги, увозили на продажу. О том, за какую сумму продавали древесный уголь, нет данных, так как башкиры работали неофициально. В разное время за древесный уголь платили разную сумму, например, 1763 г. на Авзяно-Петровском заводе за закладку 20-саженной кучи (объем кучи – 11 300 кубических футов) заводским вспомогательным рабочим платили 2 руб.[2]. В 1855 г. за короб древесного угля платили 65 коп., а 1861 г. за этот же объем – 1 руб. 81 коп.[3]. Потребности Белорецкого завода в древесном угле в год составляли 23 тыс. коробов, Кагинского – 7 тыс., Авзяно-Петровского – 38 тыс., Узянского – 16 тыс. [4].

Для сравнения: двум работникам с лошадьми на укладку кучи в яму, осыпи и дернение требовалось 17 дней, на жжение угля – 10 дней, на его кучение и разломку – 14–15 дней. На весь процесс требовалось 42–43 дня[5].

На сегодняшней день в населенных пунктах Тукан, Зигаза, Майгашле для продажи продолжают изготавливать уголь традиционным способом.

Промыслы по заготовке коры липы были широко распространены у башкир-катайцев. Из липовой коры они получали мочало, лыко и луб. Из мочала башкиры делали веревки, рогожи, сбрую и т.д. Об этом Д.П. Никольский писал так: «Все это продается или в Архангельском заводе, или в Верхнеуральске, а иногда на мочало являются скупщики, которые почти за бесценок скупают весь товар»[6].

С наступлением весны у башкир-катайцев начиналось дранье лыка. Съем липовой коры для мочала производился во время сокодвижения в деревьях – с конца мая по июнь, для получения

---

[1] Там же.
[2] Боков В.Е. Указ. соч. С. 284.
[3] Там же. С. 466.
[4] Там же.
[5] Геннин В.И. Описание уральских и сибирских заводов. 1735. М.: Гос. изд-во «История заводов», 1937. С. 334–341.
[6] Никольский Д.П. Указ. соч. С. 57.

более качественного материала снимали в июле[1]. Д.П. Никольский описывает эту работу так: «С наступлением весны начинается у башкир дранье лыка, сушка и затем летом замочка его в речках. На пути к Инзеру часто встречаются в реках запруды из мокнущего лыка. Подобное мочение продолжается до осени»[2].

В съеме липовой коры участвовали в основном мужчины, так как это очень трудоемкая работа, она требовала от мастера много сил. (Редко в работе принимали участие женщины.) Вырубали только здоровые липы, больные не подходили. Сначала дерево срубали с помощью топора, затем снимали кору с помощью этого топора или специальным инструментом, который заготовлялся мастером заранее. Инструмент был из дерева и имел форму длинной палки с острым концом. После того как снимали лыко с корой, его клали для замочки в маленькие озера, которые остались после весеннего половодья, либо в маленькие речки и оставляли на 30–40 дней. Сверху лыка клали грузило – что-нибудь тяжелое, иногда и камень. Длина лыка составляла от 4 до 6 м. После этого вытаскивали лыко из воды и снимали кору, затем мыли и вешали под навесом для сушки.

В настоящее время башкиры-катайцы продолжают изготавливать лыко традиционным способом практически во всех населенных пунктах Белорецкого района РБ. Из них делают мочало, вьют веревки.

Широкое распространение получили у башкир-катайцев промыслы по сидке дегтя (дегет kайнатыу). В начале XX в. М.А. Круковской писал: «Лесные, как и горные, башкиры занимаются сидкой дегтя, выделкой колесных ободьев, рубкой и сплавом леса»[3]. Деготь башкиры изготавливали в основном для продажи. В хозяйстве его использовали для смазывания кожаных изделий, тележных колес (для них использовали не чистый деготь, его смешивали со смолой и называли шушмином), а также для лечения различных болезней[4]. Для продажи и в народной медицине использовали чистый деготь (таҙа дегет). Для получения чистого дегтя перед съемкой коры с березы соскабливали грибковые тела и труху.

Деготь получали из бересты, лучшим материалом считалась сырая береста (йәштуҙ), которую, как правило, сдирали весной во время активного сокодвижения в деревьях (*кайын ишкәкләгәндә*). Съемка коры требовала от мастера навыков, обычно эту работу

[1] ПМА 2017 г. РБ, Белорецкий р-н, с. Ассы, Габдюково, Зуяково.
[2] Никольский Д. П. Указ. соч. С. 57.
[3] Круковский М.А. Южный Урал. М.: Издание К.И. Тихомирова, 1909. С. 90.
[4] Муллагулов М.Г. Указ. соч. С. 157.

мог выполнить один человек. Прежде чем приступить к делу, мастер тщательно отбирал дерево, чтобы оно не было старым и больным. Наибольший выход дегтя получали от бересты, снятой с деревьев более старых возрастов. Поэтому съем бересты производили, как правило, с деревьев диаметром не менее 12–14 см. Лучшим сырьем для производства дегтя является «соковая» береста, то есть береста, снятая с растущих или свежесрубленных деревьев. Для сохранения берез бересту снимали только со стоячих деревьев[1]. Съемка коры производилась следующим образом: сначала делали вертикальный надрез на дереве до луба, затем – два горизонтальных, определяющих размер снимаемой бересты. Отдирали кору с помощью топора и долота (*кыйғак*) с длинной деревянной ручкой. Заготовленную кору сначала собирали в кучу, а затем на телегах перевозили к месту дегтекурения.

Сидка дегтя у башкир-катайцев производилась в ямах. Этот способ сохранялся довольно долго, вплоть до 30-х годов XX в.[2] Ямы (дегетбазы) находились рядом с лесом, либо на пригорке, либо на берегу реки. Глубина ямы достигала 2 м, а диаметр ее составлял от 1,5 до 3 м. Ямы обмазывались изнутри толстым слоем глины (мәтебалсыk) или же обкладывались кирпичом. Со дна ямы наружу выходила деревянная из цельного бревна труба (улak), по которой вытекал деготь[3]. На месте выхода трубы стена снаружи укреплялась камнями или деревянными плашками.

Операция сидки дегтя начиналась с наполнения ямы берестой. Всю внутреннюю поверхность ямы равномерно обкладывали, в центре устанавливали так называемую бабку (инәсәй, әсәй), представлявшую собой плотно сложенные вместе берестяные листы. После того как яма заполнялась (она имела округленную форму), она обкладывалась травой и кусками дерна. После этого ее разжигали по всему кругу[4]. Дегтярник в течение всей операции следил за тем, чтобы горение происходило медленно и постепенно. Если где-нибудь огонь сильно разгорался, он сразу же усмирял огонь, ударяя по этому месту специальной палкой (бутағас), а там, где горел еще слабо, оживлял с помощью того же инструмента. По мере тления бересты деготь вытекал на дно ямы, а оттуда – по трубе в деревянный сосуд, предназначенный для этого.

На сидке дегтя и гонке смолы, как и на углежжении, основную рабочую силу составляли мужчины; труд женщин и подростков использовался лишь при заготовке материала.

---

[1] ПМА 2017 г. РБ, Белорецкий р-н, с. Ассы, Габдюково, Зуяково.

[2] Там же.

[3] Хасанова З.Ф. Традиционные хозяйственные занятия башкир инзерского бассейна (середина XIX – начало XXI в.). СПб., 2014.

[4] Муллагулов М. Г. Указ. соч. С. 158.

Немаловажную роль среди промыслов играла у башкир-катайцев добыча смолы (ыçмала kыуыу). Смола – живица, густой древесный сок хвойных деревьев, который нерастворим в воде[1]. Смолу башкиры собирали и продавали в основном горным заводам. Заводы использовали деготь и смолу как смазочные материалы. К ним добавляли животное сало и смазывали трущиеся части машин: подшипники колес, молотов, мехов, кривошипы, пальцы у валов[2]. Башкиры смолу использовали и для лечения различных болезней (лечили ею бронхи, легкие), и в быту. Смолу добывали с весны до осени, то есть в теплое время года, когда она бывает жидкой. Ее получали из немолодых сосен. Мастер (т.е. вздымщик) с помощью специального инструмента – скобелки – снимал кору (т.е. корил) с дерева диаметром 3 см. Хаком делал прорез (желобок) на высоте примерно 2 м, внизу прорезов ставил небольшой сосуд, называемый воронкой, куда стекала смола. В течение 3 дней этот сосуд наполнялся смолой. После этого от дерева к дереву ходили с ведром – собирали из воронок живицу, затем ее выливали в большую емкость – в бочку. Для сбора полной бочки (200 л) смолы надо было «отметить» около 5–6 тыс. сосен.

В зимний период собирали уже засохшие и засмоленные смолья – пни и корни соснового дерева. Заготовленные смолья подвозились к местам курения на телегах и складывались в кучу. Перегонка смолы была близка по технике и способу добычи сидке дегтя. Перегоняли смолу, как и деготь, в яме. Видимо, этот метод получения смолы в начале XX в. исчез, потому что информаторы уже плохо помнят о его существовании.

Таким образом, лесные промыслы играли существенную роль в жизни башкир-катайцев. Особенное развитие лесные промыслы получили с середины XIX в., это было связано с сокращением поголовья скота в годы неурожая, что вынуждало башкир наниматься разнорабочими на горные заводы. Лесные промыслы у башкир-катайцев включали: рубку и сплав леса, заготовку различного рода сырья, гонку смолы и дегтя, дранье мочала, углежжение. Среди вышеперечисленных промыслов основное место занимала заготовка леса и его вывоз. Работали в основном мужчины, хотя во время войны и послевоенные годы в некоторых отраслях трудились женщины и подростки: при заготовке материала для гонки смолы и дегтя, в процессе дранья мочала.

© Хасанова З.Ф., 2018.

[1] Даль В.И. Иллюстрированный толковый словарь русского языка. Современная версия. М., 2007. С. 254.

[2] Кулбахтин Н.М. Формирование горной промышленности Башкирии в XVIII веке. Уч. пособие. Уфа: РИО БашГУ, 1989. С. 62.

УДК 398.22(=512.141)

Хусаинова Г.Р.

ОБ ЭКОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ БАШКИР (НА МАТЕРИАЛЕ НАРОДНЫХ ВОЛШЕБНЫХ СКАЗОК)

G.R. Khusainova

ABOUT ECOLOGICAL REPRESENTATIONS OF BASHKIR(ON THE MATERIAL OF FOLK FAIRY TALES)

Аннотация: На материале волшебной сказки рассмотрены экологические представления башкир, основанные на тотемистических воззрениях, согласно которым запрещалось вредить, убивать тотемных животных. Встречаются примеры, где герой сказки проявляет гуманное отношение и по отношению к голодной мухе, затем муравьям, оказавшимся в огне, птенцам сороки, выпавшим из гнезда, которые не являются тотемными предками; верит в исцеляющее свойство даров природы.

Ключевые слова: сказка, волшебная, представления, тотемный, экологический, природа, животные, птицы, башкирский

Abstract: On the material of a fairy tale, ecological views of Bashkirs are considered, based on totemic views, according to which it was forbidden to harm, kill totemic animals. There are examples where the hero of the fairy-tale shows a humane attitude towards the hungry fly, then to the ants caught in the fire, the magpie chicks who fell out of the nest, who are not totemic ancestors; believes in the healing property of the gifts of nature.

Keywords: fairy tale, magic, representations, totemic, ecological, nature, animals, birds, Bashkir

Экология – это наука о взаимоотношениях живых существ между собой и с окружающей их неорганической природой. По мифологическому представлению предков башкир, горы, реки, деревья, небесные тела, природные явления – живые существа, очеловечены (антропоморфизм) или звероподобны (зооморфизм); у всех явлений природы есть хозяева и с ними надо жить в гармонии. Башкиры, родиной которых является Южный Урал со своими лесами, горами, реками, озерами и другими географическими объектами, боготворили природу родного края, что нашло отражение и в устном народном творчестве башкир. «Легенды, предания и другие устные повествования донесли до наших дней древние поэтические воззрения на природу”[1].

Экологические представления народа обнаруживаются в архаическом эпосе башкир «Урал-батыр», в котором вечность природе

[1] Кульсарина И.Г. Мотивы и образы башкирских исторических преданий и легенд в русской литературе XX века // Вестник БашГУ. № 4. Том 16. Уфа, 2011. С. 1282–1286.

дарит главный герой эпоса Урал-батыр. Как отмечает известный башкирский философ З.Я. Рахматуллина, «В мифе об Урал-батыре заложена <…> идея нерасторжимого единства мира природы и мира человека, ответственного за свое окружение. Урал-батыр окропляет живой водой из родника бессмертия окружающую природусо словами:

Тау буйҙары йәшәрһен,	Пусть зеленеют горы и леса,
Мәңгеүлмәҫтөҫалһын,	Пусть обретут вечный цвет,
Дошман күҙенҡыҙҙырып	На зависть нашим врагам
Балҡыпторғанербулһын.	Пусть сияет (наша) земля[1].

Экологические представления народа присутствуют и в башкирских волшебных сказках. Они обнаруживаются уже в самом начале сказки, то есть присказке, где сообщается будто в древнее время миром правили животные, звери, птицы как, например: «Борон-борон заманда, кәзәкоманда, үрҙәкүрәдник, дөйәғошдисәтник, төлкөтүрә, ҡаҙҙарҡазый булып хеҙмәтиткәнсаҡта; һайыҫканһалдат, ҡарғаҡарауыл, ярғанатясауыл, айыуатаман, ябалаҡянаралбулғанда, йәшәгән, ти, бербабайменәнбербабай» «вдревнее-древнеев ремя, когдакозакомандиром, уткаурятником, страусдесятником, лисаначальником, гуси кадием служили; сорока солдатом, ворона караульным,летучая мышь ясаулом, медведь атаманом, сова генералом были, жили, говорят, старик со старухой»[2]. Наделение животных, зверей, птиц качествами человека, представление их в профессиях людей свидетельствуют о том, что древние люди относились к ним как к равным, более того, верили, что многие из них являются тотемными предками.

Основанные на мифологии тотемистические воззрения – вера в кровное родство с тем или иным животным, птицей – нашли отражение в некоторых сказках. Например, в сказке «Еҙтырнаҡ» сестры героя выходят замуж за медведя, орла и большого подорлика[3], а герой сказки “Бузансы – батыр” родился от дикой кобылы[4];

---

[1] Рахматуллина З.Я. Эпос «Урал-батыр»: нравственное измерение // «Урал-батыр» и духовное наследие народов мира: Материалы Межд. научно-практической конф., посв. 100-летию записи эпоса «Урал-батыр». Ч. 1. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2010. С. 10.

[2] Башкирское народное творчество. Сказки. Книга первая / сост. М. Мингажетдинов и А. Харисов, автор коммент. Лев Бараг и М. Мингажетдинов. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1976. С. 290.

[3] Там же. С. 298.

[4] Башкирское народное творчество. Т. 3. Богатырские сказки / сост., автор вступ. ст. Зарипов Н.Т. Уфа: Башкнигоиздат, 1988. С. 197.

отцом батыра сказки «Аюголак» является медведь[1]. Древние башкиры верили в то, что человек при желании может превращаться в животного и наоборот, что подтверждается на примере сказок «Йылан баты» «Змей-богатырь», «Үгеҙ» «Бык», «Әрмәндетун» «Лягушачья шуба», «Күкен» «Кукушка», «Ҡараэт» «Черная собака»[2] и другие. Подтверждением тотемистических воззрений башкир являются также и поныне встречающиеся в народе имена типа Буребай (волк), Тулькубай (лиса), Йылкыбай (конь), Этбай (собака) и.т.д.

Во многих волшебных сказках другом, помощником героя являютя домашние животные, звери или птицы. Герой приобретает их разными способами и не ошибается. Например, в сказке «Охотник Байгужа» герой по пути на базар три раза отдает все свои деньги, которые мать дала ему для покупки продуктов, выкупает кошку, собаку, змею,которых их хозяева жестоко били[3]. Здесь налицо гуманное отношение героя к животным. Благодарные животные делают героя счастливым.

В некоторых сказках при встрече героя с благодарными животными те, как правило, обращаются с просьбой пощадить их и с обещанием помочь им в трудную минуту. В сказке «Золотое перо» герой кричит: «Эй, төлкө! <...> Минһинехәҙератам» (Эй, лиса! Я застрелю тебя); лиса ему в ответ: «Торопторәле, егет,бәлки, минеңдәһиңәберәйфайҙамтейер» «Погоди, егет! Может быть тебе потребуется моя помощь»[4]. Далее в сказке этот же эпизод повторяется с волком[5]. В сказке «Хылыубика и Яркай» Яркай хочет застрелить сову, но она просит его не убивать и обещает помочь мудрым советом[6]. В. Я. Пропп установил, что формула «не ешь меня» (в башкирской сказке – «не стреляй в меня»)... отражает запрет есть (убивать) животное, которое может стать помощником..., ...животные пощаженные и не съеденные героем, не что иное, как животные-предки, которых нельзя есть и которые потому и помогают что они тотемные предки”[7].

---

[1] Там же. С. 171.

[2] Башкирское народное творчество. Сказки. Книга первая. С. 206, 217, 245, 248, 253.

[3] Там же. с. 108-109.

[4] Башкирское народное творчество. Сказки. Книга третья / сост. Нур Зарипов, М. Мингажетдинов, автор коммент. Лев Бараг и Н. Зарипов. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1978. С. 172.

[5] Там же. С. 175.

[6] Башкирское народное творчество. Сказки. Книга вторая / сост. М. Мингажетдинов и А. Харисов, автор коммент. Лев Бараг и М. Мингажетдинов. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1976. С. 55.

[7] Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки / науч. ред., текстологич. Коммент. И.В. Пешкова. М.: Лабиринт, 2000. С. 128–129.

Иногда встречаются сказки, в которых героя не устраивает помощник, в частности конь, который выбирается им традиционно, и он планирует избавиться от него. Так, в сказке «Золотая птица» герой «атын бер ярлауғатөртөпосормаҡсыбула» «собирается толкнуть своего коня в пропасть»[1]. Конь просит героя не делать этого, а велит войти ему в правое ухо и выйти из левого, после чего плохой конь превращается в хорошего коня.

В другой сказке братья героя помогают попавшему в беду самригуш, который, как обещал, отвечает добром – помогает своим спасителям найти сапог под водой, от которого зависело исцеление героя[2].

Имеют место сказки, в которых герой, несмотря на сильный голод, не стреляет в животного, размышляя следующим образом: «Бер-ике тапҡыртуйынамтип, ошондайхайуандыхарапитеүегетлек түгел, минәнҡалғаниттекемашар» «не по-мужски будет убивать такое животное ради того, чтобы один-два раза покушать его мясо, а остальное мясо кто съест»[3]. Герой другой сказки, которому царь велит застрелить лебедя, чтобы проверить его меткость, отказывается выполнить волю царя, объяснив это так: «...бере һенатһаң, икенсе һеетемҡалыр, ғүмербуйызарығыпйәшәр» «если я застрелю лебедя, его подруга останется одна и всю оставшуюся жизнь будет жить в печали»[4]. В башкирской волшебной сказке «Золотволосая» герой проявляет гуманное отношение даже по отношению к голодной мухе, затем муравьям, оказавшимся в огне, птенцам сороки, выпавшим из гнезда, золотой рыбке, оказавшейся в неволе[5].

Типовое обращение животного содержит две части: просьбу и обещание. Досказочный смысл обоих этих элементов переосмысляется в сказке. Запрет есть мясо тотема заменяется испытанием нравственных качеств героя. Просьба животного выражается по-разному: «Отпусти меня, не стреляй в меня». Но за всем этим стоит единый смысл: желание героя убить и, следовательно, съесть животное. В сказке «Күкен»: “Алтынсабаҡтелгәкилеп: “Ебәрмине, матурҡыҙ. Ебәрһәң, һинтағыламатурыраҡбулырһың” «Золотая плотва человеческим голосом сказала: «Отпусти меня, красивая девушка. Отпустишь – станешь еще красивее»[6]. И в другой башкирской волшебной сказке плотва наделяет девушку

[1] Башкирское народное творчество. Сказки. Книга вторая. С. 55.
[2] Там же. С. 60.
[3] Там же. С. 64.
[4] Там же. С. 76.
[5] Там же. С. 86.
[6] Башкирское народное творчество. Сказки. Книга первая. С. 217.

чудесным свойством оставлять в следе золото и серебро за то, что девушка отпускает ее на волю)[1]. Еще в одной сказке утка говорит: «Егет кеше, мине атма. <...> ауырлыҡкилгәндә, йәберәйтеләгеңдеңҡабулбулыуынтеләһәң, уңҡанатҡауырһынынуңҡулыңда, һулҡанатҡауырһынынһулҡулыңдатотопуйла» (Егет, нестреляй в меня. Когда будет тяжело, либо необходимо будет исполнение желания, возьми на правую руку перо из правого крыла, на левую руку – перо из левого крыла и загадай желание»[2]. Вторая часть обращения «я тебе пригожусь» – имеет сложную семантическую структуру. Это и «реалистическое» обоснование просьбы, и предсказание дальнейших событий сказки[3].

В башкирской волшебной сказке иногда дары природы, в частности яблоки, наделяются чудесными свойствами. В сказке «Байская дочь и Таз» старик дает герою три яблока со словами: «Һиңәәстөрлөалмабирәм. Берене–йәшәртә, берене–ҡартайта, берене–зәғифләндерә» «я даю тебе три вида яблока. От одного молодеют, от другого стареют, от третьего становятся калеками»[4]. Герой с их помощью наказывает жену-изменницу. В другой сказке дочь солца дает мужу – земному егету, захотевшему вернуться на землю, три яблока. Вернувшись на землю егет съедает первое яблоко и превращается в зрелого мужчину, после второго яблока – в старика, после третьего яблока – умирает[5]. Здесь яблоко обладает чудесным свойством ускорения времени и помогает герою умереть – таков закон жизни на земле.

Примечательные примеры этиологических мотивов можно найти в сказках, где говорится о возникновении гор, озер и лесов. Так, в сказке «Меңйәшәр» «Тысячелетний»[6] старуху привязывают к хвосту яловой кобылы и «Башы тейгәнерҙәтаухасилбулып, артытейгәнерҙәкүлхасилбулыпҡалған, ти»[7] «На местах, где голова старухи коснулась земли, появлялись горы, где касалась земли часть тела ниже талии со спины – озера». В сказке «Ҡаракөсөк» «Черный щенок»[8] в такой же ситуации, где «ҡатындыңарҡаһытейгәнерҙәарҡатауы, сәсетейгәнерҙәтумар, күҙетейгәнерҙәкүлбарлыҡҡакилгән”[9]

---

[1] Там же. С. 220.
[2] Там же. С. 299.
[3] Разумова И.А. Стилистическая обрядность русской волшебной сказки. Петрозаводск; Карелия, 1991. С. 68.
[4] Башкирское народное творчество. Сказки. Книга первая. С. 127.
[5] Там же. С. 262.
[6] Там же. С. 262.
[7] Там же. С. 264.
[8] Там же. С. 314.
[9] Башкирское народное творчество. Сказки. Книга первая. С. 320.

«спина коснулась земли – появился хребет гор, где волосы – волосистые кочки, а где глаза – озера образовались». Подобный пример отмечен и в сказке «Коварная невестка»[1]: где волосы касались земли – образовались кочки, где спина – гора, где задняя сторона – озера.

На материале башкирского фольклора, в частности волшебной сказки, автором этих строк изучены концепт «гора»[2], целительские знания народа, в основном отражающие экологические представления народа[3]. Изучение башкирского фольклора в этом направлении можно продолжить, поскольку заявленная тема занимает в ней одно из важных мест.

© Хусаинова Г.Р., 2018.

[1] Там же. С. 320.

[2] Хусаинова Г.Р. Концепт «гора» в фольклорной картине мира башкир (на материале башкирских волшебных сказок) // Изысканный дар Рамизу Аскеру: Материалы Междунар. научно-теоретической конференции. Баку, 2014. С. 91–97.

[3] Хусаинова Г.Р. Отражение традиционных целительских знаний башкир в народных сказках // Вестник Челябинского государственного университета. Вып. 42. Филология. Искусствоведение. № 11(192). Челябинск, 2010. С. 143–146.

УДК 392(=512.141)

И.А. Шагапов

ВОСТОЧНОЕ ГОСТЕПРИИМСТВО КАК ОРИГИНАЛЬНАЯ СИСТЕМА ЗАЩИТЫ ИНФОРМАЦИИ

I.A. Shagapov

EASTERNHOSPITALITY AS AN ORIGINAL INFORMATION PROTECTION SYSTEM

Аннотация. Считается, что современная система защита информации возникла и существует в западноевропейской цивилизации. Обращение к историко-этнографическому материалу и более глубокий анализ показывает, что так называемое восточное гостеприимство давно использует на практике эмпирически выработанную эффективную систему защиты информации.

Ключевые слова*:* восточное гостеприимство, защита информации, западноевропейская цивилизация, восточная цивилизация

Abstract. It is believed that the modern system of information protection has arisen and exists in Western European civilization. Appeal to historical and ethnographic material and a deeper analysis shows that the so-called Eastern hospitality has long used in practice an empirically developed effective information protection system.

Keywords: eastern hospitality, information security, western european civilization, eastern civilization.

Институт гостеприимства один из древнейших социальных институтов, получивших повсеместное распространение. Его зарождение связано, по-видимому, с эпохой первобытности, и вполне очевидно – связан с избеганием конфликтов. А.И. Першиц приводит такое определение гостеприимства. «Гостеприимство – универсально распространенный институт, обеспечивающий гостю прием и заботу. Возникло в первобытном обществе при совместном использовании членами разных племен охотничьих, собирательских и т.п. угодий в целях обеспечения взаимной безопасности (например, у аборигенов Австралии или индейцев – собирателей дикого риса). Особенно развилось в эпоху классообразования с учащением межплеменных конфликтов и контактов, сделавших такую безопасность настоятельно необходимой»[1].

Всегда существовал, да и сейчас существуют особые гостевые правила поведения. И здесь мы видим некоторые различия между Западом и Востоком. Как и н Западе, так и на Востоке хозяин был

[1] Першиц А.И. Гостеприимство // Свод этнографических понятий и терминов. Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М.: Наука, 1986. Вып. 1. С. 39.

обязан предоставить гостю кров и разделить с ним последний кусок хлеба, он был обязан его защищать и оберегать. Но на Востоке обычное право ограничивало такие привилегии гостя тремя сутками. Вспомним башкирскую и татарскую пословицу: «Кунаk өс kөнбула. (Стату с гостя три дня)».

Будучи тесно связан с нормами обычного права, обычай гостеприимства довольно скоро приобретает черты международного права, так как был направлен на безопасность торговцев, дипломатов и просто посторонних для данного социума людей. Нарушение этого обычая могло повлечь и войну. К примеру, когда хорезмийский шах Мухамед казнил купцов, а затем и послов Чингиз хана, обоснованно заподозрив их в шпионаже, Чингиз хан использовал этот формальный предлог для начала военных действий против Хорезма.

В настоящее время выделяют несколько видов гостеприимства.

1. Дружеское гостеприимство, которое мы проявляем в ежедневной практике, встречая и привечая гостей.
2. Королевский и сеньориальный постой это право господина, короля или сеньора на получения крова и пропитания у своих слуг. Право господина выступает как форма феодальной зависимости, когда вассал таким образом платил за выделяемый ему земельный надел – феод. В раннее средневековье модель политического управления требовала непосредственного присутствия властителя, и он перемещался с места на место, осуществляя управление на местах. Вместе с правителями перемещался и весь двор, которые тоже получали право на постой. С появлением постоянных резиденций, из которых впоследствии вырастали центры и столицы, господский постой сходит на нет.
3. Гостеприимство как сфера экономической деятельности получает свое развитие с древних времен. К примеру, оно было развито в Древнем Риме; впоследствии, содержание постоялых дворов пришло в упадок в раннее средневековье, и вновь возрождается в Европе с началом крестовых походов.

Но гость не только приносит в дом благодать (восточная мудрость), и не только источник новостей, дарующий радость общения. Гость, особенно неожиданный и чужой, представляет из себя потенциальную угрозу, так как может вольно или невольно завладеть информацией, сведениями, не предназначенными для других. Чтобы избежать этого, необходимо выработать систему безопасности, направленную на упреждение угроз, на предвосхищение ситуации. На наш взгляд, в европейской цивилизации мало уделяется

внимания аспекту защиты информации хозяев. В восточном институте гостеприимства такая система эмпирически создана и эффективно работает. Она реализуется не столько запретами, а ненавязчивыми организационными методами. Гость может даже не подозревать об этом, наоборот, у него создается впечатление всемерной заботы о нем и уважения к его персоне.

Как это реализуется? С момента встречи гостя начинается обеспечивание его личной безопасности: от попадания в ненужные и двусмысленные ситуации во времени и в пространстве. С другой стороны, обеспечивается защита информации хозяина, причем все это является системой, а не просто отдельными мерами. Запреты, конечно, существуют, но они реализованы настолько грамотно и работают безотказно, что у гостя, как правило, не возникает желания их нарушать. Отметим еще один момент: гость всегда занят кем-то или чем-то.

Для хозяина гость – бесценный источник информации и сам по себе, а потому и у него выпытывают данные. Между тем, это особая сфера искусства – дипломатия, и о ней речь здесь идти не будет.

Но как же поступать в случае, если, образно говоря, гость узнал лишнего? В таких случаях гость оставался заложником своих знаний: ему предлагалась возможность остаться в этом социуме, вплоть до разрешения ситуации, обеспечивая тем самым безопасность хозяина и его самого. Отказ от данного предложения был чреват серьезными последствиями.

Отличительной особенностью восточного гостеприимства является принцип взаимовыгодности: защищаются интересы не только хозяина, но и гостя. Наряду с нормами обычного права действовали запреты прямого характера, а также открытым контролем со стороны хозяев.

Исторические и этнографические источники позволяют утверждать, что с точки зрения информационной безопасности восточное гостеприимство веками создавало и оттачивало эффективную, своеобразную, практическую систему защиты информации безопасности, гарантирующую взаимовыгодную безопасность. Это система успешно функционирует и по сей день.

© Шагапов И.А., 2018.

УДК 394.3(=512.141)

Шагапова Г.Р.

ИГРОВАЯ КУЛЬТУРА: ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ МАССОВОГО ИСТОЧНИКА

G.R. Shagapova

GAMECULTURE: PROBLEMSOFINTERPRETATION OF THE MASS SOURCE

Аннотация. Обработка значительного массива данных в этнографии и истории предполагает выработку определенных критериев отбора материала. В статье автор предлагает свои выводы, позволяющие считать игру (или игровой сюжет) последним этапом проживания ритуала. В свою очередь именно игры, берущие начало в ритуале, являются базовыми для изучения игровой культуры в рамках всего Старого Света.

Ключевые слова*:* ритуал, источник, игры, игрушки, этнокультурные связи.

Abstract: Processing a significant amount of data in Ethnography and history involves the development of certain criteria for the selection of material. In article the author offers the conclusions allowing to consider a game (or a game plot) the last stage of living of a ritual. In turn, it is the game, originating in the ritual, are the basis for the study of gaming culture throughout the Old World

Keywords: ritual, source, games, toys, ethno-cultural relations.

В системе человеческой культуры игровая культура занимает особое место. Её нельзя спутать с мифом, сказками и другими подобными компонентами духовной жизни общества. Но приходится признавать, что и там и тут имеется много общего. Если игра для детей имеет и практическое и развлекательное значение, то миф сакрален, он воспринимается как священный рассказ и в него верят. Миф зародился в первобытном обществе, затем перешел в разряд сказок, но только после того, как его социальная функция была выполнена. Как показывают исследования, в том числе и наше, миф может существовать не только в форме сказки, но и в форме игры. В ряде случаев приходится констатировать, что в последнем варианте сакральный рассказ сохраняется даже более длительное время, чем сказка и заговор. Близко к мифу стоят заговоры, порой их можно считать приложением к мифу. Как обязательное приложение к мифу заговоры дошли до нас в виде приложения к игре жеребьевок, считалок и пр. Данный факт объясняет схожесть персонажей, совпадение сюжетов или их частей в играх с одной стороны, и в мифах, сказках, заговорах – с другой.

Нерешенной теоретической проблемой является классификация игр и она имеет чисто научное значение. Можно выделить два

основных научных направления в классификации и изучении игр – антропологическое и мифологическое. В первом случае исследователи исходят из того, что игры, отражая практические потребности общества, возникли из жизни: так появляются бег, прыжки, игры с мячом, с луком и прочее. Представители другой школы убеждены, что игра изначально имела сакральное значение; впоследствии миф, деградируя, доживает в форме игры и переходит он в разряд бытовых явлений. Изучение подходов различных школ позволяет сделать довольно предсказуемый вывод: истина лежит посередине. Ряд игр, таких, как «Баба-Яга», игры с мячом, «Слепой», безусловно, связаны с древнейшими обрядами. В то же время, вряд ли есть необходимость искать прямую связь с обрядом в обыкновенном беге и простых прыжках, конечно, если бег и прыжки не являются частью обряда.

Можно констатировать, что единого принципа классификации игр на сегодняшний день не существует и вряд ли будет создана. Каждый исследователь, обращающийся к игровой кульутуре, будет иметь свою систематику, исходя из тех целей, которые он ставит перед собой.

Игра является одним из немногих явлений человеческой культуры, донесших до нас дописьменное прошлое человечества. Если письменная история человечества насчитывает чуть более 5-7 тыс. лет, история человечества намного больше. Историки могут привести немало примеров того, как менялся язык, образ жизни, занятия, порой происходила полная смена культуры, (например, булгары-тюрки стали болгарами-славянами), но в силу различных причин некоторые элементы культуры оставались неизменными. К таковым относятся мифы, о чем мы сегодня хорошо информированы из работ д.ист.н. Ю.Е. Березкина, А. Г. Козинцева, С.А. Васильева и др.[1]. накопленные нами матреиалы позволяют утверждать, что нечто подобное обстоит и с игровой культурой. К сожалению, игр записано намного меньше, чем мифов, которых известно по всему миру сотни и сотни тысяч. Тем не менее, несмотря на различную репрезентативность существующих записей игр, имеющийся массив вполне достаточен для рассуждений и анализа.

Давно замечено, что многие народы знают одинаковые игры, например, девочки играют в куклы, мальчики любят стрелять из оружия и пр. Возникновение ряда игр легко объяснить типологическим

[1] Васильев С.А., Березкин Ю.Е., Дыбо А.В., Козинцев А.Г., Табарев А.В., Слободин С.Б. Заселение человеком Нового Света: предварительные итоги комплексного исследования // Этнографическое обозрение. 2013. № 3. С. 17.

сходством, но такому объяснению не поддаются те случаи, когда совпадают правила проведения игр, имеет место калькирование игрового фольклора, одинаково выглядят этапы и предметы для игры. Например, и у англичан и у австралийских аборигенов есть игра по сплетению фигур из бечевки. В литературе она называется английским словом *Cat'sCradles*или «колыбель для кошки», русские дети знают ее под именем «веревочка», игра известна американским индейцам, полинезийцам и пр. Уже в XIXвеке был накоплен значительный материал, из которого следовало, что многие фигуры не только одинаково выглядят, но и выполняются одинаково. Типологическое сходство необходимо здесь сразу же исключить, слишком очевидны совпадения, которые не могут возникнуть независимо друг от друга. Следовательно, остается предположить некое общее предковое единство, которое дошло до нас с глубочайшей древности. И коль есть единый элемент культуры для Старого и Нового Света, следовательно, он должен был возникнуть тогда, когда предки современных индейцев и австралийцев жили в Азии, то есть приблизительно 12–15 тысяч лет назад. География Земного шара того времени несколько отличалась от нынешней: еще существуют остатки древней Берингии в Тихом океане, сохраняется цепь островов между Азией и Австралией. Уходя с Евразийского континента переселенцы в Америку и Австралию разнесли по всей Ойкумене пласт культуры, который дошел до наших дней.

Причины сохранности этих элементов духовной культуры могли быть разные, но в раннюю эпоху мы имеем дело не с игрой, речь идет о неких ритуалах, важных и значимых в культуре, а потому тщательно сохраняемых и оберегаемых. С течением времени ритуал отживал себя, о нем могли напоминать некие остаточные действия и предметы, и они нашли себе нишу в игре.

Если взять для изучения только те игры, которые имеют ярко выраженные признаки связи с обрядом и обрядовыми действиями, то нам для такого утверждения необходимо выявить признаки, позволяющие утверждать данный факт как наиболее вероятностный.

Итак, игра происходит из обряда, если она имеет.

1) Ярко выраженный гендерный характер. Известно, что ритуалы четко дифференцируются на мужские и женские, также всегда существовали ритуалы, в котором принимает участие все племя. В играх мы также можем наблюдать разделение игр на юношеские *(хоккей, футбол)* и девичьи *(Баба Яга, пять камешков)*, а такие игры как прятки, колечко, жмурка были и остаются совместными. Следы мужских ритуалов в культуре сохраняются лучше, поэтому игры мальчиков в поле зрения

исследователей попадают гораздо чаще, чем девочек. Многократное копирование ритуала, и особенно игры в последующем, предполагает возможность ошибки, в мужские игры включаются женщины, в женских играх нередко принимают участие и мужчины. Тем не менее, выраженная гендерная принадлежность игры бывает очевидной, единичные случаи не меняют общей картины.

2) Игра, происходящая из ритуала, как и сам ритуал имеет четко регламентированный порядок, заранее известную определённую последовательность действий. Именно поэтому игра идет по установленным правилам, при этом не исключается вариант выпадения части действия, могут поменяться местами этапы, корректировка правил может иметь культурную специфику, не имеющая значения для игры в целом. Главным является сохранение игрового сюжета. Ритуальные действия регламентирует жрец, в игре функции жреца перешли к ведущему.

3) Игра имеет календарную привязку, которая может быть и вполне конкретная, но возможен и вариант, когда приуроченность действия не всегда четко осязаема, приблизительна. К примеру, игры с мячом летние, так как мяч – символ солнца, и действия с символом солнца приурочивались конкретно к летнему солнцестоянию. Игра жмурка – зимняя, проводится в помещении в период самых длинных ночей. В то же время, известна обрядовая игра земледельцев Евразии катание яиц, символизирующая налитый колос и богатый урожай, четко приурочена к весенней пахоте.

4) В играх присутствует идентичный игровой инвентарь. Если в игре имеются игрушки, то они устойчиво сохраняют размеры и форму, нередко количественный и качественный состав. Продемонстрируем на примере игры пять камешков, где, как мы видим, должны фигурировать пять камней. Во всех известных нам примерах на территории Старого Света число камней равно пяти; они округлой формы, иногда ближе к прямоугольной, и их размер всегда около 1-1,5 сантиметров. А вот материал, из которого сделана игрушка, не имеет принципиального значения, и он легко взаимозаменяем: кожа, кость, дерево, металл. У китайцев используются сшитые из ткани или кожи мешочки, наполненные песком, размер мешочков 1,5 на 1,5 сантиметра, что объяснимо для зоны с лессовыми почвами, где камней мало или их нет совсем. По нашему мнению, устойчивость игрового инвентаря не случайна: ритуальные предметы были сакральны, изменения в нем были не допустимы. Но игрушка сама по себе, без правил и действия ее регламентирующих, мало что

может сказать, поэтому игру и игрушку всегда надо рассматривать в контексте, в тесной связке.

5) Наличие игрового фольклора, особенно в совокупности с приведенными выше факторами, также могут свидетельствовать о связи игры с ритуалом. Его анализ не просто желателен, а обязателен, словесный текст хорошо поддается сравнительно-сопоставительному и статистическому анализу, с важными и далеко идущими выводами. В игре пять камешков в самом конце игры нередко присутствует некое «угощение», которое надо рассматривать как является ритуальное блюдо.

Нередко, у народов, проживающих заведомо далеко друг от друга, фольклор демонстрирует такое нестандартное явление как калькирование текста. На примере игры коршун или ворон совпадение фраз в диалоге настолько поразительно и это на всей территории Евразии! Безусловно, данное обстоятельство заставляет нас задуматься и искать ему объяснения, так как очевидна его не случайность, их нельзя объяснить независимым происхождением.

Можно констатировать, заговоры, жеребьевки, считалки являются обязательным приложением к игре, они, будучи не всегда понимаемы, сохраняются чрезвычайно долго, что и объясняет устойчивость персонажей, сюжетов, совпадение частей действия.

6) Наказание. Нередко в игре проигравший несет наказание, которое к тому же может носить уничижительный характер. В классической литературе данный факт выводят из обряда инициации, которые испытывали посвящаемых на боль, страх и пр. Ни в коем случае не оспаривая это утверждение, хотим дополнить его еще одним моментом. Убеждены, проигравший наказывается, как не заслуживший милости божеств, искупить немилость он может нанесением физической боли либо сам себе, либо окружающими.

Нет необходимости говорить, что все признаки в одной игре сочетаются в самом идеальном варианте. В процесс реализации игры возможно выпадение части игры, либо текста из игрового фольклора, некоторые этапы могут отсутствовать полностью. Нередким бывает случай, когда игра распадается на несколько частей, каждая их которых существует абсолютно самостоятельно. Мы не будем выявлять наличие или отсутствие отдельных элементов игры у отдельно взятого этноса – это и невозможно в силу большого количества материала. Перед нами ставится другая цель: связать этнографию и историю, а также фольклорные материалы между собой, показав тем самым возможности игровой культуры как исторического источника. На основании полученных данных можно показать ареальное распространение отдельно взятой игры, а также комплекса

игр, делать более глобальные выводы об основных направлениях культурных контактов и миграционных процессов как на отдельно взятой территории, так и в более значительных масштабах. Особо хотим подчеркнуть, что такая методика разрабатывается доктором исторических наук Ю.Е. Березкиным, который, по существу, является родоначальником новых подходов в изучении фольклора. В свою очередь, Юрий Евгеньевич свои выводы подтверждает и согласует с археологическими материалами и данными генетики.[1]

Игры, происходящие из обряда и удовлетворяющие вышеназванным требованиям, позволяют ввести такое понятие как игровой сюжет. Мы предлагаем понимать под игровым сюжетом элемент, образующий структуру игры и определенную последовательность (но не обязательно!) правил ее проведения. Чтобы мотив имел право на существование, он должен быть зафиксированным как минимум в двух-трех записях игр. Такое понятие позволит оперировать не только сходными традициями, но и включать в систему анализа элементы игры народов мира.

К примеру, игра прятки имеет сюжет, согласно которому один водящий ищет остальных спрятавшихся игроков и «пятнает» их по отдельности. Но в тоже время, игровой сюжет пряток заключен и в игре – *12 таяҡ* (12 палочек), *15 таяҡ* (15 палочек), күп таяҡ (много палочек), кәнсир (консерва), сәсрәткес (разбрызгивание), оя (гнездо), көтөүсе(пастух) и др.[2] Приведенные названия *12* палочек, *15* палочек, много палочек характерны не только для башкир, но и для татар, марийцев, русских, причем, судя по опубликованной литературе, для всех русских, без исключения. По-видимому, по мере взросления участников игры происходит эволюция названия, она претерпевает изменения, но суть остается такой же: один водящий ищет других спрятавшихся игроков.

Необходимость выделения игрового сюжета становится необходимостью при анализе игр отдаленных и не связанных между собой народов. Объясним на примере. Игровой сюжет игры пять камешков заключается в том, что игроки подкидывают и ловят в определённой последовательности пять камешков или косточек размером около 2-3 см. В тоже время у хантов и манси для игры используют не пять камней, а десять-пятнадцать палочек размером около 10 сантиметров, но производят с ними аналогичные

[1] Васильев С.А., Березкин Ю.Е., Дыбо А.В., Козинцев А.Г., Табарев А.В., Слободин С.Б. Указ. соч. С. 3–20; Березкин Ю.Е. Рождение звездного неба (представления о ночных светилах в исторической динамике. СПг.: Кунсткамера, 2017.

[2] Большинство современных названий происходит от игрового инвентаря, где применяются пустая консервная банка, палки и прочее. Наиболее архаичным является, по-видимому, название «Много палочек», где отсутствует конкретика, ассоциируемая с желанием завуалировать действия игроков, а некогда и участников обряда.

действия, возможно, не всегда полные по объему как в пяти камешках. Мы рассматриваем ханты-мансийскую игру как один из вариантов пяти камешков.

Определенные сложности возникают при анализе названия игры. В дальнейшем мы умышленно используем только одно или два наиболее известных или самых образных названий игры. Можно утверждать, что название не всегда несет смысловую нагрузку, к тому же оно варьируется даже в пределах одного этноса. Вышеупомянутая игра жмурк только у русских имеет как минимум (!) пять названий: слепой, глазки-завязки, жмурка, слепушка, «угадай, кто?».

В то же время, нами замечено, что ряде случаев в названии игры может упорно сохраняться базовое слово, к примеру, в той же самой жмурке. В подавляющем большинстве случаев – мы ведем речь о территории Евразии, за исключением Южной и Юго-Восточной Азии, слово слепой обязательно присутствует в названии: либо как общепринятое, либо как диалектное название в рамках этноса. И этот факт не является случайным. Семантический анализ жмурки невольно заставляет обращать внимание на название игры, водящего, а также на его действие в игре. Поскольку водящие были (и остаются) носителями сакральной силы или власти, постольку их роль в обрядовых действиях была главной. Большинство игроков представляют из себя безликую массу участников процесса, они попросту не называются. И игра нередко называется также, как и называют водящего: водящий слеп, его глаза зажмурены, и играют соответственно в жмурку или в слепого. Получается парадокс, но название игры все же нельзя игнорировать полностью.

Таким образом, присутствует двойственность по отношению к названию отдельно взятого игрового сюжета. С одной стороны, оно не имеет принципиального значения, если нас интересует ее масштабное распространение и локализация. В тоже время именно масштабный поиск аналогий позволяет максимально восстановить обрядовое действие, и здесь название игры может сыграть свою роль.

Можно констатировать, что выделяются шесть критериев, позволяющие анализировать те игры, которые имеют связь с ритуалом. Для теоретических рассуждений важно понятие игровой сюжет, включающий в себя суть игрового действия. Анализ одной, отдельно взятой игры в масштабах Старого и Нового Света позволяет проследить культурные миграции и связи. Анализ группы игр или, игровой культуры в целом позволяет расширить диапазон возможных выводов по ранней истории человечества.

© Шагапова Г.Р., 2018.

УДК 394.011

Юсупов Ю.М.

О НЕКОТОРЫХ ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫХ АНАЛОГИЯХ БАШКИРСКИХ И ШОТЛАНДСКИХ КЛАНОВ

Yu.M.Yusupov

ABOUT SOME INSTITUTIONAL ANALOGIES OF THE BASHKIRANDSCOTCHCLANS

Аннотация: В статье рассматриваются институциональные аналогии между клановыми структурами башкир и шотландцев. Выдвигается тезис, что главными условиями существования башкирских и шотландских кланов были отношения землепользования, гарантировавшие внутреннюю структуру системы и специфичные отношения с верховными монархами, Орды, Российского государства, Шотландского королевства и Великобритании.

Ключевые слова: клан, клановая структура, башкирское общество, шотландское общество, Башкирия, горная Шотландия

Abstract: The article deals with the institutional analogies between the clan structures of Bashkirs and Scots. The thesis is put forward that the main conditions for the existence of the Bashkir and Scottish clans were land use relations that guaranteed the internal structure of the system and specific relations with the monarchs of the Horde, the Russian state, the Scottish Kingdom and the UK.

Keyword: clan, clan structure, Bashkir society, Scottish society, Bashkiria, mountain Scotland.

Н.А. Мажитов, пожалуй, был один из не многих, кто видел большие перспективы в изучении родовой структуры башкир как элемента башкирской государственности. Он рассматривал родословные башкир, как главный источник позволяющий реконструировать политическую иерархию предполагаемого башкирского государственного образования. Сегодня вряд ли кто ставит под сомнение значение башкирского рода в формировании специфичной башкирской политии, институциональные и хронологические границы, однако, которой еще не определенны. Причем эта особенность не редко становилась причиной того, что башкиры выпадали с поля зрения номадоведов (например, в работах А.М. Хазанова и Н.Н. Крадина). Во многом, это связанно с наличием существенных институтациональных отличий башкирского общества с аналогическим историческими сообществами Степи. В связи с этим рассмотрим особенность формирования башкирской клановой системы и сравним с клановой системой горной Шотландии, которая имеет явные аналогии с первой, что собственно и дало нам повод (и как мы считаем основание) предложить термин «клан» или

«клановое объединение» как более конкретное отражение башкирской общественной системы, соотнося его с термином – улус (олыс, волость).

Башкиры как этнос исторически имели собственную структуру, где главным элементом является социально-политическая единица, обозначаемая нами как родовое или клановое объединение. Их функционирование связанно с формированием специфичной системы вотчинного землепользования, признаки которой фиксируются в ордынский период. Функционировала эта система весьма продолжительное время (до началаXX в.), повлияв на специфику социальных, правовых отношений, а также на этнический облик родовых объединений.

Пожалуй, первым кто указал на институциональные параллели башкирского и шотландского сообществ был философ А.Т. Бердин[1]. Он отметил, что весьма схожими были общественная структура и характер взаимоотношений башкирских и шотландских кланов с монархами. Кроме того, исследователь замечает, некоторые параллели в историческом процессе, как например, время, условия и причины башкирских и шотландских восстаний, которые, по его мнению, закономерно сопровождали в Новое время (XVII–XVIII вв.) процессы интеграции башкир в российскую, а шотландцев – в британскую административную структуру. В данной статье перед нами отнюдь не стоит цель провести сравнительный анализ институциональных основ башкирского и шотландского общества, однако, ради постановки проблемы, сравним роль кланов этих этносов в системе их общественных отношений.

В период распада Золотой орды, который обозначился после смерти Джанибека, перед каждым претендентом на власть, коих с начала оформления династии чингисидов оказалось слишком много, стояла задача привлечь на свою сторону максимальное число ордынской аристократии. Преимущество отдавалось, конечно же, аристократии, сохранившей военно-кочевые традиции. Это накладывалось на нечеткую систему престолонаследия в государственно-политической системе джучидов. Процесс происходивший во второй половине XIV в. русские летописи назвали «замятней великой», где за несколько лет сменилось более 20 ханов. Постепенно шел процесс распада Золотой Орды. Однако этот процесс в 1380 г. был остановлен новым ханом Золотой орды – ставленником могущественного Тимура Хромого – Тохтамышем. Новый хан с целью привлечь на свою сторону служилую аристократию начал

[1] Бердин А. Т. Салават: бой после смерти. Уфа, 2014.

раздавать суяргулы (военные лены). Вполне возможно в числе тех, с кем он начал взаимодействовать, были башкирские родовые объединения, которые и стали главными собственниками территорий. Собственно, еще Н.Ф. Демидова отметила, что вотчинное право башкир существовало еще в золотоордынский период[1]. Очевидно, после этого у башкир в генеалогических преданиях (на тот период – источник права) начинает появлятся сюжет об одаривании землей башкир Чингисханом, а родоначальниками согласно этим же генеалогиям становятся легендарные бии многие имена которых легко ассоциируются с именем всего рода (Муйтен-бий, Бурзян-бий, Юрматы-бий, Тунгаур-бий, Тамьн-бий и тд.). Специфика функционирования структуры башкирского этноса как эгалитарной структуры дала основание исследователям назвать ее горизонтальной политией, где все потестарные единицы этноса в правовом отношении были между собой равны[2]. Необходимо упомянуть, что ряд авторов корни формирования уникальной клановой системы башкир видят в домонгольском периоде. Например, А.З. Асфандияров считал, что некоторые элементы этой системы отражаются в общественных отношениях, функционировавших в эпоху тюркских кагантов[3].

Добровольность присоединения Башкирии с Русскому государству обуславливалась продолжением характерных для ордынского периода отношений между башкирскими кланами и верховными монархами. В российский период существования башкирского землевладения эта система окончательно оформилась. Башкиры «вечно» владели своими территориями, подтверждая их у русских царей, взамен выплачивали ясак и налог кровью. Проблема интеграции башкир и управление краем со стороны верховных правителей Российского государства, как правило, упирались в специфику политической системы Башкирии, что часто выливалось в военную конфронтацию. Русское государство было вынужденно искать иные менее затратные формы взаимодействия.

Несмотря на то, что субъектом права мог быть как клан (родовое объединение), так и индивид или родовая линия, реализация могла быть лишь с поддержкой самого клана. Это, как правило, исключало введение ренты, как главного фактора феодальных отношений. Это обуславливало причины сохранения родового объединения

---

[1] Демидова Н.Ф. Башкирское восстание 1735–1736 гг. Дис. .... канд. ист. наук. М., 1955. С. 112.

[2] Азнабаев Б.А. Башкирское общество XVII – в первой трети XVIII вв. Уфа, 2016. С. 344.

[3] Асфандияров А З. Башкирские тарханы. Уфа, 2006.

и устойчивость ее идентичности[1]. В башкирской номенклатуре оно именуется как ырыу или олыс. В российской номенклатуре сохранился термин волость (производный от термина улус), который в Башкирии определял территорию башкир-вотчинников как административно-территориальную единицу региона. Немаловажен следующий момент: в период интеграции Башкирии в Российское государство, параллельно шел процесс частичного разрушения клановых образований. Взамен начинает формировать особая сословная категория – тептяри, основу которой составили башкиры, по той или иной причине лишившиеся своих земель.

Де-юре система вотчинного землевладения существовала до начала XX в. – до выхода знаменитого Декрета о земле, уравнявшего все формы собственности на земли на территории Советского Союза.

Таким образом, родовое или клановое объединение башкирского этноса является потестарной системой, основанной на вотчинном праве клана на определенную территорию, юридический статус которой подтверждается верховным правителем (монархом).

Говоря о кланах Горной Шотландии, то первые упоминания о шотландских кланах относятся к XIV в. Однако, как в институт, который нас интересует в качестве объекта рассмотрения, сформировался значительно позже. Некогда существовавшее на Севере Британии Лордство Островов было гарантом военно-политической стабильности региона и этнической изолированности хайлендеров, пока шотландские монархи в 1492 г. с целью объединения Шотландии не разрушили Лордство, а вместе с ней и его социальное устройство. Процесс интеграции в уже объединенном королевстве был сопряжен с явными трудностями – формировалась клановая система, со своей клановой идентичностью и специфичными правовыми и социально-экономическими отношениями. Кроме того, существенные проблемы возникли на политической и культурной плоскостях, которые выразилось в трудности взаимодействия как с эдинбургским правительством, так и с населением равнинной Шотландии. Любые попытки решить проблемы интеграции военным путем завершались неудачей.

Ключевым этапом в истории Горной Шотландии стал, когда клановая система Хайленда функционировала в контексте англо-шотландского противостояния, а в первой половине XVIII вв. и политической борьбы в Британии. Шотландская клановая система

[1] Азнабаев Б.А. Башкирское общество XVII – в первой трети XVIII вв. Уфа, 2016. С. 131.

в политическом движении Британии стала символом сохранения патриархального равенства и независимости. С середины XVIII в. шел процесс разложения клановой системы, который был обусловлен индустриализацией и стиранием экономических различий между регионами Шотландии, но не смотря на нивелирование клановости как системы, актуальность приобретает культурная и символическая составляющая клана. В результате активности шотландских интеллектуалов, их осмысления истории и культурного образа Шотландии и в целом Британии шотландские кланы превращаются в культурный ресурс целой империи[1].

Что касается клановой системы, то на сегодняшний день превалирующее число антропологов под кланом подразумевает группу людей, обусловленную кровнородственными связями. Причем родство подразумевается как социальное явление, способ осмысления социальных связей[2].

Однако в отношении шотландских кланов выделяется весьма своеобразная особенность, на которую обратил внимание В.Ю. Апрыщенко. В частности, он пишет: «…социальная организация клана, и его место в общественной структуре горского социума основывались на праве кланового землевладения»[3]. Исследователь отмечает, что система кланов как социальный институт в широком смысле этого слова мог реализовываться в случае, если в ее основе лежали правовые отношения землепользования. Причем Эдинбург обязывал вождей и капитанов кланов подтверждать свои права владения землей у шотландского монарха. Интересно, что первоначально (в XVI в.) главным субъектом права на землю являлся, как и у башкир клан. Позже форма собственности стала смешанной – родовой и феодальной. Примечательно, что у башкир также известны случаи подтверждения земель индивиду, а не клану[4].

Соответственно, специфичная для Британии система землевладения порождала формирование особой сословной структуры. В этом отношении весьма примечательна одна особенность кланового института: обезземеленный шотландский клан превращается в «разбитый клан», члены этого клана – в «разбитых людей». То есть с утратой права на землю исчезает и сама суть функционирования

---

[1] Апрыщенко В.Ю. Клановая система Горной Шотландии: традиции и модернизация. Ростов на Дону, 2006.

[2] Ламажаа Ч.К. «Клан»: понятие в социальных науках // Гуманитарные науки: теория и методология. 2008. № 2. С. 124.

[3] Апрыщенко В.Ю. Клановая система Горной Шотландии: традиции и модернизация. Ростов на Дону, 2006. С. 49.

[4] Азнабаев Б.А. Башкирское общество XVII – в первой трети XVIII вв. Уфа, 2016. С. 216.

клана. Это находит явные аналогии с обезземеленными башкирами, массы которых в XVIII в. начинают формировать основу для этносословной категории – тептяри (своеобразные broken-men Южного Урала).

В пользу выдвинутого положения об обладании территорией как главного условия существования башкирского и шотландского клана, говорят и их названия, где помимо родовых прозвищ или заимствованных этнонимов, выступают названия территорий: Макдоналды Кепочи, Камероны Локхил – у шотландцев[1], Айле, Танып – у башкир.

Данное в XVIII в. определение шотландского клана Александром Нисбетом акцентирует внимание на монархическом признании: клан – это «социальная группа, состоящая из совокупности отдельных семей, действительно произошедших или признавших себя потомками общего предка, и признанная Монархом через своего высшего должностного лица, ответственного за дворянские привилегии (Supreme Officer of Honour), Лорда Льва (Lord Lyon), почетным сообществом, все члены которого, имевшие право ранее или получившие новые грамоты на потомственное дворянство, носят герб как установленные или неустановленные ветви, спустившиеся, предположительно, от старшей ветви клана».

В приведенных опеделениях вполне очевидно просматриваются параллели, которые мы наблюдаем и в клановой системе башкирского общества – аналогичная связь с собственностью на территории, которая лежит в основе взаимоотношеий с верховными монархами Шотландского королевства и Российского государства. Безусловно данный аспект требует более детального сравнительного анализа социальных институтов башкирского, шотландского и иных сообществ. Надеемся, что в перспективе это даст серьезные основани для расширения подходов и выработке соответствующей методологии в башкироведении и в целом номадоведении Северной Евразии.

© Юсупов Р.М., 2018.

[1] Апрыщенко В.Ю. Клановая система Горной Шотландии: традиции и модернизация. Ростов на Дону, 2006. С. 49.

УДК 39(=512.141)

Якупов Р.И.

ЛОГИКА В РЕШЕНИИ ПРОБЛЕМ ЭТНОГЕНЕЗА. БАШКИРЫ [1]

R.I. Yakupov

LOGIC IN SOLVING THE PROBLEMS OF ETHNOGENESIS.THEBASHKIRS.

Аннотация: Вопросы, связанные с происхождением и этапами формирования народов – одни из наиболее сложных в проблематике этнологической науки. Они же и наиболее популярные в непосвященной среде, равно как и среди представителей смежных гуманитарных и даже естественных наук. Но для их полноценного осмысления необходимо глубокое знание теории этноса. В статье, на примере этногенеза башкир, показано, что даже выявление основных компонентов формирования этнической общности, не всегда позволяет достичь согласия ученых по поводу ее происхождения и «возраста», именно по причине разного уровня владения теорией. Аргументируется тезис о логике, как главном инструменте осмысления, в условиях количественно и качественно ограниченного круга источников.

Ключевые слова: Этногенез, этнос, социум, источники, финно-угры, тюрки, индо-иранцы, культура, язык, теория, методология, логика.

A**bstract:** Questions related to the origin of the stages of the formation of peoples – one of the most difficult in the problems of ethnological science. They are also the most popular in the uninitiated environment, and even more interested in representatives of related humanities. But this interest does not always end in success. And the fact is that for a full understanding of the issues of ethnogenesis, a deep knowledge of the ethnos theory is necessary. In this article, is using the ethnogenesis of Bashkirs.It is shown, as an example, that even the identification of the main components of the formation of an ethnic community does not always allow scientists to come to agreement on its origin and «age.» It is argumenting in article that the logic become the main instrument in procces of forming of any point of view espessially in the conditions of quantitatively and qualitatively limited range of sources.

Keywords: ethnogenesis, ethnos, socium, sources, Finno-Ugrians, Turks, Indo-Iranians, culture, language, theory, methodology, logic.

Этногенез со времен зарождения и развития научной историографии всегда был одной из наиболее популярных сфер изучения. Даже если взять во внимание только европейскую историографическую традицию, мы видим проявление указанной тенденции в трудах самых ранних представителей историологической научной мысли – Геродота, Страббона, Плиния (Старшего), Тацита и др. Такой же интерес наблюдается и в восточной историко-географической традиции, в частности, арабской и персидской времен государства Аббсидов[1].

[1] Исследование выполнено при поддержке РФФИ. Проект 18-49-020005 р_а «Трансформация башкирского общества в конце XX – начале XXI в. (на материалах Башкирской этнографической экспедиции 1986 г. и современных этносоциологических исследований)».

По мере совершенствования методологии историологического анализа, особенно в части критериев научности, отношение к проблемам этногенеза становилось более внимательным и более серьезным. Во всяком случае, исследователей нового времени уже не устраивали только «легенды» о происхождении тех или иных народов, но они (исследователи) в своих повествованиях использовали как устные, так и письменные источники различного, происхождения, в том числе и священные писания, сопоставляя их и, только на этом основании, делая, заметно осторожные выводы. В качестве одного из примеров такого подхода можно назвать, скажем, рассуждение М.В. Ломоносова о происхождении «славян и руссов». Его размышления, применительно к XVIII в., показательны именно своим стилем, раскрывающим заодно и метод анализа. Он, в частности, формулирует свои выводы так: «…Уже имеем древность Славенского племени в Азии от самых древнейших времен, которых далее не простираются Европейских народов благорассудные историки. Мосоха внука Ноева прародителем Славенского народа ни положить, ни отрешить не нахожу основания. Для того оставляю всякому на волю собственноемнение, опасаясь дабы священного писания не употребить во лжесвидетельство, к чему и светских писателей приводить не намерен…». Когда же дело все-таки доходит до анализа трудов «светских писателей» М. Ломоносов хотя и более категоричен, но продолжает сохранять известную осторожность. «Итак народ Славенопольский по справедливости называет себя сарматским и я с Кромером согласно заключить не обинуюсь, что Славяне и Венды вообще суть древние Сарматы»[1].

Постепенно, в историографии подходы к решению проблем происхождения (читай – этногенеза) народов еще более усложнялись, а с развитием таких наук, как археология и этнография, во второй половине XIX в. выделились, фактически, в самостоятельную проблематику и вошли в предметную область последней. Действительно, необходимо подчеркнуть, что понимание проблем этногенеза невозможно сегодня без погружения в вопросы теории этноса – специального раздела и, одновременно, предмета этнологии. Поэтому и обращение к этим проблемам специалистов по социальной истории или, часто, философов (а скорее всего знатоков «истории философии»), не владеющих основными этнологическими понятиями, выглядят уже достаточно наивными. И это самая «благодушная» оценка.

---

[1] Ломоносов М.В. Древняя Российская история от начала Российского народа до кончины великого князя Ярослава Перваго или до 1054 г. СПб.: Академия наук, 1766. С. 10–12.

В самой же этнологии теперь к решению вопросов этногенеза различных народов привлекается максимально возможная и широкая база разнородных источников, и только такие построения обычно признаются действительно основательными. Это первая характеристика. А вторая заключается, как ни парадоксально в том, что каким бы широким не был круг первоисточников и историографии, главным методом этногенетических реконструкций остается логика, а так же гипотеза. Причем, часто гипотетические рассуждения преобладают.

А дело в том, что, несмотря на обилие используемых в современной науке и накопленных во все предшествующие эпохи источников разного вида и типа, они – устные, письменные (нарративы и акты), фольклорные, археологические, эпистолярные и литературные, художественные и иные визуально-документальные (фото, кино, видео), историко-географические и, даже, биогенетические – все вместе, остаются недостаточными для построения оптимальных, тем более абсолютно достоверных, версий рождения большинства известных народов. Поэтому и нет практически ни одного этноса, о котором можно было бы сказать со стопроцентной уверенностью, что вопросы этногенеза его исчерпаны, решены.

Такое же положение можно, конечно заметить в других отраслях, направлениях, разделах, проблемах и сюжетах гуманитарных наук. Но для этногенеза, как, повторяем, особой сферы и предмета этнологии, это особенно характерно, так как понятно, что этногенез по определению охватывает наиболее древние (давние) пласты истории народов.

Что следует из сказанного? Вывод касается непосредственно методологии и философии истории (и этнографии/этнологии). Для того, чтобы его сформулировать и легче было осмыслить, рассмотрим один из примеров этногенетической реконструкции. Очень показательным в этом смысле является историография этногенеза башкир. Мы рассмотрим только ее научный этап, опустив предшествующие «легендарно-нарративные». Этот этап открывается в самом начале XVIII в.

Первые попытки дать научный анализ истории формирования или, как было принято выражаться в ту эпоху, – «происхождения» башкир, дает В.Н. Татищев. Следом увидят свет «Топография…» и «История Оренбургская» П.И. Рычкова. Оба ученых были тесно связаны деловыми и идеологическими отношениями (и, вероятно, симпатиями), где главное для нас, они, несомненно, имели возможность приватных совместных обсуждений темы этногенеза[1].

[1] Уханов И.С.Рычков. М.: Мол. гвардия, 1996.

В трудах В.Н. Татищева и П.И. Рычкова находим, что происхождение башкир вероятно (!– Р.Я.) связано с местным финно-угорским населением – «древнейшими обитателями края», кочевыми – тюркскими племенами (при некотором влиянии на них монголов), и заметным следом, оставленным иранскими народами. При этом, явной доминантой непосредственно в этногенезе башкир оба автора видят тюрков (болгар, кыпчаков и ногаев), что ярко иллюстрируется родоплеменной номенклатурой[1]. После этих трудов в вопросы этногенеза серьезный вклад внес Д.А. Хвольсон, хотя он вовсе не имел ввиду разбирать именно эту проблему. И тем не менее, именно он впервые вполне безапелляционно завил о связи башкир с мадьярами (уграми): «…Они не только одного племени с башкирами, но кажется входили когда-то в состав этого народа; так можно думать на том основании, что путешественники XIII в. (видимо – Юлиан, М. Поло, П. Карпини и др. – Р.Я.), посещавшие страну Башкир, находили Башкирский язык тождественным с мадьярским. По этой причине они называли страну, обитаемую башкирами, прямо – «Великою Венгрией»… Арабские географы… идут еще дальше и ясно говорят, что есть восточные и западные башкиры…»[2]. Таким образом, Д.А. Хвольсон опираясь на данные арабских источников, невольно усилил угорскую теорию этногенеза башкир, не исключая, при этом, участия в данном процессе и оставшихся двух – тюркского и иранского компонентов.

Впоследствии наиболее основательно и всерьез башкирами занялся только С.И. Руденко (начало XX в). Были, конечно, высказывания таких авторов как Н. Казанцев, В.Филоненко и других, но они опирались в основном не на данные первоисточников, а больше следовали авторитету В.Н. Татищева, П.И. Рычкова, Н.М. Карамзина и других. Иначе говоря, уже к последней четверти XIX в. сложилась устойчивая традиция считать выделенные выше три этногенетических субстрата в происхождении башкир, – основными. В большинстве замечаний о башкирах в работах, которые, при этом, можно признать в данном предмете компилятивными, исследователи ограничиваются перечислением названных уже культурно-цивилизационных или языковых этногенетических компонентов. Это никак не способствовало дальнейшему

---

[1] Рычков П.И.Топография Оренбургской губернии. Уфа: Китап, 1999; Татищев В.Н. История Российская. Собр. соч. в 8 томах. Т. 1. М.: Ладомир, 1995. С. 130.

[2] Хвольсон Д.А. Известия о Хазарах, Буртасах, Болгарах, Мадьярах, Славянах и Руссах Абу-Али Ахмеда Бен Омар Ибн-Даста, неизвестного доселе арабского писателя начала X века. СПб.: Тип. Имп. АН, 1869. С. 102.

качественному продвижению в изучении проблем этногенеза башкир.

Исключение составляют, на наш взгляд работы национальной (в данном случае – башкирской) интеллигенции, которая только начинает «пробовать перо» на поприще научной историографии. И одним из первых авторов, затронувших более основательно проблему формирования башкирского этноса был М. Уметбаев. Он внес целый ряд оригинальных и довольно новых для того времени идей. Сегодня, прочитывая вновь и вновь эти идеи, приходится удивляться, почему они не стали предметом дальнейших изысканий у последующих авторов – этнографов, историков, в том числе и представителей этноса (в качестве проблем самопознания). Возможно потому, что М. Уметбаев формально не был признанным профессиональным ученым, хотя такой аргумент едва ли можно считать основательным. Так или иначе, М. Уметбаев оказывается в числе первых исследователей, кто не только указал на угорский компонент в этногенезе башкир, но и выводил, между прочим из угорского («югор») имени сам этноним «башкир» («башкурт», «башкорт»). Он же был фактически и первым, кто обратился к башкирским шежере, используя их в качестве первоисточников для решения задач этногенеза башкир. М. Уметбаев обращался не только к шежере, а еще и к малоизвестным научной общественности арабским историческим трактатам – «Равзан-сафа» и «Тарихи-Фаханг-намэ», дающим, судя по цитатам у самого М. Уметбаева, довольно любопытную этногенеалогию Татар, Мишар, Башкир и Ногаев, а также целого ряда микроэтнонимов (Торок-мен, Кунрат, Бурзян, Мангат, Керчи, Кыпчак, Юрматы, Каракалпак), вошедших в статусе родовых подразделений в состав названных народов, а так же и башкир[1]. Думаем, что именно в источниковедческой части работы М. Уметбаева оказали значительное влияние на творчество многих представителей национальной историографии, в том числе главного и наиболее авторитетного ее представителя – А.З. Валиди.

Что касается А.З. Валиди, то судя по тексту его «Истории башкир», опубликованному в переводе А. Юлдашбаева на русском языке в 2010 г., он связывает этногенез башкир с тюркским миром, причем, ссылаясь на разные – китайские, арабские и европейские источники, генезис ядра башкирского этноса с большой вероятностью относит к добулгарской эпохе на Волге, а точнее к началу новой эры. Анализ этого труда А.З. Валиди требует отдельного внимания. Здесь же для нас важно, что он не исключает участия в формировании башкирского народа тех этногенетических

[1] Уметбаев М.Башкиры: [история] // Ватандаш. 1998. № 2. С. 159–173.

компонентов, о которых было упомянуто выше[1]. Выделяет же труд А.З. Валиди из числа исторических исследований по башкирскому этногенезу, то, что его концептуальный взгляд на мир средневековья лишен однобокости, и автор не устанавливает «непреодолимых» границ между цивилизациями, конфессиями и этносами, а напротив, следуя за первоисточниками, рисует картину достаточно интенсивного движения народов, языков, культур их взаимовлияния и взаимодействия и происходящих на этом фоне непрерывных перемен. Если М. Уметбаев оказывается ученым, использовавшим в своих взглядах достижения как восточной, так и западной науки и методологии (своего времени), А.З. Валиди продвигается еще дальше погружаясь в традиции и логику дальневосточных школ историографии, крайне западных подходов (США), пользуясь, при этом, как знаниями, приобретенными в дореволюционной мусульманской высшей школе России, так и новейшими методологическими подходами и приемами мировой историологии XX века.

Что касается С.И. Руденко, то он, как выпускник естественно-географического отделения Физико-математического факультета СПбУ по кафедре «этнографии и географии», конечно, является представителем совершенно иной научной школы, чем все вышеназванные ученые[2].

Отсюда и этногенетические построения С.И. Руденко опираются в большей степени не на письменные, лингвистические и фольклорные источники, сколько на артефакты физической антропологии, археологии и этнографический материал. С.И. Руденко избегает всяких серьезных этнонимических этимологизаций, правда выводы его от этого не становятся более уверенными и категоричными, чем у его предшественников. С.И. Руденко по-прежнему отмечает и в физическом и хозяйственно-культурном типе башкир наличие компонентов древнего южно-сибирско-уральского населения (финно-угров) и проникновение вплоть «до параллели Уфы» иранского и более позднего, уже в новую эру, тюркского. Важным отличием этногенетической модели С.И. Руденко является его наблюдение о том, что уже в новом времени в состав башкир продолжали вливаться представители тюрко-финских групп населения Приуралья, что «не могло, не сказаться на их культуре»[3].

---

[1] Валиди Тоган А. История башкир. Пер. с турецк. А.М. Юлдашбаева. Уфа: Китап, 2010.

[2] Жизненный путь, творчество, научное наследие Сергея Ивановича Руденко и деятельность его коллег: Сб. науч. ст. / отв. ред. А.А. Тишкин. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2004.

[3] Руденко С.И. Башкиры: историко-этнографические очерки. Уфа: Китап, 2006.

Следующую, так же особую методологическую школу представляет Р.Г. Кузеев. Опуская подробности формирования его ученых взглядов и компетенций, отметим, главное. Обучаясь в аспирантуре Института этнографии АН СССР, Р.Г. Кузеев был приобщен к достижениям московской этнологической школы особенно отличавшейся своими достижениями в области теории этноса. Эту специфическую и особую отрасль этнологии и в целом историологии необходимо иметь ввиду непременно в исследовании истории и культуры любого народа, особенно в вопросах этногенеза. Р.Г. Кузеев так же, как и все предшественники, признал наличие всех трех компонентов в формировании башкирского народа[1]. Но построение Р.Г. Кузеева отличается, видимо, именно наименьшей противоречивостью и большей стройностью именно в силу знания и применения общей теории этноса и этнических процессов.

После Р. Г. Кузеева столь серьезного специального погружения в проблемы «происхождения» башкирского народа не было, хотя было высказано достаточно большое количество «новых» версий или моделей этого процесса. Большая часть этих высказываний по-прежнему находятся той же системе этногенетических координат, а именно не могут опровергнуть или однозначно доказать принадлежность протоядра башкирского народа к тому или генетическому или культурно-цивилизационному субстрату[2]. Вовлечение, в последние десятилетия, в научный оборот нового типа источников, а именно данных популяционно-генетических (биологических) исследований[3], вызывает у ученых надежду на возможность скорого решения загадок этногенеза. Но, сегодня есть еще серьезные

---

[1] Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. М.: Наука, 1974.

[2] Бикбулатов Н.В., Мурзабулатов М.В. Башкиры // Башкирская энциклопедия. В 7 т. / гл. ред. М.А. Ильгамов. Т. 1: А–Б. Уфа: Башкирская энциклопедия, 2005. С. 379; Галлямов С. Великий Хау Бен (Исторические корни башкордско-английского языка и мифологии). Уфа: Госкомнауки РБ, 1997; Зинуров Р.Н. Башкирские восстания и индейские войны – феномен в мировой истории. Уфа: Гилем, 2000. С. 8–19; Ямаева Л.А. К вопросу об этногенезе башкир: культурологический подход // Этногенез. История. Культура: I Юсуповские чтения. Материалы Междунар. науч. конф., посв. памяти Рината Мухаметовича Юсупова. Уфа, 17–19 ноября 2011г. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2011. С. 354–358; Курманаева З. Д., Юсупов Р.М. Этногенез башкир // Башкирская энциклопедия. Уфа: НИК «Башкирская энциклопедия», 2013. С. 373; Янгузин Р.З. Этногенез башкир // Ватандаш. 2002. № 5. С. 132–149.

[3] Лобов А.С. Структура генофонда субпопуляций башкир // Автореф. дис. … канд. биол. наук: 03.00.01. Уфа: ИБГ УНЦ РАН, 2009; Рафиков Х.С., Кузеев Р.Г. К популяционной генетике башкир (в связи с проблемами этногенеза народов Урала и Поволжья // Культура и быт башкир. Уфа: БФАН СССР, 1978. С. 92–102; Спицына Н.Х. Проблемы воспроизводства в популяциях России и сопредельных территорий. Антропогенетический анализ // Автореф. дис. д-ра биол. наук: 03.00.14. М.: ИЭА РАН, 2004.

основания считать этот вид источников и сам метод не вполне совершенным для этнологических выводов, прежде всего по части репрезентативности получаемых данных. Полезная в общей биологии, медицине и прочих естественно научных направлениях науки – генетика, может сыграть «слабую» (мягко говоря) роль в этнологии. Прежде всего, потому, что этнос и тем более этнические процессы, вряд ли стоит рассматривать как популяционные. Этнос являясь, в известном смысле, популяцией, остается прежде всего социально-культурной общностью, где главным отличительным маркером была есть и будет культура, в самом широком смысле этого понятия.

Подводя итог данному, по понятным причинам краткому анализу, можно сформулировать следующий вывод. При решении задач этногенетической реконструкции важно надежное соблюдение трех главных принципов. Первое, это максимально комплексный источниковедческий подход, подразумевающий и соответствующее информационное обеспечение. Второе – достоверное установление всех возможных культурно-генетических и историко-культурных компонентов. Третье – надежная логика, свободная от любой конъюнктуры (психологической, идеологической, политической и пр.), то есть логика научного анализа. И если, в частности в изучении этногенеза башкир, первые два принципа в целом реализованы, то в применении третьего есть серьезные разночтения. Но, именно логика, повторим, будет вероятно определять большую или меньшую жизнеспособность любой этногенетической модели, если данная проблематика будет в дальнейшем развиваться. А такое развитие ожидаемо в связи с 50-летним «юбилеем» знаменитой Всесоюзной сессии по этногенезу башкир 1969 года[1].

© Якупов Р.И., 2018.

[1] Археология и этнография Башкирии. Т. IV. Материалы сессии по этногенезу башкир 1969 года / отв. ред. Ю.В. Бромлей, Р.Г. Кузеев. Уфа: Китап, 1970.

УДК 902/904:470.5:«04/14»

Антонов И.В.

ТУРНАЛИНСКОЕ ГОРОДИЩЕ – ПАМЯТНИК ЗОЛОТООРДЫНСКОЙ КУЛЬТУРЫ В БАШКИРИИ

I.V. Antonov

TURNALINSKOE HILLFORT – GOLDEN HORDE CULTURE MONUMENT IN BASHKIRIA

Аннотация: Торналинское (Турналинское) городище в Салаватском районе Башкортостана является двуслойным памятником: первый слой датируется IV-I вв. до н. э., второй – XIV-XV вв. н. э. Несмотря на наличие предметов городской культуры Золотой Орды, городище нельзя считать ни городом, ни феодальным замком. Турналинское городище можно определить как укрепленное поселение сельского типа.

Ключевые слова: Турналинское городище, Золотая Орда, Башкирия.

Abstract: Tornalinskoe (Turnalinskoe) hillfort in the Salavatsk district of the Bashkortostan is aduallayer monument: the first layer dates back to the IV-Icenturies BC, second – XIV-XVcenturiesBC. Despite the existence of objects of urban culture of the Golden Horde, hillfort can't take neither city, nor the feudal castle. Turnalinskoe hillfort can be defined as a fortified settlement of rural type.

Keywords: Turnalinskoe hillfort, Golden Horde, Bashkiria.

Торналинское (Турналинское) городище находится в 2 км севернее д. Торналы (Турналы) Салаватского района Республики Башкортостан, на левом берегу р. Ай, на мысу Калатау, и защищено тремя хорошо сохранившимися валами. Керамика представлена фрагментами сосудов айского типа (примерно IV-I вв. до н. э.) и поливного кувшина с растительным орнаментом (XIV-XV вв.)[1]. В наиболее укрепленной части городища Н.А. Мажитовым в 1964 г. был заложен раскоп (30х4 м), где выявлены остатки трех жилищ, нескольких ям хозяйственного назначения и очагов-кострищ,

[1] Археологическая карта Башкирии. М., 1976. С. 139. № 1175.

в том числе одной глинобитной печи. Керамический материал из слоя заполнения всех жилищ представлен только сосудами ранних форм, местонахождение обломков поливного сосуда золотоордынского типа не указано (может быть, они найдены в одной из ям хозяйственного назначения?)[1]. В одной из монографий Н.А. Мажитова Турналинское городище по данным раскопок 1964 г. описано как памятник раннего железного века. Этим временем датированы раскопанные землянки четырехугольной формы площадью 16-20 м^2, в полу которых посередине были вырыты ямки шириной 60-80 см и глубиной более 1 м, расширяющиеся ко дну в форме трапеции, заполненные костями животных, черепками горшков, пряслицами и золой. Находки, представленные большим количеством костей животных, обломков глиняных сосудов, шлака, оставшегося от плавки железа, круглых зеркал, отлитых из бронзы, наконечников стрел, тоже датированы эпохой раннего железа. «Жители Турналинского городища своим происхождением тесно связаны со степным миром. В этом плане большой интерес представляют Кадыровские курганы, расположенные недалеко от городища на противоположном берегу реки Ай. Глиняные горшки, обнаруженные в этих курганах, по форме и орнаменту очень близко напоминают посуду с городища. Этот факт говорит о том, что как городище, так и курганы оставлены одним и тем же населением». По мнению автора раскопок, это население пришло «из южных или юго-восточных степных районов»[2]. Раскопки городища были продолжены Н.А. Мажитовым в 1968, 1969, 1971 и 1980 гг. Общая вскрытая площадь составила 900 кв. м. Однако полученная картина не изменилась, так как находки представлены в основном фрагментами керамики, которые типологически делятся на две группы: гороховскую и золотоордынскую – гончарную керамику с цветной поливой[3].

По данным исследований 1964, 1980 и 1991 гг., Турналинское городище является двуслойным памятником, причем слой золотоордынского времени локализован только в цитадели, а слой раннего железа – в цитадели и за внутренним валом. «Заключение Н.А. Мажитова о смешанном характере культурного слоя возникло из-за строительства в эпоху средневековья на площадке цитадели

---

[1] Мажитов Н.А. Научный отчет о результатах археологической экспедиции за 1964 год // Научный архив Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального инновационного центра Российской академии наук. Ф. 1. Оп. 6. Ед. хр. 24.

[2] Мажитов Н.А. Тайны древнего Урала. Археология. Ученые. Открытия. Гипотезы. Уфа, 1973. С. 65-67.

[3] Археологические памятники Башкортостана. Уфа, 1996. С. 118. № 97.

жилищ, что привело к частичному переотложению находок». По данным Н.С. Савельева, «внутренний вал, самый высокий и хорошо сохранившийся, был насыпан позже времени существования айского поселения, вероятнее всего – в золотоордынский период. Какие из линий укреплений относятся к эпохе раннего железа – неизвестно. Возможно, в это время городище было защищено только одним валом – третьим, самым слабо выраженным в рельефе»[1]. К эпохе раннего железа относятся четыре хозяйственные ямы и, возможно, два жилища: одно на второй площадке (раскоп 1991 г.), другое на площадке цитадели (раскоп 1980 г.)[2]. Остеологическая коллекция из раскопок Н.А. Мажитова 1964 г. включает 656 костей, из них мелкого рогатого скота – 365 (55,6%), лошади – 241 (36,8%), крупного рогатого скота – 50 (7,6%). «Обращает на себя внимание высокое процентное содержание костей МРС, крайне низкое содержание костей КРС, а также отсутствие костей диких и каких-либо иных домашних видов». Остеологические данные «не позволяют далеко разводить или даже противопоставлять состав слоев середины I тыс. до н. э. и середины II тыс. н. э.»[3]. Подобный состав стада «характеризует значительную аридность климата и является ярким показателем именно номадического скотоводства»[4].

Е.В. Русланов по результатам работ экспедиций 1964, 1980 и 1991 гг. под руководством Н.А. Мажитова и А.Ф. Яминова, исследовавших сплошным раскопом практически всю территорию первой площадки от склонов мыса до первого вала, подводит итоги: «Всего на городище вскрыто шесть жилищ-полуземлянок, 23 хозяйственные ямы, а также развалины печи-каменки. Все эти находки сосредоточены на цитадели, имеющей площадь около 300 м^2». По аналогиям вещевого комплекса средневековый слой памятника, рассматриваемый в качестве зимника, может быть датирован X-XIV вв. Нож датируется второй половиной XIII-XIV вв., серпы (пять экземпляров) – XII-XIV вв., подковообразная поясная накладка – IX-XI вв. (преимущественно X-XI вв.). Что касается обломков кашинной чаши с растительным орнаментом, выполненным подглазурной кобальтово-синей росписью по белому фону без рельефа, то подобная керамика в материалах среднеазиатских и нижневолжских золотоордынских городов датируется второй половиной

[1] Савельев Н.С. Месягутовская лесостепь в эпоху раннего железа. Уфа, 2007. С. 122-123.
[2] Там же. С. 130-131.
[3] Там же. С. 132-133.
[4] Там же. С. 142.

XIV в. и часто встречается в слоях XV в., поэтому получила название «тимуридской». К гончарной керамике также относится ручка красноглиняного хума. Кроме того, выделено несколько лепных фрагментов со шнуровым орнаментом, близкие аналогии которым известны в позднесредневековых погребальных и поселенческих памятниках Южного Урала (например, городище Уфа-II). Очевидно, имеется в виду чияликская керамика. Со ссылкой на газетную публикацию автор пишет о находке в 1980 г. серебряной золотоордынской монеты, впоследствии утерянной (и, стало быть, неопределенной). В более узком плане поздние слои городища и жилые сооружения хорошо датируются XIII-XIV вв.[1].

Коллекция Торналинского городища в Музее археологии и этнографии Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального инновационного центра Российской академии наук была представлена всего одним глиняным поливным сосудом из раскопок 1964 г.[2], который в настоящее время отсутствует. Судя по публикации Е.В. Русланова, он теперь находится в музее БашГУ.

В «Советской Башкирии» о предварительных итогах раскопок 1980 г. сообщалось: «На городище были исследованы остатки домов-землянок, найдены многочисленные обломки поливной посуды, изготовленной в гончарных мастерских Золотой Орды, монеты, чеканенные ордынскими ханами»[3]. Однако имеющийся в наличии материал не позволяет говорить ни о многочисленных обломках поливной посуды, ни о каких-либо монетах.

Дискуссия по вопросу о функциональном предназначении Турналинского городища связана с уникальностью этого памятника на Южном Урале. Памятники, содержащие золотоордынский материал, представлены преимущественно погребениями. Аналогом Турналинскому городищу на сегодняшний день можно считать только Уфимское II городище, гораздо более полно исследованное и введенное в научный оборот[4]. Н.А. Мажитов датировал Турналинское городище XV в. «Небольшие размеры и мощные укрепления дают

---

[1] Русланов Е.В. Позднесредневековые материалы из фондов археологического музея им. Н.А. Мажитова // Архлаб. Археология Урала: время, памятники, люди. Уфа, 2018. Вып. 3. С. 99-101

[2] Памятники эпохи средневековья: каталог археологических коллекций Музея археологии и этнографии. Уфа, 1997. Вып. II. с. 49. № 217.

[3] Иванов В. Новые открытия башкирских археологов // Советская Башкирия. 12 ноября 1980 года. С. 4.

[4] Антонов И.В. К вопросу о существовании городов на территории Башкирии в эпоху Золотой Орды (XIII-XIV вв.) по данным археологии // Научный альманах. 2018. № 4. С. 179-190.

некоторые основания полагать, что здесь был замок, принадлежавший какому-то сильному башкирскому феодалу – вассалу золотоордынского хана»[1]. Однако никаких следов здания, в котором мог проживать башкирский феодал, на городище не обнаружено. А если башкирские феодалы, являвшиеся вассалами золотоордынских ханов, имели свои замки, то остатки таких сооружений должны были быть открыты в разных местах Башкирии, но их нет. Тем не менее, Н.А. Мажитов и А.Н. Султанова выразили уверенность в том, «что на Южном Урале еще будут открыты городища с четким золотоордынским слоем. В этом плане обнадеживающим фактом может служить нахождение обломков поливного кувшина с городища Турналы на р. Ай. По фактуре этот кувшин очень схож с аналогичной посудой из города Отрар XIV в. в Центральном Казахстане»[2]. Принципиально иной вывод делает Г.Н. Гарустович: «Золотоордынская (нижневолжская) гончарная керамика в регионе фактически не известна (на конец XX в. – И.А.), за исключением нескольких обломков с территории Турналинского городища»[3]. Это свидетельствует о слабом влиянии золотоордынской городской культуры на территории Башкирии.

Выявленные на Турналинском городище жилища, по мнению Н.А. Мажитова и А.Н. Султановой, могут быть датированы примерно XIV-XVI вв. «На памятнике найден клад из пяти железных серпов прекрасной сохранности, которые, бесспорно, являются продукцией башкирских металлургов этого времени»[4].

По мнению В.А. Иванова, для контроля за обширной территорией Южного Урала был назначен золотоордынский наместник. Его резиденцией мог быть укрепленный замок у с. Торналы. «Впрочем, Торналинское городище, если его рассматривать только как резиденцию ордынского наместника, слишком неудобно расположено: в среднем течении реки Ая, в удалении от основной территории кочевий, со всех сторон окружено лесами»[5]. В разговоре со мной в 1995 г. Владимир Александрович признал это мнение ошибочным, так как на Торналинском городище, кроме единичной находки кувшина, нет ни одной вещи, которая могла

---

[1] Мажитов Н.А. Южный Урал в XII-XIV вв. // Археология СССР. Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981. С. 223.

[2] Мажитов Н.А., Султанова А.Н. История Башкортостана. Древность. Средневековье. Уфа, 2009. С. 388.

[3] Гарустович Г.Н. Население Волго-Уральской лесостепи в первой половине II тысячелетия нашей эры: автореф. канд. дисс. Уфа, 1998. С. 23-24.

[4] Мажитов Н.А., Султанова А.Н. История Башкортостана. Древность. Средневековье. С. 457-458.

[5] Иванов В.А. Путями степных кочевий. Уфа, 1984. С. 133.

бы принадлежать золотоордынскому наместнику. Кувшин, очевидно, попал на территорию Башкирии в результате торгового обмена. Возможно, его находка на этом городище является случайной. Таким образом, Турналинское городище нельзя считать городом[1].

Значение Турналинского городища как памятника золотоордынской культуры в Башкирии состоит, очевидно, не в том, что здесь был город или замок, а в том, что найденный материал является свидетельством миграции новой группы населения, сыгравшей важную роль в процессе формирования башкирского этноса. Еще в раннем железном веке Турналинское городище составляло единый комплекс памятников вместе с Кадыровскими курганами, связанный своим происхождением со степным миром. Именно такую ситуацию мы наблюдаем и в эпоху средневековья. Целый ряд курганных могильников расположен на правом берегу р. Ай, близко от Турналинского городища. Кадыровские II, IV и VI курганы относятся к гороховской культуре и датируются IV в. до н. э.[2]. I Кадыровский могильник по типично мусульманскому обряду захоронения датируется XV-XVI вв. В нем насчитывается около 200 захоронений (130 грунтовых и 65 выкладок известняковых плит), 22 из них раскопаны[3]. Подобные могильные сооружения обнаружены и в Кадыровском II могильнике[4]. I Кадыровский могильник в Дуванском районе, наряду с Ильчигуловскими I и IV в Миякинском, маркирует появление в конце XIV в. мусульманского обряда нового типа, сохранившегося до наших дней у башкир[5]. Его появление «связано с продвижением к северу населения из степных районов Оренбуржья и Казахстана. Возможно, это явилось следствием ногайской экспансии»[6]. По терминологии Р.Г. Кузеева, речь идет о кыпчакской миграции[7]. Причем, наиболее активные передвижения кыпчакских групп в Заволжье и на Южном Урале относятся ко второй половине XIV в.[8]

Изложенный материал позволяет сделать некоторые выводы. Во-первых, несмотря на достаточно полное исследование Турналинского

---

[1] Иванов В.А. Четыре монеты как эквивалент наличия городов в Башкирии в эпоху Золотой Орды (еще один пример современного археологического мифотворчества по материалам городища Уфа-II) // Золотоордынская цивилизация. Казань, 2012. Вып. 5. С. 408-409.

[2] Археологические памятники Башкортостана. С. 103-104. №№ 57-58, 60.

[3] Там же. С. 105. № 62.

[4] Там же. С. 105-106. № 64.

[5] Там же. С. 57-58.

[6] Гарустович Г.Н. Население Волго-Уральской лесостепи в первой половине II тысячелетия нашей эры: канд. дисс. Уфа, 1998. Заключение. С. 3–4.

[7] Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа: этнический состав, история расселения. М., 1974. С. 481.

[8] Кузеев Р.Г. Народы Среднего Поволжья и Южного Урала: этногенетический взгляд на историю. М., 1992. С. 75.

городища, особенно его центральной части, материалы памятника далеко не полностью введены в научный оборот. Трудность изучения связана с тем, что на Турналинском городище нет четкого разделения слоев раннего железного века и эпохи Золотой Орды. Так, выявленные в цитадели жилища вначале оказалось возможным датировать ранним железным веком, а потом – эпохой Золотой Орды. Вместе с тем вещевой материал, датируемый эпохой Золотой Орды, достаточно многочисленный. Однако эти находки, особенно «тимуридскую» керамику, следует датировать, скорее, эпохой не расцвета, а распада Золотой Орды. Наиболее вероятная датировка средневекового слоя – XIV-XV вв. Во-вторых, состав находок указывает на сельский характер поселения. Это многочисленные находки костей домашнего скота и земледельческих орудий труда (серпов). Очевидно, население находилось на стадии перехода от кочевого скотоводства к оседлому земледелию и придомному животноводству. В-третьих, небольшая площадь, жилища-полуземлянки и большинство находок свидетельствуют о принадлежности памятника непривилегированным слоям общества. В то же время фрагменты гончарной посуды, а также мощные земляные укрепления, могут свидетельствовать о неординарном уровне памятника. Однако этого недостаточно для утверждения о проживании на городище какого-либо представителя башкирской или золотоордынской знати: нет элитного здания, защитные сооружения возводились без применения дерева и камня, полностью отсутствуют предметы вооружения. Поскольку население занималось натуральным хозяйством, наличие импортных предметов вызывает удивление. Может быть, по долине Ая проходил торговый путь из Приуралья в Зауралье, и на Турналинском городище могли останавливаться купцы, которые на обмен на обеспечение безопасности и получение продуктов питания оставили местным жителям некоторые предметы импорта. Однако на Турналинском городище не было здания караван-сарая, там даже негде было разместиться купеческому каравану. Возможно, жители Турналинского городища, переселившись из степной полосы в лесостепь, принесли с собой некоторые предметы золотоордынской культуры. Поскольку предметы городской культуры очень немногочисленны, Турналинское городище можно определить как укрепленное поселение сельского типа. Строительство оборонительных сооружений можно связать с экспансией сибирских ханов, претендовавших «на всю северо-восточную Башкирию»[1].

© Антонов И.В., 2018.

[1] Усманов А.Н. Добровольное присоединение Башкирии к Русскому государству. Уфа, 1982. С. 88.

УДК 94+902/904+394

Камалеев Э.В.

ИСТОРИКО-АРХЕОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ ЕЛЬДЯКСКОЙ КРЕПОСТИ XVIII в. НА СЕВЕРЕ БАШКИРИИ

E.V.Kamaleev

HISTORICAL AND ARCHAELOGICAL STUDY OF ELDYAK FORTRESS XVIII CENTURY IN THE NORTH OF BASHKORTOSTAN

Аннотация: В статье приведены результаты историко-археологического изучения Ельдякской крепости XVIII – нач. XX вв. Форпост был основан как ключевой опорный пункт русского правительства на севере Башкирии, куда были переселены казаки с целью несения военной службы. Материалы археологического изучения культурного слоя Ельдяка фиксирует два исторических этапа. Первый этап связан с ограниченным военным бытом казаков XVIII – первой половины XIX вв. На второй период приходится мирная история жителей села Ельдяк второй половины XIX – первой половины XX вв.

Ключевые слова: Новое время, подъемный материал, гончарная керамика, культурный слой, крепость.

Abstract: The article presents the results of the historical and archaeological study of the Eldyak fortress of the 18th - early 20th centuries. The outpost was established as a key stronghold of the Russian government in the north of Bashkiria, where the Cossacks were resettled for military service. Materials of archaeological study of the cultural layer of Eldyak fix two historical stages. The first stage is connected with the limited military life of the Cossacks of the eighteenth and first half of the 19th centuries. For the second period, there is a peaceful history of the inhabitants of the village of Yeldyak in the second half of the 19th - first half of the 20th centuries.

Keywords: modern history, surfacematerial, pottery, cultural layer, fortress.

По материалам И.К. Кирилова в начале 1737 г. на территории Башкирии «…построено и строить зачато 18 городов и городков, в том числе в нескольких живут»[1]. К уже построенным форпостам на территории Башкирии следует отнести Уфимскую, Бирскую и Табынскую крепости. Из вновь возникших в 1735-1736 гг. городков необходимо отметить Ельдякскую и Нагайбацкую крепости.

Данная работа посвящена комплексному историко-археологическому изучению Ельдякской крепости XVIII – нач. XX вв., связанная с привлечением архивных и опубликованных источников, материалов разновременных карт и, в первую очередь, натурных археологических исследований на его территории.

[1] Буканова РГ. Города-крепости юго-востока России в XVIII в. Уфа: Китап, 1997. С. 136.

Одно из наиболее ранних сведений о населенном пункте содержится в «Топографии Оренбургской» коллежского советника П.И. Рычкова. Благодаря его труду известно, что «Елдятская крепость в Башкирии Сибирской дороге на р. Уфа, между гор, от г. Уфы 160, а от Оренбурга 493 версты. Она построена при статском советнике Кирилове в 1735 году. Звание ее происходит от Башкирской Ельдятской волости; ибо стоит на земле той волости башкирцев. Гарнизону в ней ныне половины роты пехотной да служивых казаков 100 человек; жительства дворов со 100; церковь во имя Нерукотворного образа Спаса; укреплена с наружной стороны оплотом»[1].

В то же время, из материалов судебного производства Бирского уездного суда по поводу спорных межевых земель со стороны казаков дано показание, что «… крепость построена в 1736 г. по распоряжению правительства на землях башкирцев Ельдяцкой волости; до 1768 г. казаки владели землею без всякого отвода вообще с башкирцами…»[2].

В другой работе П.И. Рычкова «История Оренбургская» приложена таблица «Роспись от Оренбурга до Самары что на Волге, по первой Московской дороге и в Уфимской провинции, также со стороны Сибирской от статского советника Кирилова назначено городков» от 1736 г., в которой, по отношению вновь возникших Ельдяцкой и Кубовской крепостей, дано следующее пояснение: «каким быть нерегулярным, о том не определено, однако в тех местах разве малое число их потребно, ибо довольно мешеряков»[3].

Незначительная численность служивых казаков подтверждается архивными сведениями, по материалам которых известно, что из Ельдяцкого городка капитан Чертов командовав партией в 100 человек драгун и солдат, и с ними мещеряков и иноверцев – 220, во время восстания в 1736 г. обратил в бегство восставших[4].

Осознавая тяжелое положение казаков И.И. Неплюев в 1748 г. ходатайствует в Сенат о создании «Оренбургского казачьего войска», куда, в том числе, вошли нерегулярные части Ельдякской крепости[5].

По материалам Национального архива РБ известно также, что в 1768 г. по указу Уфимской провинциальной канцелярии казакам

---

[1] Рычков П.И. Топография Оренбургская, то есть обстоятельное описание Оренбургской губернии. Часть 2. Спб., 1762. С. 212.

[2] НА РБ. Ф. 172. Оп. 1. Д. 136. Л. 3.

[3] Рычков П.И. История Оренбургская по учреждению Оренбургской губернии. Уфа, 2001. С. 71 (295 с.)

[4] Материалы по истории Башкортостана. Оренбургская экспедиция и башкирские восстания 30-х годов XVIII в. Уфа: Китап, 2002. С. 197.

[5] Там же. С. 74.

был сделан отвод в 24,5 тыс. десятин земли[1]. В дальнейшем, по договору между казаками и башкирами д. Седяш от 24 июля 1794 г. казаки получили в аренду землю на 20 лет[2]. Для сравнения на 200 человек стрельцов Солеварного городка в центральной части Башкирии в 1689 г. было выделено всего 679 десятин земли[3].

В Крестьянской войне под предводительством Е.И. Пугачева, вспыхнувшей в сентябре 1773 г., гарнизон Ельдякской крепости уже к декабрю оказался в руках восставших. Решающее сражение между отрядом Салавата Юлаева и правительственными войсками под предводительством подполковника И.К. Рылеева произошло 22 сентября 1774 г. недалеко от Ельдякской крепости. По сообщению И.К. Рылеева, отряд восставших численностью до 3 тыс. человек обращен в бегство, а несколько сот человек было побито при преследовании[4]. На месте указанного сражения возле Ельдякской крепости уже в 1775 г. было приведено в исполнение наказание Салавату Юлаеву – 25 ударов кнутом, а также вырваны ноздри и поставлены знаки на лбу и щеках[5].

В апреле 1835 г. казаки крепости выступили против общественной запашки и грозили перебить войсковых чиновников. После подавления выступления карательным отрядом под руководством военного губернатора В.А. Перовского 170 казаков были преданы суду и получили различные наказания[6].

На наш взгляд, данное событие имело решающее значение в определении дальнейшей роли Ельдяка как укрепленного опорного пункта на севере Башкирии. Согласно «Журналу заседания Комиссии о наделении землей припущенников деревень Седяшевой и Урюшевой Ельдяцкой волости Бирского уезда», в межевом споре от 1854 г. указано: «… земля бывшей Ельдяцкой крепости, что ныне село Ельдяк…»[7]. Вероятно, в период с 1835 по 1850 гг. Ельдякская крепость утратила свое военное значение и приобрела статус села. В это же время, а именно в 1835 г., казаки Табынской крепости были переселены в поселок Полтавский, в результате чего форпост также прекратил свое существование[8].

---

[1] НА РБ. Ф. 172. Оп. 1. Д. 10. Л. 73.

[2] НА РБ. Ф. 172. Оп. 1. Д. 36. Л. 50.

[3] НА РБ. Ф. 2. Оп. 12. Д. 74. Л. 11.

[4] Крестьянская война 1773-1775 г7г. на территории Башкирии: сборник документов. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1975. С. 231.

[5] Там же. С. 334.

[6] Очерки по истории Башкирской АССР. Т. 1, Ч. 2. Уфа, 1966. С 97-98.

[7] НА РБ. Ф. 172. Оп. 1. Д. 136. Л. 18 об.

[8] Модестовь Н.Н. Село Табынское и вознесенская пустынь, Табынская икона Божьей матери и крестный ход из села Табынскаго в г. Оренбург и другие места Оренбургской епархии // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. Вып. 31. Оренбург, 1914. С. 17.

В 1842 г. в селе было 337 дворов с 2203 жителями, имевшими 1900 десятин посева, 7410 десятин сенокосных угодий, 15136 десятин леса. Во второй половине XIX в. численность села Ельдяк в период с 1870-х гг. и вплоть до 1920-х г. сократилось до 400-500 человек при 85 дворах[1]. В 1956 – 1959 гг. жители покинули населенный пункт в связи со строительством Павловского водохранилища, переселившись в близлежащие населенные пункты, в частности, село Атамановка.

Удобное расположение крепости на мысу правого берега р. Уфы, образованного поворотом русла, не требовало сооружения значительных оборонительных укреплений, о чем ранее свидетельствовал И.К. Кирилов. Стоит также отметить, что расположение Ельдякской крепости среди аналогичных поселений является единственным примером на территории Башкирии удачного использования ландшафта местности, для которой не требовалось строительства круговых замкнутых оборонительных укреплений. Здесь мы можем привести пример Табынской крепости XVIII в., оборонительные сооружения которой состояли из рва, земляного вала и замкнутых стен с пятью бастионами[2]

Наличие самих фортификационных сооружений не было зафиксировано по результатам археологической разведки под руководством к.и.н. В.В. Овсянникова в 2001 г., ни в 2016 г. в ходе экспедиции сотрудников ИЭИ УНЦ РАН под руководством к.и.н. Э.В. Камалеева. Вероятно, фортификационные сооружения были разрушены во время строительства корпусов физкультурно-оздоровительного комплекса (далее ФОК) «Звездный» и проведения ландшафтных работ на его территории.

На исторических картах Ельдякской крепости 1804 г. и 1828 г. также не зафиксировано наличие валов. В частности на карте 1804 г. крепость занимала центральную площадку мыса, в центре которого находилась церковь. Восточную оконечность села, судя по карте, занимало кладбище, а также немногочисленные одиночные постройки, либо подворья жителей. На карте 1828 г. зафиксированы те же границы села с той лишь разницей, что погост расположен южнее оз. Фомина, не менее чем в 1 км западнее населенного пункта.

Схематичность указанных архивных карт села Ельдяк не позволяют точно позиционировать расположение населенного пункта

[1] Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана и сопредельных территорий. Уфа: Китап, 2009. С. 494. (744 с.).

[2] Камалеев Э.В., Ахатов А.Т. Русская крепость Табынск и его окрестности: к вопросу о колонизации центральной части Башкирии в XVI – XVIII вв. // Вестник Академии наук Республики Башкортостан. Уфа, 2017. Т. 22. № 1 (85). С. 27-28.

и его границы в современных условиях. Необходимо также учитывать тот факт, что часть мыса, образованного поворотом русла реки Уфа, на котором располагалось село, оказалось затоплено в ходе наполнения Павловского водохранилища в период с 1959-1961 гг.

Следует предполагать, что большая часть площадки крепости и его культурного слоя находятся под водой. Сопоставляя ширину русла реки на исторических картах с современными спутниковыми снимками, с учетом наполнения водами Павловского водохранилища, затопленными, по нашему мнению, оказались земли в 700-800 м южнее, в 150-200 м восточнее и в 300-400 м севернее современной береговой линии площадки мыса.

В 2016 г. сотрудниками отдела археологического наследия Южного Урала Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН (ИЭИ УНЦ РАН) были проведены натурные археологические исследования на площадке памятника восточнее ФОК «Звездный», где были заложены 6 рекогносцировочных шурфов с целью определения мощности культурного слоя и выявления предметов материальной культуры населения Ельдякской крепости первой трети XVIII – сер. XIX вв. и села XIX – нач. XX вв. Мощность культурного слоя на исследованной территории памятника составила 0,3-0,4 м. Стратиграфия культурного слоя представлена серой гумусированной супесью с включениями каменной крошки и фрагментов кирпича мощностью 0,3-0,4 м и подстилающей материковой супесью желтого оттенка.

Материалы рекогносцировочных шурфов представлены в основном стенками гончарных сосудов, разделяющиеся на керамику из ожелезненной глины (красный излом) со значительной примесью песка размерами до 0,5 мм (тип 1), хорошо отмученную ожелезненную глину без видимых примесей (тип 2) и керамику из неожелезненной глины (белый излом) с незначительной примесью мелкого песка (тип 3). Всего в рекогносцировочных шурфах были выявлены 178 фрагментов гончарных сосудов, из которых тип 1 представлен 125 фрагментами (70%), тип 2 – 43 (24%), тип 3 – 10 фрагментами сосудов (6%).

Распределение по условным горизонтам фиксирует следующую картину. В первом условном горизонте из 74 фрагментов стенок преобладает керамика тип 1, составляющая 60% (45 фр.). Тип 2 представлен 22 стенками сосудов (30%). К типу 3 относятся 7 стенок, составляющие около 10%. Для второго условного горизонта характерно следующее распределение, где керамика тип 1 представлена 80 фрагментами (77%), тип 2 – 21 фрагментом (20%), тип 3 – 3 фрагментами (3%).

На основании приведенных данных на территории исследуемого этно-археологического комплекса XVIII – нач. XX выделяются 2 типа бытования гончарной посуды, связанного с историческими периодами существования крепости и села. На наш взгляд, наиболее раннему этапу истории, восходящей к возникновению и существованию Ельдякской крепости XVIII – нач. XX вв., характерна керамика первого типа, отмученная из материковой ожелезненной глины со значительной примесью песка.

Керамика второго и третьего типа, увеличение доли которой отмечено в первом условном горизонте, характерна для последующего исторического этапа, связанного с мирной истории села Ельдяк середины XIX – нач. XX вв. Наличие поливы на керамике также свидетельствует о позднем этапе использования данного типа посуды, которая вероятно является привозной, либо обозначает этап качественного развития гончарства на территории села.

Различия в двух типах керамической посуды на территории села можно наблюдать на примере такого показателя как толщина стенок сосудов. Для гончарной посуды первого типа характерными показателями являются 07-1,5 см с усредненными показателями 0,7-0,9 см, тогда как для второго типа керамики толщина стенок не превышает 0,7 см при средних значениях 0,5-0,6 см.

Стоит также отметить, что особенностью гончарных традиций на территории села является отсутствие орнаментации на фрагментах гончарных сосудов, выявленных как в рекогносцировочных шурфах, так и собранных на площадке памятника и в воде.

Основными типами гончарной посуды являлись горшки, реконструируемые по 40 фрагментам венчиков, и кринки, по найденным двум фрагментам венчиков. Именно горшки являлись наиболее массовым типом гончарной посуды на территории Ельдяка.

В целом, керамический материал рекогносцировочных шурфов отражает исторические периоды бытования глиняной посуды в Ельдякской крепости, затем в селе Ельдяк середины XIX – нач. XX вв. Следует отметить довольно ограниченный характер гончарного дела на территории Ельдяка, а также однообразие используемой глиняной посуды, ее форм и отсутствие орнаментации.

Археологическое изучение укрепленных поселений и крепостей XVI –XX вв. на территории Башкирии началось сравнительно недавно и ставит своей основной задачей изучение быта и материальной культуры военного служилого населения. Керамический материал исследований 2016 г. фиксирует этапы сначала военной истории крепости, а затем наступления мирного периода в истории Ельдяка**.**

© Камалеев Э.В., 2018.

УДК 902.4, 902.03

Красноперов А.А.

КОММЕНТАРИИ К ПЛАНУ КУШУЛЕВСКИХ ИШМОГИЛЬНИКОВ

A.A.Krasnopeorov

COMMENTS ON THE PLAN OF KUSHULEVSKY I AND CEMETERIES

Аннотация: По архивным материалам уточнен план могильника, находки из которого хранятся в фондах Музея Института этнологических исследований им.Р.Г. Кузеева.

Ключевые слова: археология, могильник, пьяноборская культура, чиялик-ская культура, архивная археология.

Abstract: According to archival materials have been corrected the plan of cemetery. Their finds are kept in the Museum of the Institute of Ethnological Research named in honor R.G. Kuzeev

Keywords: archeology, burial ground, cemetery, Pianobor archaeological culture, Chiyalik archaeological culture, archival archeology.

Д. Кушулево, Дюртюлинский р-н, РБ. Левый берег р. Куваш, левого притока р.Белой, левого притока р.Камы (АКБ (Археологическая карта Башкирии), №225). Близ деревни, на левом коренном берегу р.Куваш, находятся четыре разновременных могильника. I могильник открыт А.П. Шокуровым в 1957 г[1]., характеризуется чияликской керамикой и датируется, обобщенно, IX-XII вв. В 1957 г. изучена одна могила с серьгой, подвесками-бубениками, и останками коня с удилами и стременем[2]. В 1958 г. раскопки начаты И. Эрдейи, вскрывшем 13 погребений в раскопе сложной конфигурации. Находки, за исключением серебряного височного кольца из п.10, не представительны[3]. Н.А.Мажитовым в 1962 г. заложено два раскопа (11 и 5 погребений, нумерация самостоятельная). Из находок сосуды, стремена, удила, детали оружия[4]. Кушулевский

[1] Шокуров А.П. Материалы к археологической карте нижнего течения р.Белой и среднего течения р.Ик // Древности Башкирии. М., 1970. С.131-160.

[2] Шокуров А.П. Отчет об археологической работе летом 1957 г. Третьего разведотряда Башкирской археологической экспедиции ИИМК АН. Ч.1 (стоянки, городища), Ч.2 к отчету № 1507 (селища, погребальные памятники, штольня) / Архив ИА РАН. Ф-1. Р-1. №1507, 1508.с.61-63, рис.2а;Эрдейи И. «Большая Венгрия» // AAH. T.XIII, F.1-4. Budapest, 1961. S.307-320, рис. 3-9.

[3] ЭрдейиИ. «БольшаяВенгрия» // AAH (Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest.). T.XIII, F.1-4. Budapest, 1961. S.317-318.

[4] Мажитов Н.А. Научный отчет о результатах археологической экспедиции за 1962 г. с.11-17, рис.36-48, табл.XII-XVI / НА УНЦ РАН. Ф.3. Оп.2. Д.559 / Архив ИА РАН. Р-1. №2531, 2531а.

III могильник открыт в 1969 г., и находится на той же площади, что и I. Планомерные раскопки продолжались в 1969-1971 гг. (АО (Археологические открытия) 1969; 1970; 1971) под руководством Н.А. Мажитова и Б.Б. Агеева[1]. IV могильник расположен на краю террасы, примерно в 100 м южнее I и III могильников. Вероятно, эти захоронения принадлежат марийским племенам[2].

В ходе работ пьяноборским и средневековым погребениям была дана единая нумерация. Раскопками изучено, ориентировочно, около 2000 (точно больше 1660) м^2, и выявлено 391 погребение, из которых 324 определены как пьяноборские. Некоторые могилы потревожены захоронениями I могильника. Основная часть исследованных датируется рубежом н.э. Коллекция хранится в фондах музея ИЭИ УФИЦ РАН[3].

Материалы пьяноборской части представлены в двух предварительных публикациях. В «препринте», «из-за ограниченности объема не представляется возможным поместить общий план раскопа»[4], он приведен в статье[5]. Именно о нем и пойдет речь.

В изданный план вкралась ошибка – раскоп 1971 г. дан в зеркальном варианте. То же в отчете. Вероятно, это могло произойти при копировании (в Уфе было принято при помощи фотографии). Ошибка становится видна, если обратить внимание на конфигурацию раскопов 1970 и 1971 гг. Раскоп 1970 охватывал периметр вокруг «пустого пространства» (рис.1А), которое исследовалось в 1971 г.: «вначале были обнажены границы раскопа 1970 г. … все четыре стороны раскопа 1971 г. непосредственно примыкали к стенкам раскопа 1970 г.» (Агеев Б.Б., 1971о, с.2)[6]. Но выступ на плане 1971 г. (рис.1В) не соответствует контуру предыдущего года

---

[1] Агеев Б.Б., Мажитов Н.А. Научный отчет о раскопках на Кушулевском могильнике в 1969 г. / НА ИЭИ МАЭ УНЦ РАН, А/АО 1-1а, 1-1б / Архив ИА РАН. Р-1. №3913, 3913а.; Агеев Б.Б. Научный отчет о раскопках на Кушулевском могильнике в 1970 г. / НА ИЭИ МАЭ УНЦ РАН. А/АО, 1-2а, 1-2б / Архив ИА РАН. Р-1. №4108, 4108а.; Агеев Б.Б. Научный отчет об итогах полевых исследований на территории БАССР и Оренбургской области в 1971 г. / НА ИЭИ МАЭ УНЦ РАН. А/АО, 1-3а, 1-3б / Архив ИА РАН. Р-1. №4479, 4479а.

[2] Агеев Б.Б., Мажитов Н.А. Научный отчет о раскопках на Кушулевском могильнике в 1969 г. / НА ИЭИ МАЭ УНЦ РАН, А/АО 1-1а, 1-1б / Архив ИА РАН. Р-1. №3913, 3913а.

[3] Каталог археологических коллекций /№474, 475; Памятники, 1997, №213/ Сост. Н.Г. Рутто. Уфа, 1994. 130 с.

[4] Агеев Б.Б., Мажитов Н.А. Новый памятник пьяноборской культуры в Башкирии. Препринт. Уфа: БФАН СССР, 1985. с. 1.

[5] Агеев Б.Б., Мажитов Н.А.III Кушулевский могильник // Археологические работы в низовьях р.Белой. Уфа: БФАН СССР, 1986. С.75-94,рис.1.

[6] Агеев Б.Б., Васюткин С.М., Васильев И.Б., Мажитов Н.А., Пшеничнюк А.Х., Стоколос В.С. Раскопки в низовьях р.Белая // АО 1970 г. М.: Наука, 1971. С.2.

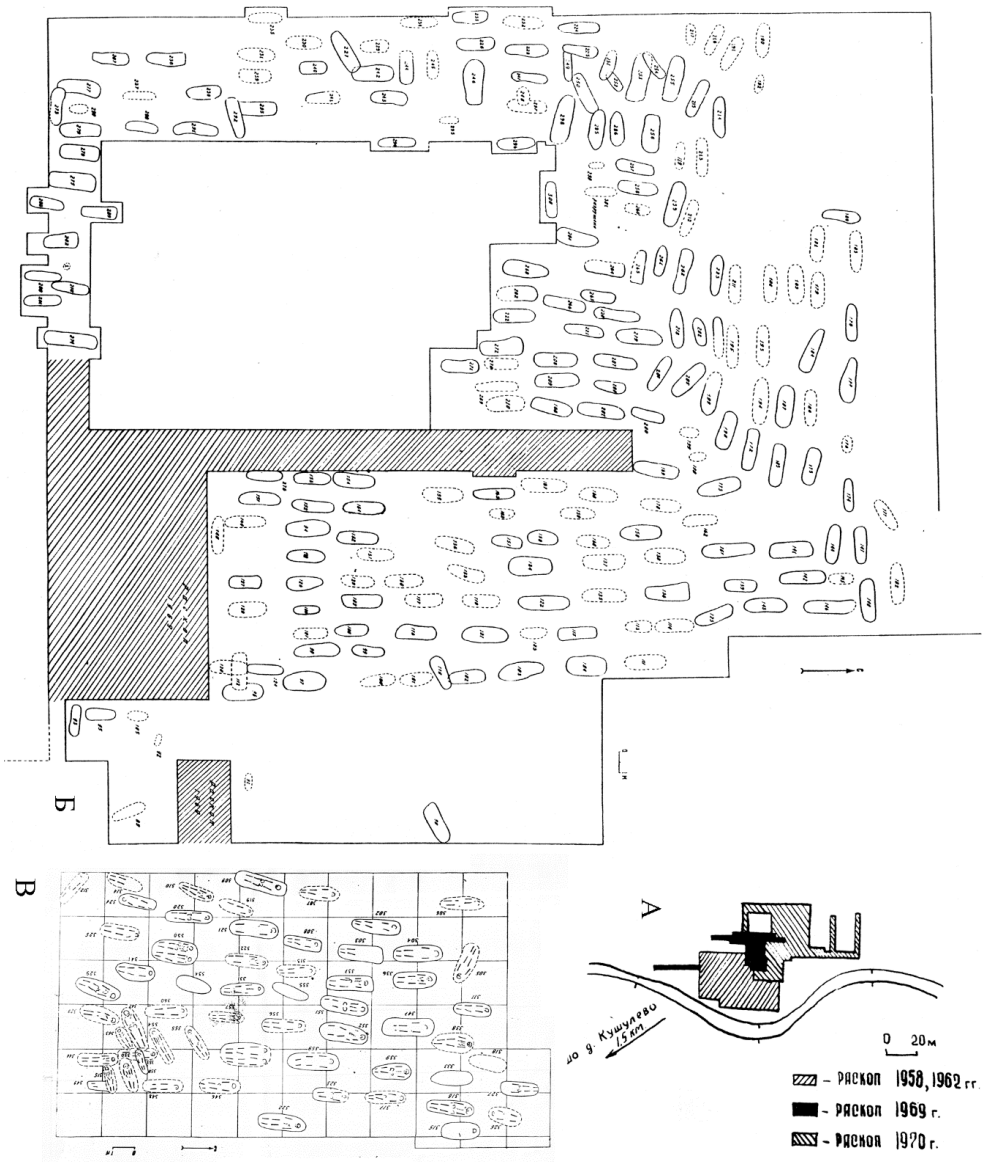


Рис. 1

(рис. 1Б). При подготовке в печать это замечено не было, и могилы наложились друг на друга, уплотнились. В результате план центральной части памятника ошибочен.

Вообще, монтаж планов раскопов разных лет составляет трудность[1]. Нет никаких свидетельств, как соотносятся между собой раскопы 1958 и 1962 гг. В последующих отчетах приведена схема

[1] Материалы I могильника планомерно собирал Г.Н. Гарустович, пытавшийся, но без особого успеха, решить ребус с планами. Ознакомиться с его диссертацией помог Е.В.Русланов.

общей изученной площади (рис.2А), но, учитывая сложную конфигурацию, раскоп 1958 г. не может просто примыкать, раскоп 1962 г. должен частично или полностью налегать на него. Непротиворечивый вариант, избегающий перекрытий могильных ям, показан заливкой (рис.2В).

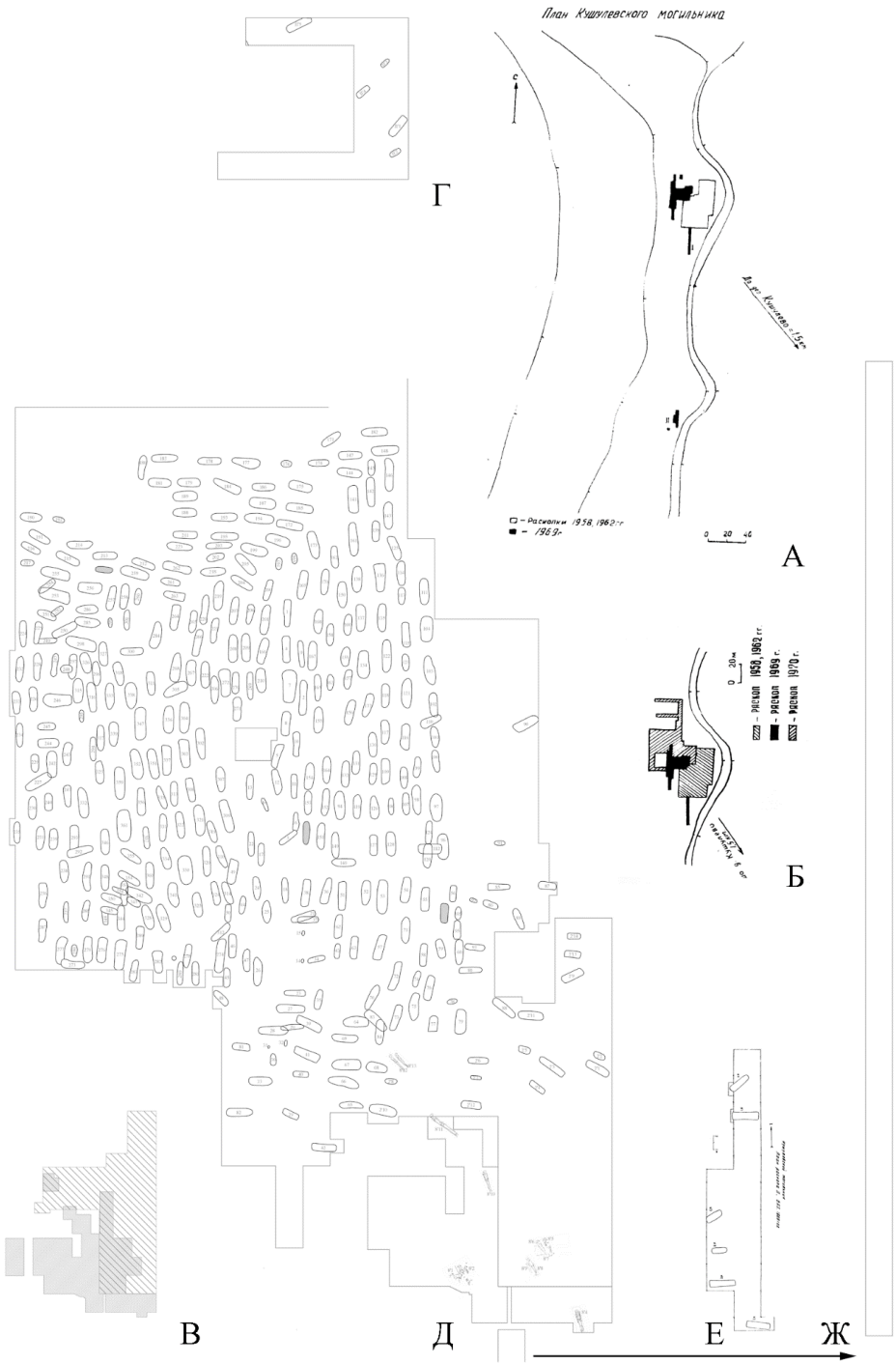


Рис. 2

Раскоп II 1962 г., в тексте описанный как «находящийся примерно в 30 м южнее раскопа I»[1], в действительности, судя по схеме взаиморасположения, находится к северу (рис.2Б), на неизвестном расстоянии (рис.2Г). Видимо, он соединяется траншеей с раскопом 1970 г., но не ясно как.

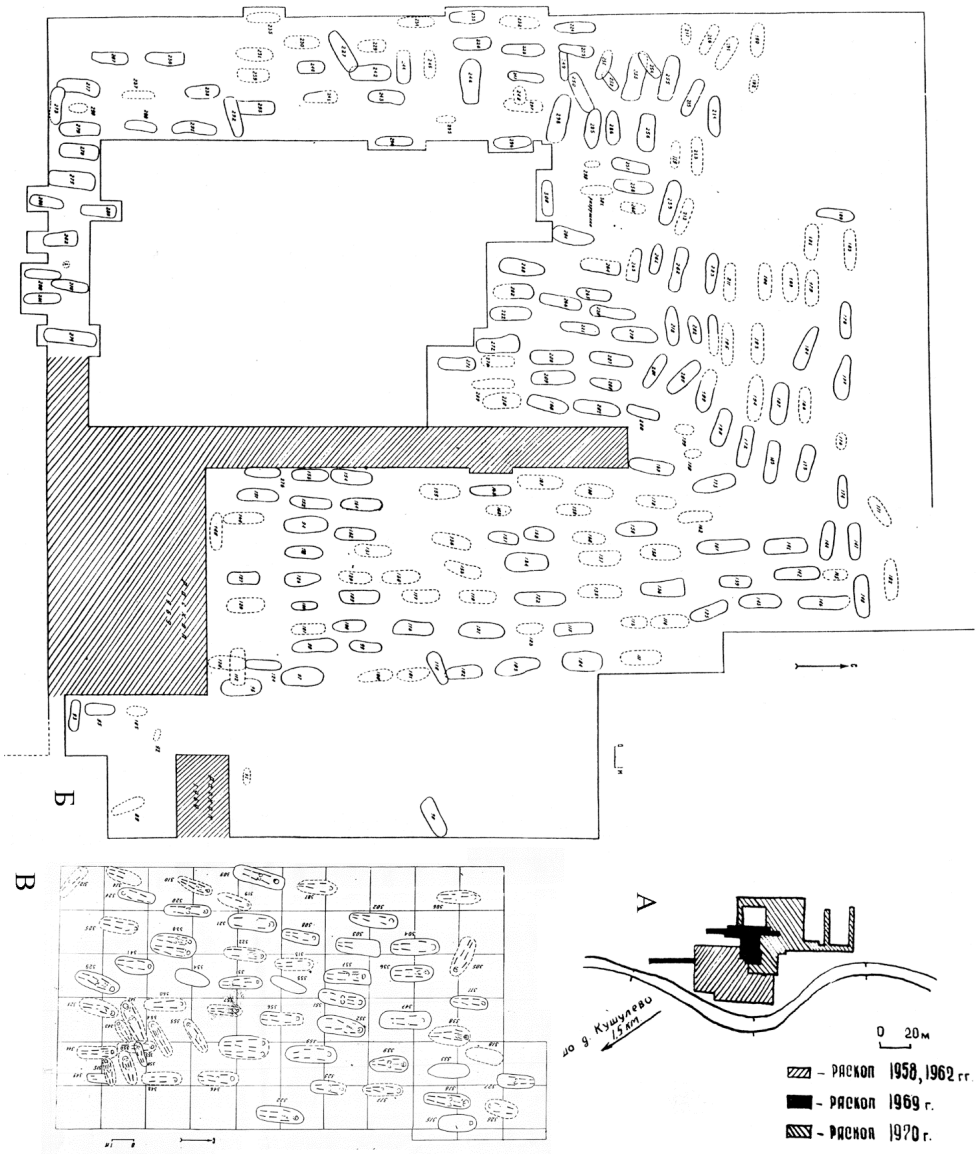


Рис. 3

[1] Мажитов Н.А. Научный отчет о результатах археологической экспедиции за 1962 г. с. 16 / НА УНЦ РАН. Ф.3. Оп.2. Д.559 / Архив ИА РАН. Р-1. №2531, 2531а.

Представляемый план был смонтирован с учетом отмеченной ошибки 1971 г., а также, избегая перекрытий, но не искажая взаиморасположения могил (рис.2Д). В раскопе 1969 г. дублируется №54 (показан заливкой), отсутствуют №19 и №61. Очертания №54-дубль (север-юг) не соответствуют ориентировке могил 19 и 61 (обе – запад-восток). В раскопе 1970 г. дублируются №119 и №276 (показаны заливкой), но все погребения этого года на месте. В раскопе 1971 г. нет №340.

К югу от раскопов 1958 и 1962 г. (рис.2Б) отходила пустая траншея (рис.2Ж), еще дальше – могильник IV (рис.2Е).

Кушулевсие I и III могильники. А – схема раскопов (Агеев Б.Б., 1971о, рис.1), Б – план 1970 г. (Агеев Б.Б., 1970о, рис.1), В – план 1971 г. (Агеев Б.Б., 1971о, рис.3).

Кушулевсие I, III и IV могильники. А – схема раскопов (очертания 1958 и 1962 гг., «южная» траншея 1969 г., могильник IV) (Агеев Б.Б., Мажитов Н.А., 1969о, рис.1), Б – схема раскопов (расположение раскопа II 1962) (Агеев Б.Б., 1971о, рис.3), В – вариант взаиморасположения раскопов 1958 и 1962 гг., Г – раскоп II 1962 гг. (расстояние от раскопов 1969-1971 гг. не ясно), Д – сводный план раскопов, Е – могильник IV (Агеев Б.Б., Мажитов Н.А., 1969 о, рис.4, без изменений), Ж – «южная» траншея 1969 г. (стрелкой указано место примыкания).

© Красноперов А.А., 2018.

УДК 572

Куфтерин В.В.

К ПАЛЕОДЕМОГРАФИИ НОВО-САСЫКУЛЬСКОГО МОГИЛЬНИКА[1]

V.V. Kufterin

TO THE PALEODEMOGRAPHY OF NOVO-SASYKUL BURIAL GROUND

Аннотация: В работе представлены некоторые результаты палеодемографического исследования Ново-Сасыкульского могильника пьяноборской культуры. Серию, привлеченную для анализа, составили скелетные останки 131 индивида (53 мужчин, 60 женщин, 18 детей и подростков). Делается заключение, что группа находилась под воздействием определенных стрессовых факторов, спектр которых для мужской и женской выборок несколько отличался. Данный факт находит подтверждение в занижении, на фоне эпохальных тенденций, целого ряда палеодемографических характеристик.

Ключевые слова: антропология, палеодемография, ранний железный век, пьяноборская культура, Ново-Сасыкульский могильник.

Abstract: The paper outlines some results of a paleodemographic study on I – III cc. AD sample from Novo-Sasykul burial ground (Pianobor culture). The skeletal sample consists of 131 individuals (53 males, 60 females, 18 sub-adults). The conclusion is that Sasykul skeletal population was under the influence of some stress factors, the spectrum of which for the male and female samples was different. This fact is confirmed in the understatement, against the context of epochal trends, a number of paleodemographic parameters.

Key words: biological anthropology, paleodemography, Early Iron Age, Pianobor culture, Novo-Sasykul burial ground.

Ново-Сасыкульский могильник пьяноборской культуры расположен на восточной окраине д. Новосасыкуль Бакалинского района РБ, на надпойменной террасе правого берега р. Ик. Памятник был открыт в 1973 г. и исследован С.М. Васюткиным и В.К. Калининым в 1976-1980 гг.[2]. В общей сложности изучено 418 погребений, датируемых I – III вв. н.э., однако доступная для исследования коллекция включает разнокомплектные останки лишь 139 индивидов (материал находится на хранении в Национальном музее РБ). Отметим, что, несмотря на значительное количество полностью раскопанных могильников, представленных большим числом погребений

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (проект № 18-39-00113-мол_а «Этнокультурная атрибуция населения Нижнего Прикамья эпохи раннего железа (по материалам Ново-Сасыкульского могильника)»)

[2] Васюткин С.М., Калинин В.К. Ново-Сасыкульский могильник // Археологические работы в низовьях Белой. Уфа: ИИЯЛ БФ АН СССР, 1986. С. 95-122.

(например, только на Тарасовском могильнике в Удмуртском Прикамье изучено 1880 захоронений пьяноборско-мазунинского времени[1]), для которых выполнены профессиональные определения пола и возраста, моделирование демографической структуры пьяноборского населения ранее проводились с опорой преимущественно на археологические и письменные источники[2]. В настоящей работе представлены материалы к реконструкции демографической структуры пьяноборского населения, на примере серии из Ново-Сасыкульского могильника, с опорой на методические подходы классической палеодемографии.

Определение пола и возраста взрослых и возраста детских скелетов проводилось с использованием общепринятых методических рекомендаций[3]. Анализ демографической структуры населения включал расчет ряда стандартных палеодемографических характеристик, построение таблиц смертности (дожития) и кривых вероятности смерти (qx), дожития (lx) и ожидаемой продолжительности жизни (Ex)[4]. При расчете некоторых параметров была использована компьютерная программа Д.В. Богатенкова.

Основные половозрастные соотношения погребенных на Ново-Сасыкульском могильнике приведены в табл. 1. В данном случае учтены останки всех индивидов, за исключением скелетов плодов (шести и восьми месяцев внутриутробного развития) из погр. 329 и 375, – 53 мужчин, 60 женщин, 18 детей и 6 взрослых неустановленного пола. При расчете основных палеодемографических параметров и построении таблиц смертности не рассматривались фрагментарные материалы из погр. 45, 54, 55, 56, 61 и 95 (скелет 2), т.к. сохранность останков в этих случаях не позволяла однозначно

---

[1] Голдина Р.Д. Тарасовский могильник I – V вв. на Средней Каме. Т. I. Ижевск: Удмуртия, 2004. 319 с.

[2] См., напр.: Журавлева Г.Н. Народонаселение Среднего Прикамья в пьяноборскую эпоху (опыт палеодемографических реконструкций): Автореф. дис. … канд. ист. наук. Ижевск, 1995. 22 с. Она же. Некоторые проблемы изучения палеодемографии пьяноборского населения (по материалам могильников) // Коренные этносы Севера европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы. Сыктывкар, 2000. С. 157-160 и др.

[3] Алексеев В.П. Остеометрия. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1966. 251 с.; Алексеев В.П., Дебец Г.Ф. Краниометрия. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1964. 128 с.; Buikstra J.E., Ubelaker D.H. (Eds.) Standards for data collection from human skeletal remains // Arkansas Archaeological Survey. Research Series. 1994. No. 44. 264 p.

[4] Алексеева Т.И., Богатенков Д.В., Лебединская Г.В. Влахи. Антропоэкологическое исследование (по материалам средневекового некрополя Мистихали). М.: Научныймир, 2003. С. 21; Acsadi Gy., Nemeskeri J. History of human life span and mortality. Budapest: Akademiai Kiado, 1970. 346 p.; WeissK.M. Demographic modelsforanthropology// American Antiquity. 1973. Vol. 38. P. 1-186.

судить о половой принадлежности погребенных. Таким образом, выборку, использованную при анализе демографической структуры населения, оставившего Ново-Сасыкульский могильник, составили скелетные останки 131 индивида.

Данные табл. 2 позволяют заключить, что соотношение полов в рассматриваемой серии близко к нормальному (0,88) и характеризуется некоторым преобладанием числа женщин над числом мужчин. Обращает на себя внимание очень незначительный процент детской смертности. Особенно с учетом крайне слабой представленности индивидов в возрасте до одного года (останки ребенка в возрасте 0,5 лет обнаружены в погр. 31). Индекс PBD (процент младенческой смертности) составляет величину 0,8% от общего числа погребенных, 5,6% от выборки детей и подростков (0-14 лет) и 18,2% от числа детей первой возрастной когорты (0-4 года). Очевидно, что такая картина вряд ли отражает реальную демографическую ситуацию в группе, оставившей обсуждаемый памятник. В качестве возможных объяснений можно предположить несколько версий. Во-первых, в погребениях могильника могла быть захоронена только какая-то определенная часть детей и подростков; во-вторых, нельзя полностью исключить фактор «посмертного отбора» (худшую сохранность детских скелетов вследствие меньшего содержания неорганической составляющей в детских костях[1]). Однако такие предположения не позволяют объяснить наличие захоронений плодов, а также тот факт, что сохранность имеющихся детских скелетов в принципе мало отличается от таковой взрослых. Более рационально рассматривать данную ситуацию как результат действия факторов субъективного порядка – селективного сбора материала вследствие его «недостаточно хорошей» (с точки зрения археологов) сохранности, либо утраты части коллекции в процессе ее хранения. Впрочем, малое количество детей в древних выборках – ситуация достаточно тривиальная и характерная, например, для могильников джетыасарской культуры Приаралья[2]. Показатель среднего возраста смерти (А) практически идентичен таковому для объединенной выборки эпохи раннего железа, согласно сводке «эпохальных» данных, составленной Д.В. Богатенковым[3].

---

[1] Guy H., Masset C., Baud C. Infant taphonomy // International Journal of Osteoarchaeology. 1997. Vol. 7. P. 221-229.

[2] Медникова М.Б., Бужилова А.П. Палеодемографический анализ по материалам могильника Косасар 2 // Низовья Сырдарьи в древности. Вып. III. Джетыасарская культура. Ч. 2. Могильники Томпакасар и Косасар. М.: ИЭА РАН, 1993. С. 267-276; Ходжайов Т.К., Громов А.В. Палеодемография Средней Азии. М.: ИЭА РАН, 2009. С. 160.

[3] Богатенков Д.В. Палеодемография некрополя Мистихали // Glasnik Anthropoloskog Drustva Jugoslavije. 2002. Sv. 37. S. 83.

Близок к общемировым данным и параметр, характеризующий общий репродуктивный уровень в популяции (GRR). В то же время средний возраст смерти взрослых (AA), равно как и процент индивидов, доживших до финального возрастного интервала (C50+) – существенно отличаются от эпохальных значений в сторону заметного уменьшения показателей.

Данные табл. 3 позволяют отметить, что ожидаемая продолжительность жизни новорожденных E_0 составляет величину 27,4 года, а взрослых E_{15} – 15,5 лет (что значительно ниже общемировых значений для эпохи раннего железа[1]). Однако специфика серии (слабая представленность детских и младенческих скелетов) обусловила необходимость расчета параметров дополнительных таблиц смертности, одна из которых построена при условии 10%-ной, а другая – 30%-ной младенческой смертности (табл. 4). Проведение данной процедуры обусловлено тем, что согласно межгрупповой изменчивости общемировых показателей уровень младенческой смертности в палеопопуляциях может составлять 10 – 40% от общего числа новорожденных, а детская смертность колеблется в интервале 30 – 70%[2]. В этом случае величины ожидаемой продолжительности жизни новорожденных E_0 в Ново-Сасыкульской «популяции» составляют 21,6 и 19,5 лет.

Параметры таблицы смертности и «поведение» демографических кривых для мужской и женской выборок (табл. 5, рис. 1 – 3) позволяют сделать следующие заключения. График вероятности смерти (qx) демонстрирует значительную разницу по этому показателю между мужчинами и женщинами. Если у женщин вероятность смерти в ранних возрастных когортах значительно превышает таковую у мужчин (вплоть до достижения интервала 25-29 лет), то в дальнейшем она оказывается заметно ниже. Данный факт наиболее логично объясняется влиянием репродуктивной нагрузки на организм молодых женщин. У мужчин показатель довольно равномерно повышается с возрастом, с наиболее резким подъемом в интервале 25-29 лет – по-видимому, периоде наибольшей социальной активности. Анализ величины процента дожития (lx) показывает, что во всех возрастных когортах, за исключением финальных, процент мужчин, доживших до определенного возраста заметно выше, чем женщин. Ожидаемая продолжительность жизни (Ex) у женщин ниже в начальных возрастных интервалах и выше –

[1] Там же. S. 83.

[2] WeissK.M.Op. cit.; Романова Г.П. Опыт палеодемографического анализа условий жизни населения степных районов Ставрополья в эпоху ранней бронзы // Вопросы антропологии. 1989. Вып. 82. С. 69, 70.

после достижения возраста 30-34 года (что можно связать со снижением репродуктивной нагрузки). У мужчин показатель достаточно равномерно снижается с возрастом. Если у женщин основным стрессовым фактором, повлиявшим на «поведение» кривых смертности, вероятнее всего, выступал активный репродуктивный период, то у мужчин повышение вероятности смерти и снижение процента дожития в возрасте 25-29 лет можно связать с активным участием в боевых столкновениях (минимум на 7 из 46 мужских черепов (15,2%) фиксируются следы смертельных боевых травм – ранений рубящим оружием типа меча или палаша). У женщин следы «военного» травматизма наблюдаются заметно реже. Аналогичные рубленые повреждения отмечаются лишь на двух из 47 черепов (4,3%). Различия между мужчинами и женщинами по этому показателю приближаются к достоверным ($\chi^2 = 3,19$ при $p = 0,07$).

В заключение можно отметить, что исследованная группа, в свете палеодемографических данных, по всей видимости, находилась под воздействием определенных стрессовых факторов, что нашло отражение в занижении на фоне эпохальных тенденций, целого ряда демографических параметров. Спектр этих факторов для мужского и женского населения был различным. Полученные данные в перспективе планируется подкрепить результатами палеопатологического исследования, а также рассмотреть демографию Сасыкульского «населения» на фоне сравнительных материалов по сериям пьяноборской культуры и культурных образований раннего железного века в целом.

Таблица 1

Основные половозрастные соотношения в серии из Ново-Сасыкульского могильника, %

Возраст	?	Мужчины	Женщины	Суммарно
Infantilis I	29,2	-	-	5,1
InfantilisII	45,8	-	-	8,0
Juvenis	8,3	1,9	12,5	7,7
Adultus	12,5	65,1	64,1	55,5
Maturus	4,2	32,1	21,7	22,6
Senilis	-	0,9	1,7	1,1
N	24	53	60	137

Таблица 2

Основные палеодемографические характеристики погребенных на Ново-Сасыкульском могильнике

Характеристики	Объединенная выборка	Мужчины	Женщины
Объем выборки (N)	131,0	53,0	60,0
Средний возраст смерти (A)	27,3	-	-
Средний возраст смерти взрослых (AA)	30,5	32,1	29,1
Процент детской смертности (PCD)	13,7	-	-
Процент индивидов старше 50 лет (C50+)	3,4	3,4	4,3
Процентное соотношение полов (PSR)	-	46,9	53,1
Длина поколения (T) (лет)	25,5	25,8	25,2
Уровень фертильности (B)	16,2	20,9	16,9
Общий репродуктивный уровень (GRR)	2,16	1,68	2,07
Общий размер семьи с учетом детей (TCFS)	4,3	3,4	4,1
Общий размер семьи без учета детей (MFS)	2,3	2,0	2,0
Коэффициент «активного» населения (DR)	0,21	-	-
Средний возраст смерти при 30% PCD	22,8	23,8	21,9
Средний возраст смерти при 40% PCD	18,7	21,1	19,5

Таблица 3

Общая таблица смертности погребенных на Ново-Сасыкульском могильнике

Возраст	Dx	dx	lx	qx	Lx	Tx	Ex
0-4	5,50	4,20	100,0	0,04	489,50	2736,17	27,36
5-9	6,50	4,96	95,80	0,05	466,60	2246,67	23,45
10-14	6,00	4,58	90,84	0,05	442,75	1780,07	19,59
15-19	12,50	9,54	86,26	0,11	407,45	1337,32	15,50
20-24	19,50	14,89	76,72	0,19	346,38	929,87	12,12
25-29	33,50	25,57	61,83	0,41	245,23	583,49	9,44
30-34	17,00	12,98	36,26	0,36	148,85	338,26	9,33
35-39	11,50	8,78	23,28	0,38	94,45	189,41	8,14
40-44	8,00	6,11	14,50	0,42	57,23	94,96	6,55
45-49	6,60	5,04	8,39	0,60	29,35	37,73	4,49
50+	4,40	3,35	3,35	1,00	8,38	8,38	2,50
Сумма:	131,0	100,0			2736,17		

Таблица 4

Данные о смертности погребенных
на Ново-Сасыкульском могильнике с учетом
10%-го и 30%-го уровней младенческой смертности (PBD)

Возраст	10% PBD					30% PBD				
	qx	lx	Lx	Tx	Ex	qx	lx	Lx	Tx	Ex
0-14	0,22	100,0	946,17	2162,83	21,63	0,33	100,0	916,18	1946,76	19,46
15-19	0,11	78,47	370,65	1216,66	15,51	0,11	66,47	313,97	1030,58	15,50
20-24	0,19	69,79	315,10	846,01	12,12	0,19	59,12	266,93	716,61	12,12
25-29	0,41	56,25	223,10	530,91	9,44	0,41	47,65	188,97	449,68	9,44
30-34	0,36	32,99	135,42	307,81	9,33	0,36	27,94	114,70	260,71	9,33
35-39	0,38	21,18	85,92	172,39	8,14	0,38	17,94	72,80	146,01	8,14
40-44	0,42	13,19	52,07	86,47	6,55	0,42	11,18	44,12	73,21	6,55
45-49	0,60	7,64	26,75	34,40	4,50	0,60	6,47	22,65	29,09	4,50
50+	1,00	3,06	7,65	7,65	2,50	1,00	2,59	6,47	6,44	2,50

Таблица 5

Показатели таблицы смертности мужчин и женщин
Ново-Сасыкульского могильника

Возраст	Мужчины					Женщины				
	Dx	dx	lx	qx	Ex	Dx	dx	lx	qx	Ex
15-19	3,00	5,66	100,0	0,06	17,08	9,50	15,83	100,0	0,16	14,30
20-24	8,00	15,09	94,34	0,16	12,95	11,50	19,17	84,17	0,23	11,52
25-29	14,80	27,93	79,25	0,35	9,94	18,70	31,17	65,00	0,48	9,18
30-34	9,80	18,49	51,32	0,36	8,99	7,20	12,00	33,83	0,35	10,34
35-39	7,40	13,96	32,83	0,43	7,64	4,10	6,83	21,83	0,31	9,64
40-44	4,80	9,06	18,87	0,48	6,45	3,20	5,33	15,00	0,36	7,89
45-49	3,40	6,42	9,81	0,65	5,10	3,20	5,33	9,67	0,55	5,87
50+	1,80	3,40	3,40	1,00	2,50	2,60	4,34	4,34	1,00	2,50
Сумма:	53,0	100,0				60,0	100,0			

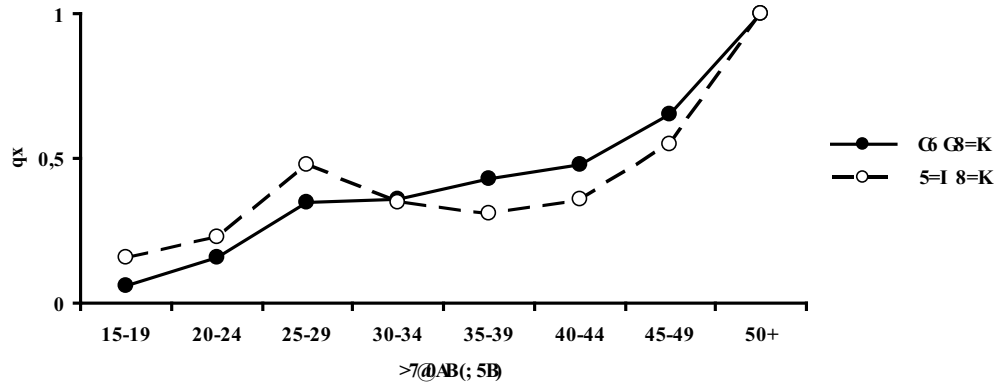


Рис. 1.
Возрастная динамика вероятности смерти (qx) у мужчин и женщин, погребенных на Ново-Сасыкульском могильнике

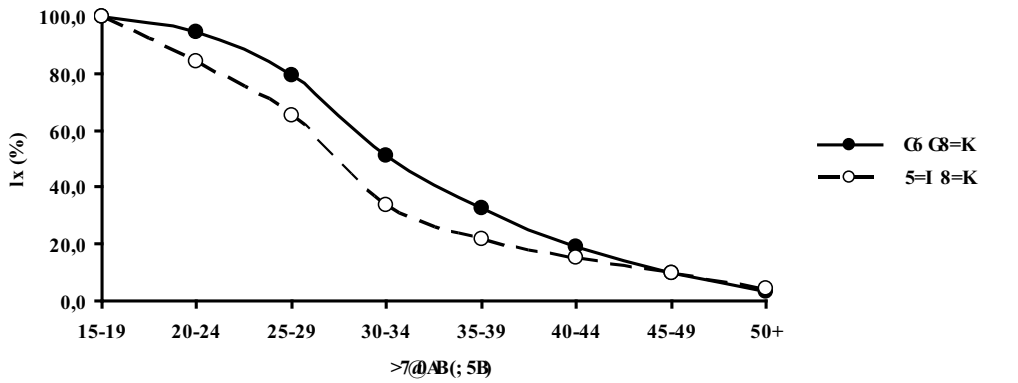


Рис. 2.
Процент дожития (lx) по возрастным интервалам у мужчин и женщин, погребенных на Ново-Сасыкульском могильнике

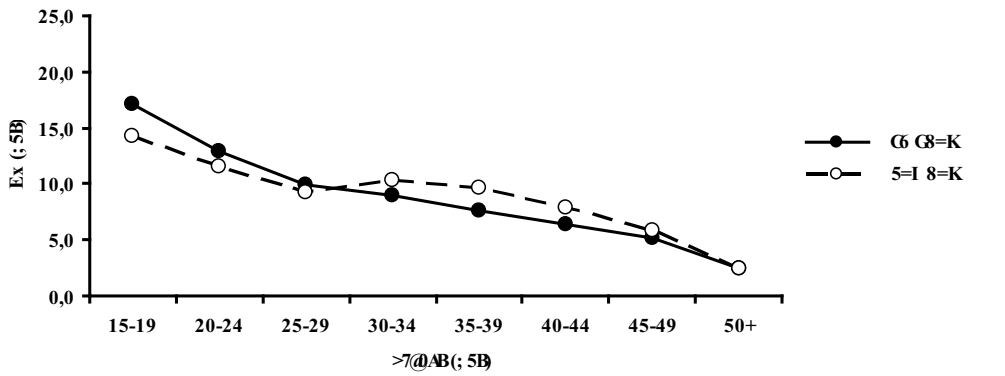


Рис. 3.
Ожидаемая продолжительность жизни (Ex) по возрастным интервалам у мужчин и женщин, погребенных на Ново-Сасыкульском могильнике

© Куфтерин В.В., 2018

УДК 572.9

Нечвалода А.И.

АНТРОПОЛОГИЯ ЧИЯЛИКСКОЙ КУЛЬТУРЫ ПО КРАНИОЛОГИЧЕСКИМ МАТЕРИАЛАМ ИЗ МОГИЛЬНИКОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ БАШКИРИИ

A.I. Netchvoloda

ANTHROPOLOGY CHIYALIK CULTURE IN CRANIOLOGICAL MATERIALS FROM THE BURIAL OF THE CENTRAL BASHKIRIA

Аннотация: Рассматриваются краниологические особенности представителей чияликской культуры позднего этапа из могильников Центральной Башкирии XIV в. На краниологическом фоне мезокранных чияликских серий из Восточного Татарстана чияликцы «Демской» группы характеризуются брахикранией. Проведен сравнительный канонический анализ, который показал удаленность чияликских серий от большинства серий современных башкир, но выявил близость к серии северо-западных башкир из Мавлютово и группам северных и южных удмуртов.

Ключевые слова: Чияликская культура, башкиры, краниология, сравнительный анализ, канонический анализ.

Abstract: Consideration is given to craniological features of the representatives of the late Chiyalik culture from the burial sites of the 14th century found in Central Bashkortostan. As compared to mesocranic proportions of the Chiyalik series from Eastern Tatarstan the Chiyalic people of the «Dema» group are characteristic of brachicrany. The comparative canonical analysis, which showed the distance Chiyalik series from most of the series of modern Bashkirs, but revealed the similarity to a series of North-Western Bashkirs from Mavlyutova and groups the Northern and southern Udmurts.

Keywords: Chiyalik culture, Bashkirs craniology, comparative analysis, canonical analysis

Историографический аспект. Краниологические материалы чияликской культуры приобретают особое значение в контексте рассмотрения вопросов этно и расогенеза башкир. Вопрос об этнической принадлежности носителей чияликской культуры до сих пор в исторической науке остается дискуссионным[1].

[1] Гарустович Г.Н. Чияликская археологическая культура эпохи средневековья на Южном Урале / Г.Н. Гарустович // Уфимский археологический вестник. — 2015. — Вып. 15. — С. 181—198;

Иванов В.А. Аксиомы и альтернативы ранней средневековой истории Южного Урала / В.А. Иванов // Народы Урало-Поволжья : история, культура, этничность /ред. х. х. Ишмуратов. — Уфа : Уфимский полиграфкомбинат, 2003. — С. 173—182.

Е.П. Казаков, выделивший данную культуру на основе исследованных памятников в низовьях рек Ик и Белая соотносил их с угорским населением: «Чияликское, скорее всего угорское (выделено нами – А.Н) население в XIII—XIV вв. начало интенсивно поглощаться поздними тюркоязычными, в основном кипчакскими, кочевниками, составившими основу башкирского народа»[1].

Н.Г. Гарустович, исследовавший, могильники чияликской культуры в центральной Башкирии, на основе анализа признаков погребальной обрядности, также считал чияликские памятники угорскими. На взгляд Н.Г. Гарустовича: «Специфика чияликского населения в рамках этой общности обусловлена сильным влиянием Волжской Булгарии и распространением в Приуралье мусульманской религии. Угорские племена лесостепной зоны Южного Урала со временем тюркизировались и вошли в состав башкирского народа (племена юрматы, юрми, буляр, еней, гайна)»[2].

В.А. Ивановым чияликская культура отнесена «к этнокультурному ареалу (ЭКА) культур с резной и гребенчато-шнуровой керамикой, занимавшему территорию лесного и лесостепного Зауралья и Приуралья», этнически соотносимый, с представители уральской языковой семьи.[3]

Н.А. Мажитов считал, что чияликская культура в низовьях р. Белой XII—XV веков принадлежала собственно башкирским племенам.[4]

Как верно отметил И. Антонов: «Нужно также признать, что чияликская культура пока еще совершенно не изучена в антропологическом отношении». По его мнению: «В самом общем плане можно считать, что расогенетические процессы на севере современного Башкортостана с древнейших времен до наших дней развивались на базе местного финно-угорского населения, в том числе и носителей чияликской культуры, без значительных изменений,

---

[1] Казаков Е.П. Памятники болгарского времени в восточных районах Татарии / Е.П. Казаков. — Москва: Наука, 1978. — 132 с.

[2] Гарустович Г.Н. Об этнической принадлежности раннему сульманских памятников Западной и Центральной Башкирии / Г.Н. Гарустович // Проблемы древних угров на Южном Урале / отв. ред. А. х. Пшеничнюк. — Уфа: БНЦ УрО АН СССР, 1988. — С. 130—139; Он же:. Памятники X — начала XIV в. н. э. / Г.Н. Гарустович //Археологические памятники Башкортостана / отв. ред. Ю.А. Морозов. — Уфа :Гилем, 1996. — С. 51—55.

[3] Иванов В.А. Аксиомы и альтернативы ранней средневековой истории Южного Урала / В.А. Иванов // Народы Урало-Поволжья: история, культура, этничность /ред. х. х. Ишмуратов. — Уфа : Уфимский полиграфкомбинат, 2003. — С. 173—182.

[4] Мажитов Н.А. Заблуждение или фальсификация? / Н.А. Мажитов // Проблемы востоковедения. — 2011. — № 2. — С. 74—89.

обусловленных внешним воздействием».[1]

Р.М. Юсупов в своих публикациях посвященных становлению антропологического облика башкир в золотордынский период не затрагивал тему антропологии чияликского населения и его взаимоотношений с «древними башкирами».[2]

Краниологический материал по чияликской культуре, введенный в научный оборот есть, но он не так многочислен, как хотелось бы в сравнении с количеством погребений исследованных археологами.

Реперные некрополи раскопанные Казаковым это Такталачукский грунтовый могильник, на котором вскрыто 274 погребения из предполагаемых 300, а также Азметьевский I некрополь, где из предполагаемых 400 захоронений расчищено 107.[3] С учетом погребений Дербешкинского могильника только в низовьях р. Белая изучено свыше 500 средневековых погребений.

На сегодняшний день опубликованы результаты краниологического изучения материалов из I Азметьевского, Такталачукского, Дербешкинского могильников чияликской культуры из восточного Татарстана.[4]

Характеризуя краниологическое своеобразие чияликских серий Газимзянов отмечает: «Все чияликские серии, несмотря на их внутригрупповую неоднородность, можно рассматривать как части единой антропологической совокупности, характерной особенностью которой является сочетание европеоидных и монголоидных особенностей. Внутригрупповой анализ по объединенной группе серий выявил общий для всех чияликских популяций морфологический компонент. Он описывается широким и низким лицом, имеющим некоторую уплощенность и прогнатизм его нижней части, а также широким лбом и широкими орбитами. Для этого компонента в разных сериях была различна, что определяло их морфологическое своеобразие в масштабе единого антропологического типа, относящегося к одному из вариантов уральской расы».[5]

---

[1] Антонов И.В. Вопрос об этнической принадлежности носителей чияликской культуры в историографии / И. В. Антонов // Научный диалог. — 2017. — № 11. — С. 309—327.

[2] Антропология башкир / М.А. Бермишева [и др.]. — Санкт-Петербург : Алетейя, 2011. — 496 с.

[3] Казаков Е.П. Памятники болгарского времени в восточных районах Татарии / Е.П. Казаков. — Москва : Наука, 1978. — 132 с. С. 71-84; 1987. С. 25-33; 2007. С. 59-65.

[4] Опубликовано: И.Р. Газимзянов И.Р. Население Среднего Поволжья в составе Золотой Орды по данным краниологии (реконструкция этногенетических процессов). Автореф. дисс. …к.и.н. -Казань, 2001. -34 с.

[5] Публикация Газимзянов И.Р. Население Среднего Поволжья. С. 15.

Материал. В данной публикации рассматриваются краниологические материалы из могильников позднего этапа чияликской культуры, так называемой «Демской группы» по Гарустовичу в которую он включил Новотроицкий, Нижне-Хозятовский, Горновский и Караякуповский грунтовые могильники[1].

Черепа хорошей сохранности происходят из Горновского и Нижне-Хозятовского грунтовых могильников. В связи с небольшой численностью черепов (из каждого могильника происходит всего лишь по четыре черепа) они были объединены в одну серию (в данной публикации рассматривается только мужская часть выборки). В табл. 1. серия фигурирует под названием «Демская» группа. Черепа были измерены в рамках стандартного краниологического бланка. Один мужской череп из Нижне-Хозятовского могильника был исключен из анализа в связи с ярко выраженными признаками краниостеноза (преждевременного закрытия швов черепа мозговой капсулы), что не могло, не отразится на размерах лицевого скелета. При определении пола и возраста учитывались морфологические особенности черепа – степень стертости зубов и облитерации швов мозгового свода мозговой капсулы.[2]

Таблица 1.

Средние размеры мужских краниологических серий позднего этапа (XIII-XIV вв.) чияликской археологической культуры с территории Среднего Поволжья и Предуралья

Признак	Азметьевский I N=9	Тактала-чукский N=20	Дербеш-кинский N=21	«Демская» группа N=8
1	180.7	187.7	181.3	173.1
8	143.4	145.1	140.1	144.3
17	133.2	135.1	132.2	131.3
9	95.9	100.9	96.6	96.0
45	134.7	140.2	136.1	135.6
48	70.1	70.4	67.3	68.5
51	43.2	43.9	43.1	42.8
52	32.9	34.1	33.2	32.3
54	24.4	26.1	24.7	25.7
55	51.0	52.4	52.6	49.8
72	86.8	85.8	86.3	82.8

[1] Гарустович Г.Н. Об этнической принадлежности раннемусульманских памятников Западной и Центральной Башкирии / Г.Н. Гарустович // Проблемы древних угров на Южном Урале / отв. ред. А. х. Пшеничнюк. — Уфа: БНЦ УрО АН СССР, 1988. — С. 130—137;

[2] Алексеев В.П., Дебец Г.Ф. Краниометрия. М., 1964.

Продолжение таблицы 1

$75_{(1)}$	25.8	25.8	20.1	25.5
77	142.1	140.1	140.9	141.5
Zm	131.1	130.2	124.3	132.2
8:1	79.5	78.9	77.3	83.3
48:45	51.7	50.0	50.9	50.5
54:55	47.9	49.5	47.5	51.6
52:51	76.3	77.7	76.7	75.4
SS:SC	48.4	46.7	48.1	49.9

Рассмотрим краниологические особенности «Демской» группы на фоне чияликских серий восточного Татарстана. Сразу обращает на себя внимание малая величина продольного диаметра черепа в «Демской» группе, которая достигает разницы, 2, 4 сигмы с величиной продольного диаметра черепа в Такталачукском могильнике (1,2 – Азметьевский м-к, 1,7 – Дербешкинский м-к). Таким образом, черепная коробка в «Демской» группе укороченных поропорций брахикранная. Из 8 черепов серии 6 укороченных пропорций, 1 – мезокран (черепной указатель 78,5), 1 – на границе мезокрании и брахикрании (80,5). Все остальные краниометрические показатели, характеризующие лицевой скелет практически идентичны. Стоит отметить только еще более высокие носовые кости в «Демской» группе (симотический указатель – 49,9).

Таким образом, основную часть индивидов «Демской» группы объединяет укороченная форма черепной коробки, и комплекс европеоидных (правда не резко выраженных) и монголоидных особенностей в строении лицевого скелета, которые находят свое выражение в уплощенности лицевого скелета на орбитальном уровне и малом или среднем угле выступания носа.#

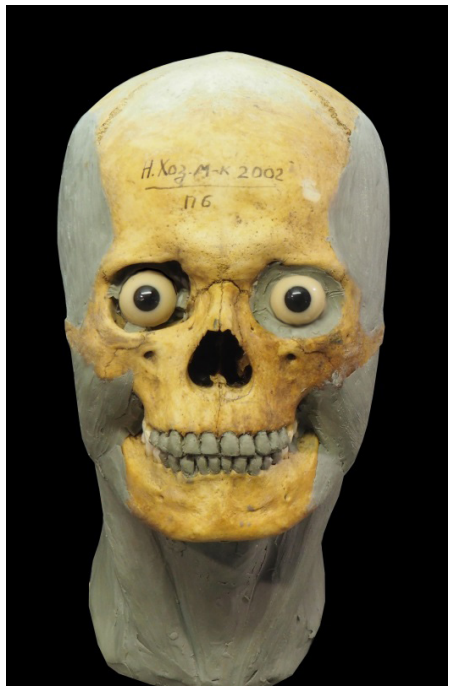
По черепу мужчины возмужалого возраста из погребения № 6 Ново-Хозятовского могильника была выполнена реконструкция внешнего облика (рис. 1).

Рис. 1.

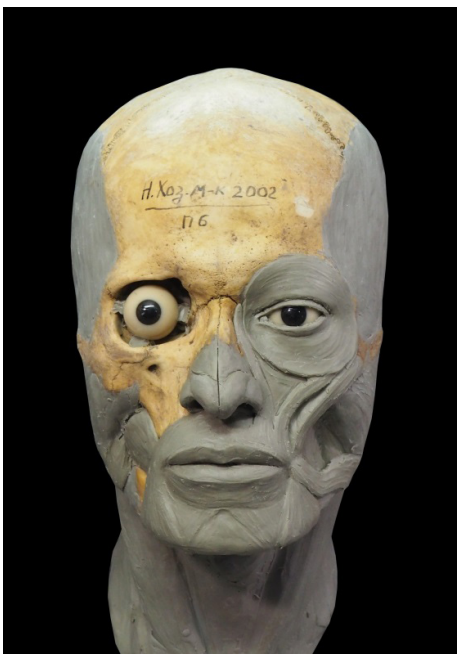
Этапы реконструкции внешнего облика мужчины чияликской культуры из Нов-Хозятовского могильника. Раскопки Г.Н. Гарустовича.



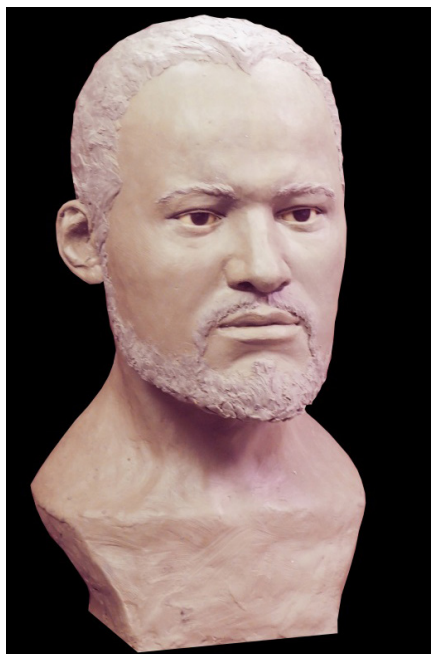
a



b



c



d

a – череп; b, c – этапы скульптурного восстановления внешнего облика; d – завершающий этап реконструкции внешности;

Сравнительный анализ. Для оценки антропологического статуса, генетических связей людей захороненных в могильниках «демской» группы чияликской культуры Южного Предуралья, сборная мужская серия была сопоставлена с 43-мя мужскими краниологическими сериями.

Для сравнительного (множественного дискриминантного) анализа по 14 признакам (табл. 2) были привлечены реперные серии чияликской культуры из восточного Татарстана из I Азметьевского, Такталачукского и Дербешкинского могильников, средневековые серии с территории Южного Предуралья – сборная серия «Кочевники Башкирии» составленная С.Г. Ефимовой из материалов Мрясимовского, Каранаевского, Муракаевского и Старо-Мусинского могильников близких по времени (IX-X вв.), серия из курганов Сынтыш-Тамакского могильника на Бугульминской возвышенности, которую связывают с «древними башкирами»[1], серией кыпчаков Оренбуржья[2] и серией черепов из Кушнаренковского могильника.

Таблица 2

Величины первых двух канонических векторов D^2

Признак	мужчины	
	KBI	KBII
1	0.113	-0.338
8	0.227	0.591
17	-0.489	0.350
9	-0.527	-0.517
45	0.457	-0.443
48	0.405	-0.048
55	-0.137	0.398
54	0.186	0.169
51	-0.113	0.850
52	0.163	-0.208
77	0.195	-0.037
Zm	0.393	0.208
SS:SC	-0.026	-0.136
$75_{(1)}$	-0.362	0.278
Собственные числа	56.996	25.537
% дисперсии	42.480	19.033

Современные краниологические серии представлены черепами башкир (этно-территориальные группы)[3], казахов (этно-терри-

[1] Ефимова С.Г. Палеоантропология Поволжья и Приуралья. М., 1991. С.78, Табл. 16..

[2] Нечвалода А.И. Краниологическая характеристика материалов из некрополей степного Приуралья эпохи Золотой орды, УАВ, №16, 2016.

[3] Юсупов Р. М. Краниология башкир. Л.: Наука, 1989.97 с.

ториальные группы)[1], серией киргизов[2], калмыков, забайкальских бурят, тувинцев, узбеков Ташкента, хантов и манси[3], северных и южных удмуртов, северных и южных чувашей, горных и луговых марийцев[4].

В результате проведенного анализа факторные нагрузки на первые два канонических вектора составили 62 % общей межгрупповой изменчивости в масштабе участвующих в анализе серий. Наибольшие отрицательные нагрузки на 1 канонический вектор имеют высота черепа, наименьшая ширина лба и угол выступания костей носа.

Наибольшие положительные приходятся на верхнею высоту и ширину лица. Таким образом, серии черепов, характеризующиеся низким сводом, узким лбом, широким и высоким лицом со слабо выступающим носом локализуются на положительном полюсе изменчивости 1-го канонического вектора. Черепа с противоположным сочетанием признаков на отрицательном. Данная каноническая дискриминанта располагает серии относительно европеоидно-монголоидного вектора. На противоположных полюсах изменчивости находятся серия из Кушнаренковского могильника, представляющая резко выраженный европеоидный краниотип, и группа забайкальских бурят с резко выраженными монголоидными особенностями, входящая в круг центрально-азиатских монголоидов.

Центр графика занимают смешанные европеоидно-монголоидные серии черепов с крупными размерами лицевого скелета, широкими орбитами, в сочетании с несколько уплощенным лицевым скелетом. В данном локусе графа расположились серии современных башкир, казахов, в составе которых данный комплекс признаков представлен южно-сибирским антропологическим типом.

На графике (рис. 2), построенном по результатам канонического анализа в локусе отрицательных значений по первому и второму каноническим векторам, расположились все серии черепов чияликской культуры, черепа чувашей, удмуртов, марийцев. Черепа башкир представлены в этом локусе графика сериями, собранными

---

[1] Исмагулов. О. Краниологические материалы к антропологии современного населения Казахстана // ВА. Выпуск 13, 1963. С. 134-140.

[2] Миклашевская Н.Н. Краниология киргизов // Тр. Кирг. археол.- этногр. экспедиции. Фрунзе. 1959. Т. II. Изд-во АН СССР. М., 1969. С. 370-381.

[3] Алексеев В.П., Трубникова О.Б. Некоторые проблемы таксономии и генеалогии азиатских монголоидов (краниометрия). Новосибирск: Наука. 1984. 128 с.

[4] Акимова М.С. Антропология древнего населения Приуралья. М., 1968.

на кладбищах северо-запада Башкирии – Мавлютово и юго-востока – Кусеево.

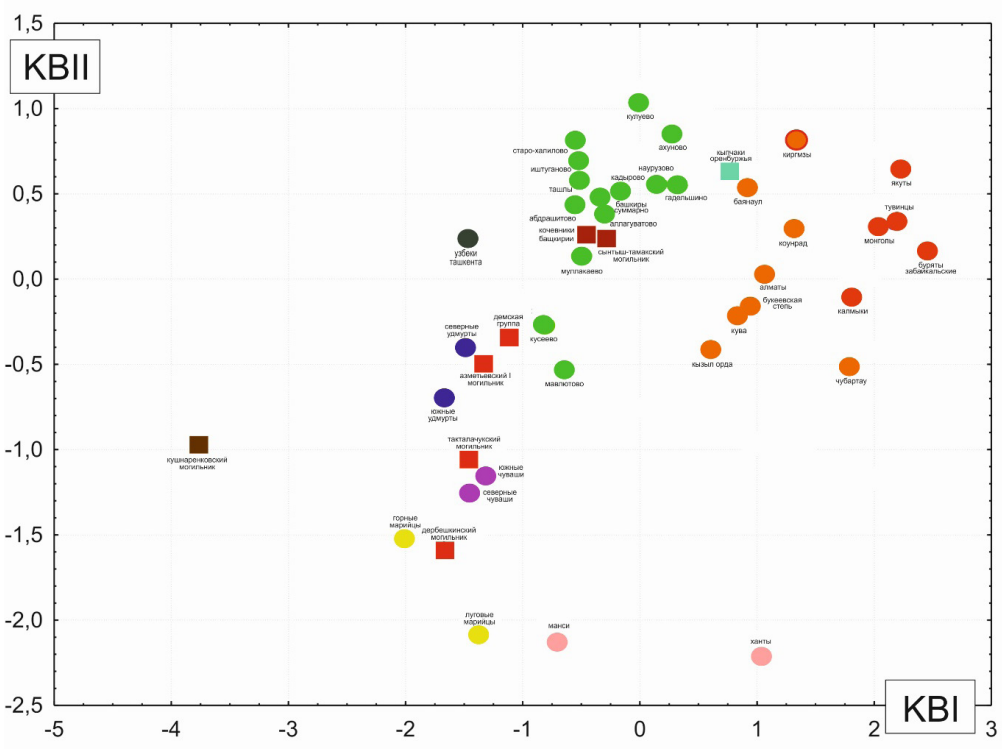


Рис. 2.
Расположение мужских краниологических выборок
в пространстве первых двух канонических векторов

Таким, образом, серия черепов «Демской группы», тяготеет к серии черепов из Азметьевского I могильника и группам северных и южных удмуртов, из башкирских серий это Мавлютово и Кусеево.

С.Г. Ефимова сопоставляя краниологическую серию «Кочевники Башкирии» с современными сериями башкир отметила «большую близость, особенно с юго-восточными группами»[1]. Черепа из Сынтыш-Тамакскогог могильника проявляют близость, по мнению С.Г. Ефимовой: «с сериями черепов современных башкир юга и северо-востока»[2].

Проведенный нами анализ подтвердил морфологическую близость серии, «Кочевники Башкирии», черепов из Сынтыш-Тамакского могильника, которые оставлены, возможно, частью древнебашкирских племен с сериями современных юго-восточных, юго-западных и северо-восточных башкир.

[1] Ефимова С.Г. Палеоантропология Поволжья и Приуралья. М., 1991.С.80.
[2] Ефимова С.Г. Палеоантропология…С.80.

При анализе расстояний Махаланобиса-Рао (D^2) черепа «Демской» группы из Центральной Башкирии наиболее близки к группе из Азметьевского 1-го могильника (0, 24), вторе место по степени близости занимает серия черепов северо-западных башкир из Мавлютово (0, 48), затем следуют группы южных (1. 01) и северных удмуртов (1, 89).

Таким образом, среди современных групп со средневековым населением чияликской культуры теснее всего сближаются группы марийцев, удмуртов и чувашей; Вероятно население чияликской культуры, как носитель комплекса признаков уральской расы внесло наибольший вклад в этно- и расогенез поволжских финнов и северных башкир.

© Нечвалода А.И., 2018.

УДК 314.745

Блохин В.Н.

МИГРАЦИЯ КАК ГЛОБАЛЬНОЕ ЯВЛЕНИЕ: ПРОБЛЕМЫ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

V.N. Blohin

MIGRATION AS A GLOBAL PHENOMENON: PROBLEMS OF INTERETHNIC RELATIONS

Аннотация: Статья рассматривает проблемы, связанные с миграцией и интеграцией мигрантов в принимающее общество. Массовое перемещение людей стало глобальной тенденцией. Миграция имеет важное социально-экономическое значение, способствует развитию ведущих стран мира. Однако бесконтрольный рост численности мигрантов ведёт к многочисленным проблемам, связанным, в первую очередь, с интеграцией в новое этническое сообщество и культурную среду.

Ключевые слова: миграция, межэтническое взаимодействие, проблемы, угрозы, принимающее общество, адаптация.

Abstract: The article examines the problems associated with migrating and integrating migrants into the host society. Mass movement of people has become a global trend. Migration has an important socio-economic significance, contributes to the development of the world's leading countries. However, the uncontrolled increase in the number of migrants leads to numerous problems, primarily related to integration into a new ethnic community and cultural environment.

Key words: migration, interethnic interaction, problems, threats, accepting society, adaptation.

Миграция представляет собой территориальное перемещение людей, смену места работы и проживания. Перемещение людей является естественным явлением, которое имело место на протяжении всей истории человечества. Сегодня выделяют различные типы миграции, в зависимости от:

– направленности (различают внешнюю – эмиграция, иммиграция, и внутреннюю – переселение, заселение);

– продолжительности (безвозвратная – выехавшее население не возвращается, временная – не происходит закрепления населения на новом месте жительства);

– мотивов (социально-экономические, политические, экологические и т.д.);

– организации (добровольные, принудительные) (Рисунок 1).

В центре внимания данной статьи будет находиться миграция по социально-экономическим причинам и проблемы адаптации мигрантов в принимающем обществе, особенности и сложности межэтнического взаимодействия.



Рис. 1. Типы миграции

Особенностью современного этапа является интенсификация и неимоверное увеличение масштабов миграции. Ряд исследователей называют XXI век «эпохой нового переселения народов». Как же объяснить этот социальный феномен?

Активизации миграционных процессов в глобальных масштабах способствует научно-технический прогресс, расширение доступности транспорта, компьютерно-коммуникационных средств и информации о возможностях трудоустройства и проживания в другой стране. Десятки миллионов людей ежегодно становятся мигрантами, что связано с кардинальными различиями в уровне жизни между ведущими постиндустриальными странами (первый мир) и развивающимися государствами (третий мир), причём этот разрыв продолжает увеличиваться.

Страны Европейского Союза, США, Канада нуждаются в притоке мигрантов, что связано с потребностями и структурой рынка труда, а также старением коренного населения. Необходимость в привлечении мигрантов не подвергается в странах первого мира сомнению, дискуссионными остаются вопросы о количестве и «качестве» прибывающего населения.

В условиях научно-технической революции каждая страна нуждается в высокообразованных специалистах, обладающих знаниями и компетенциями в сфере высоких технологий, медицины, науки, образования, инженерии и других отраслях. Наличие таких работников является залогом устойчивого развития и продвижения по пути социального прогресса. В то же время существует необходимость в работниках с низкой квалификацией, готовых заниматься тяжёлым физическим трудом, занимать низкооплачиваемые и не престижные должности. Так, во многих мегаполисах постиндустриальных стран до 5% населения составляет домашняя прислуга, няни, седелки, которые работают за минимальную зарплату и представляют этносы из различных регионов планеты.

Без привлечения мигрантов невозможно обеспечение динамичного развития стран первого мира, мигранты, какие бы ниши они не занимали, вносят безусловный вклад в рост ВВП и ускорение социального развития принимающих государств.

Угрозой, связанной с увеличением миграционных потоков, является проблема интеграции мигрантов в принимающее общество. Для успешной интеграции мигрантам необходимо изучить государственный язык, культурные традиции, законы новой для них страны. Эти процессы не всегда проходят успешно по причинам недоступности языковых курсов, крайней бедности и низкого уровня образования мигрантов. Часто непреодолимой проблемой становятся кардинальные культурные различия.

Ситуация в странах ЕС показывает сложность выработки единой системы миграционной политики. Прибывающие в ЕС выходцы из восточной Европы относительно быстро и успешно интегрируются в принимающее общество, что объясняется культурной и цивилизационной близостью. В то же время интеграция мигрантов из стран Африки и Азии порой является невозможной, что связано со спецификой традиционного общества.

Мигранты, представляющие традиционные общества, имеют устойчивую систему жизненных ценностей, унаследованных от родителей и имеющую многовековую историю. Мировоззрение человека, представляющего такой тип общества, отличает убеждённость в необходимости следовать традициям, закону предков. Важнейшую роль в жизни таких мигрантов продолжают играть религиозные представления, кровно-родственные связи, клановость. Европейские ценности и демократические свободы зачастую противоречат или являются диаметрально противоположной картиной мира, что приводит к культурному шоку, страху, ненависти, агрессии и неприятию новых культурных форм.

Отсутствие интеграции в европейские общества, сохранение прежней системы ценностей и мировоззрения, приводит к формированию этнических и конфессиональных общин, которые стремятся к компактному проживанию, изолированности и установлению своих порядков даже на территории принимающего социума. Результатом этих социокультурных процессов является возникновение во многих европейских и американских городах особых кварталов, часто представляющих собой неблагополучные бедные пригороды с высоким уровнем преступности и девиантного поведения.

Преступность и девиации связаны с бедностью, стремлением получения дополнительных средств, т.к. в условиях традиционного общества типичными являются многодетные семьи, а их содержание требует значительных затрат. В то же время мигранты из стран третьего мира, как правило, отличаются низкой квалификацией или вообще её отсутствием, поэтому рассчитывать хотя бы на средний уровень зарплаты нет возможности.

Стоит отметить, что в среде мигрантов, даже принадлежащих к традиционному типу общества, со временем может возникать тенденция к частичной смене (размыванию) жизненных ценностей и моделей поведения, что объясняется наличием многочисленных свобод демократического общества. Однако изменения жизненных ценностей всегда проходят сложно, что вызывает социальную аномию. Аномия представляет собой процесс кризиса культуры, увеличение количества отклонений в поведении индивидов (пьянство, наркомания, проституция, азартные игры, суициды, аморальное поведение и т.д.).

Для предотвращения и борьбы с негативными последствиями и угрозами, которые несёт миграция, необходима сильная государственная приверженность и контроль над масштабами миграционных процессов. Миграция является естественным и необходимым социальным явлением. Для наиболее успешного включения мигрантов в принимающее общество необходимо, в первую очередь, чётко понимать в каком количестве иностранных граждан нуждается страна, в каких сферах экономики есть потребность в мигрантах. Большое значение имеет регион происхождения мигрантов, чем географически ближе этот регион, тем больше шансов на успешную адаптацию в принимающем обществе. Первостепенное значение имеет владение государственным языком, без чего невозможно трудоустройство мигранта. Организация бесплатных языковых курсов и приём экзаменов на знание языка должны быть обязательным условием для предоставления права постоянного проживания.

© Блохин В.Н., 2018.

УДК 316

Болтаевский А.А.

ЛИЧНОЕ ЭТО ПОЛИТИЧЕСКОЕ: АМЕРИКАНСКОЕ ОБЩЕСТВО, ФЕМИНИЗМ И «КРАСНАЯ УГРОЗА»

A.A. Boltaevsky

PERSONAL IS POLITICAL: AMERICAN SOCIETY, FEMINISM AND «RED THREAT»

Аннотация: В статье автор подвергает анализу работу современной американской писательницы Э. Райан, в которой показана реакция наиболее консервативных кругов США на усиление феминистического движения в 1910-1920-е гг. Показано, что наиболее радикальные феминистки рассматривались апологетами американизма в качестве «сексуального большевизма».

Ключевые слова: большевизм, американизм, феминизма, противоречия, восприятие, идеология, современное общество.

Abstract: In this article author analyzes the work of the contemporary American writer E. Ryan, which shows the reaction of the most conservative circles of the USA to the strengthening of the feminist movement in the 1910s-1920s. It is shown that the most radical feminists were considered apologists of Americanism as «sexual Bolshevism».

Key words: Bolshevism, Americanism, feminism, contradictions, perception, ideology, modern society.

Термин «феминизм» уже много лет как прочно стал частью повседневной жизни россиян, став, среди прочего, темой для многочисленных исследователей, в том числе в рамках поисков оптимального взаимодействия между человеком, обществом и государством. Разобраться в потоке книг, заполнивших полки магазинов, неискушенному читателю порой предельно сложно, тем более что часть авторов ставит своей задачей не раскрытие «белых пятен» и создание оригинальных концепций, а скорее стремится конструировать новые мифологемы. К примеру, как в 1918 – 1921 гг., так и в эпоху Перестройки активно распространялась информация о так называемом декрете большевиков о социализации (национализации) женщин, который в дальнейшем активно использовался антибольшевистской пропагандой не только в России, но и за рубежом. Первые полосы западных газет запестрели звучными заголовками: «Социализм узаконил проституцию», «Большевики забросили Россию на задворки цивилизации», «Полигамия по-советски» и т.д. Нередко на местах фальшивый декрет использовался антибольшевистскими силами с целью нагнетания социальной напряженности в суровые годы Гражданской войны. Например, в феврале

1919 г. на имя В.И. Ленина поступила жалоба от неких Кумысникова, Байманова и Рахимовой о том, что комбед деревни Медяны Чимбелевской волости Курмышского уезда Симбирской губернии ввел «национализацию женщин». Ленин в телеграмме симбирскому губчека распорядился «немедленно проверить строжайше […] надо наказать мерзавцев сурово и быстро и оповестить все население». Ответная телеграмма из губчека сообщала, что «никакой национализации женщин в Медянах комбедом не было, заявление Кумысникова, Байманова и Рахимовой вымысел»[1].

Если в нашей стране фальшивый декрет вызвал такое брожение умов, можно представить его роль в запугивании европейского и американского обывателя. В связи с этим представляет интерес работа американской исследовательницы Эрики Райан, ассистента профессора истории университета Райдера (основанный в 1865 г., данный университет находится в городе Лоуренсвилл в штате Нью-Джерси) с интересным названием: «Красная война семье»[2], в которой она показывает отношение консервативно настроенных кругов Соединенных Штатов к большевистской революции и влияние событий в России на традиционные ценности американского общества. Отметим среди преподаваемых Э. Райан курсов в университете Райдера такие, как «Женщины в американкой истории» и «Гендер и сексуальность в американской истории». Монография выполнена в рамках достаточно модной сегодня социальной истории и акцентирует внимание на гендерных установках в США в 1918 – начале 1920-х гг. В то же время исследовательница делает акцент на риторике и политических взглядах со стороны преимущественно мужских антирадикальных движений и организаций[3].

Прежде чем мы обратимся к рассмотрению данной монографии необходимо пояснить активно использующийся на ее страницах термины «красная угроза» и «американизм». Под первым термином понимается паника, охватившая различные социально-политические силы в США после прихода к власти большевиков. В американской историографии выделяют «первую красную угрозу» (1917 – 1923), которую исследователь Л. Мюррей характеризовал, как «общенациональную истерию, направленную против радикалов, истерию, спровоцированную страхом перед неминуемой

[1] Ленин и ВЧК. Сборник документов. М.: Политиздат, 1987. С. 120-121.

[2] Ryan J.Erica. Red WarontheFamily. Sex, Gender, and Americanism in the First Red Scare. Philadelphia: Temple University Press, 2015. 220 p.

[3] Simmons K. Erica J. Ryan. Red War on the Family: Sex, Gender, and Americanism in the First Red Scare. Philadelphia: Temple University Press, 2015 [review] // The American Historical Review. 2015. V. 120, Issue 5. P. 1909–1910.

большевистской революцией, которая уничтожит собственность, церковь, дом, брак, гражданские права и американский образ жизни»[1], и «вторую красную угрозу» (1947 – 1957), связанную с деятельностью сенатора Д. Маккарти. Разумеется, хронологические рамки исследования Э. Райан включает в себя только события «первой красной угрозы», в ходе которой происходили аресты ряда американских общественно-политических деятелей, а 24 штата вообще запретили красные флаги.

Другой термин, «американизм», представляет собой своеобразную идеологию, веру в преданность Соединенным Штатам Америки, а также их флагу, форме правления, традициям, обычаям и культуре, провозглашая Америку чем-то вроде Нового Иерусалима или Нового Рима. Особенно знаковым с точки зрения влияния на общественные круги американизм был в конце XIX – начале XX вв., когда резкая индустриализация привела к значительной миграции, как из Европы, так и из других регионов мира. В этот период американизм стал средством пропаганды консервативных взглядов на женщину, семью и традиционные устои среди прибывающих рабочих.

В своей работе Э. Райан использует такие методологические приемы, как принципы историзма, объективности и аналогии. Она активно использует тексты памфлетов, издававшихся в США в 1918 – 1922 г. по предмету ее исследования, привлекает речи политических деятелей. Однако изучение общественного мнения невозможно без анализа средств массовой информации. В связи с этим американская исследовательница анализирует публикации из крупнейших американских газет и журналов: «Нью-Йорк таймс», «Лос-Анджелес таймс», «Чикаго дэйли трибюн» и др. Богатый, хорошо подобранный фактологический материал позволяет погрузить читателя в идейно-политическую борьбу в американском обществе.

Уже само название монографии Э. Райан – «Красная угроза семье» – является отсылкой к вышедшей в 1922 г. в Нью-Йорке работе видного идеолога американизма Самуэля Соломона. Соломон (или «Сэмми», как называли его в узких кругах) был одним из наиболее ярких антирадикалов еще в годы, предшествовавшие Первой мировой войне. Неудивительно его резкое неприятие большевизма. В своем памфлете «Красная угроза семье» Соломон указывает, что феминизм, модернизм и социализм выступают в качестве оппозиции основы американской социальной и политической

[1] Murray B. Levin.Political Hysteria in America. New York: Basic Books,1971. P. 29.

жизни: семье. На примере позиции А. Коллонтай он критикует советские взгляды на женщину, детей и семью. Э. Райан неоднократно обращается к работе Соломона на страницах своей книги. Использует аналогии она и с другими работами американских авторов, вышедшими в начале 1920-х гг.

Во введении Э. Райан определяет свое отношение к рассматриваемым далее фактам, показывает страх американского обывателя в 1920-е гг. перед «морально павшими» большевиками. Автор показывает, что 1910 – 1920-е гг. стали временем распада в США прежних викторианских сексуальных норм и культуры, привели к росту движения феминисток, одной из выразительниц которых была Эмма Гольдман. Рост сексуального либерализма вызвал ответное отторжение среди наиболее консервативных кругов американского общества, которые наряду с «большевистской угрозой» считали его главной опасностью для Соединенных Штатов. Э. Райан сравнивает политику американизма в этот период по отношению к женщинам с практикой Ку-клукс-клана по отношению к афроамериканцам в предшествующие годы.

Монография Э. Райан состоит из 5 глав. Особый интерес представляет вторая глава, в которой она рассматривает те факты и домыслы о социальной практике в Советской России, которые господствовали в США в начале 1920-х гг. В частности, она останавливается на дошедших до Северной Америки слухах о «национализации женщин» большевиками, рассказывает об уже упоминавшемся в начале нашей рецензии «декрете» и отношении к нему со стороны американских политических кругов. Интересно, что ряд американских газет в это время называли феминизм «сексуальным большевизмом», указывая, что он является угрозой таким традиционным институтам, как семья и патриотизм: «экономическая практика большевизма деструктивна, но это ничто по сравнению с сексуальным большевизмом». В заключительной главе («Предстоящие опасности – нравственные. А не экономические»: современная культура, современный брак и американизм после 1924 г.») автор указывает, что исследование дискуссий в американском обществе в 1920-е гг. позволяет сделать вывод о том, что часть американцев противопоставили внутренним и внешним угрозам национализм, основой для которого стали традиционные гендерные роли и семейные ценности.

В целом работа оставляет позитивное впечатление (не случайно американский рецензент называет ее «убедительной книгой» – см. последнюю страницу обложки), а российский читатель откроет

в ней новые факты яростного национализма и преследования инакомыслия в казалось бы демократической Америке. Любопытно также сравнить отношение в американском истеблишменте к семье и браку сто лет назад и в наши дни, когда 26 июня 2015 г. решением Верховного Суда США по делу «Обергефелл против Ходжеса» однополые браки были легализованы на всей территории страны, тем самым отменив закон о защите брака 1996 г., согласно которому брак – «союз между мужчиной и женщиной, которые в супружестве становятся мужем и женой»[1].

© Болтаевский А.А., 2018.

[1] Буш призвал Конгресс США одобрить поправку к конституции, запрещающую однополые браки [Электронный ресурс]. URL: https://lenta.ru/world/2004/02/24/bush/ (дата обращения: 16.07.2018).

УДК 94(47).084(С17)

Заельская С.А.

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ УРАЛА В ПОСЛЕДНЕЕ ДЕСЯТИЛЕТИЕ XX ВЕКА В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ОБЕСПЕЧЕНИЯ ДУХОВНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ

S.A.Zaelskaya

THE TRADITIONAL CULTURE OF THE PEOPLES OF THE URALS IN THE LAST DECADE OF THE 20th CENTURY IN THE CONTEXT OF THE PROBLEM OF ENSURING SPIRITUAL SECURITY

Аннотация: В статье выявлено, что под воздействием сложных социально-экономических, политических преобразований, меняющихся культурных парадигм, традиционная культура народов Урала нуждалась в защите, как со стороны общественности, так региональных и федеральных властей. В 1990-е годы фиксируется тенденция к возрождению ряда форм бытования традиционной культуры, что представляло несомненную актуальность для обеспечения духовной безопасности общества.

Ключевые слова: традиционная народная культура, духовная безопасность, этническая культура, народное искусство, этнические группы, межнациональные отношения, Урал.

Abstract: The article revealed that under the impact of complex socio-economic and political transformations and changing cultural paradigms, the traditional culture of the peoples of the Urals needed protection both from the public and from the regional and federal authorities. In the 1990s, there was a tendency to revive a number of forms of existence of traditional culture, which was undoubtedly topical for ensuring the country's spiritual security.

Keywords: traditional folk culture, spiritual security, ethnic culture, folk art, ethnic groups, interethnic relations, the Urals.

Традиционная народная культура, вбирающая в себя наследие в виде фольклора, народного и религиозного искусства, праздично-обрядовой культуры, народного зодчества, являет собой отражение духовного облика народов, его создавших. Во всем многообразии народного искусства и творчества сохраняются духовно-нравственные ценности народной культуры как основные признаки этничности, регулирующие поведение людей в пределах одного или нескольких этносов[1]. Сохранение традиционной народной культуры представляется актуальной проблемой в условиях глобализации и влияния иных социально-неблагоприятных факторов,

[1] Нестеренко А. Ценности русской культуры на службе толерантности // Этносфера. Ежемесячный информационно-аналитический и просветительный журнал. 2009. № 1(14). С. 18.

способных создать дисбаланс в духовно-нравственной сфере современного общества.

В конце XX в. России согласно национальному докладу проживало 176 этносов и этнических групп[1]. Исследуемый Уральский регион отличался полиэтничным составом населения. Так, Республика Башкортостан являлась родиной для представителей более 70 национальностей[2]. В Удмуртской Республике и Пермской области насчитывалось более 100 народов. В Свердловской области проживали представители более 120 национальностей, среди которых преобладали татары, башкиры, марийцы, удмурты и чуваши[3]. В Челябинской области насчитывалось 128 этносов и этнических групп[4]. В Оренбургской области проживали представители 82 национальностей[5].

Выбор территориальных рамок исследования объясняется уникальностью регионов Урала, его многонациональностью, сложившейся в результате длительных и сложнейших этнических процессов, включающих в себя единство западных и восточных цивилизаций, уникальное евразийское пространство. Межнациональные отношения на Урале испытывали существенное влияние наследия исторического прошлого, для которого было характерным традиционное сотрудничество и положительный опыт взаимоотношений народов.

В исследуемый период культура испытывала трудности социально-экономического характера, находилась под непосредственным влиянием, происходящих в общества перемен, неблагоприятные последствия которых ставили вопрос о выживаемости форм бытования традиционной культуры в условиях смены ценностных ориентаций российского общества и засилья массовой культуры.

Характерной тенденцией изучаемого десятилетия является небывалый расцвет массовой культуры, которая, по мнения большинства исследователей[6], представляет серьезную угрозу духовной

---

[1] Культурная политика России. История и современность: два взгляда на одну проблему. М.: Либерия, 1998. С. 67.

[2] Национальный архив Республики Башкортостан (далее – НАРБ). Ф. П-122. Оп. 230. Д. 223. Л. 4.

[3] Центр документации общественных организаций Свердловской области. Ф. 4. Оп. 119. Д. 472. Л. 4.

[4] Объединенный государственный архив Челябинской области. Ф. П-288. Оп. 201. Д. 1182. Л. 11-16.

[5] Многонациональный мир Оренбуржья. Оренбург: ИПК «Южный Урал», 1994. С. 13.

[6] Недосекина А.Г., Егорова М.А. Социально-политические последствия распространения массовой культуры в России //Традиционные национально-культурные и религиозные ценности как фундамент инновационного развития России : сборник статей по итогам традиционной V Международной конференции. Магнитогорск, 2011. С. 105.

безопасности страны. В исследуемый период были зафиксированы существенные структурные изменения традиционной культуры под жестким давлением рыночных отношений и усилившегося процесса коммерциализации. Стремясь приспособиться к сложившейся экономической ситуации, прикладное народное творчество выживало в качестве сувенирной продукции. Результатом стало исчезновение присущей народному стилю глубокой семантики, проявляющейся в каждом образе и мотиве[1].

В условиях постсоветского времени, по мнению исследователя Л.М. Михайловой, существовали две формы бытования традиционных праздников и обрядов. К ним относились, существующие в быту и жизни системы знаний, норм, ценностей, образцов жизнедеятельности субъекта, а также театрализованные представления – фольклоризмы, управляемые социокультурными институтами. Семейно-бытовые праздники и обряды показали большую жизнеспособность по сравнению с календарными, что объяснялось усилением личностно-индивидуального фактора, имеющего теснейшую связь с бытовыми условиями жизнедеятельности современной семьи. Исчезновению подверглись многие традиционные народные обряды, а вместе с ними исчезли и элементы художественной культуры. Редкостью стали песни, танцы, игрища, игра на народных музыкальных инструментах, все чаще звучала магнитофонная музыка, танцевали современные танцы. Жизнь в условиях города и села изменилась, трансформировались народные праздники и обряды, их художественные элементы[2].

В исследуемый период, в связи с усилением процесса глобализации, нивелирующего уникальные этнические особенности традиционной культуры и фактически ставящей ее на грань исчезновения, поддержка народного традиционного творчества во всех его проявления необходима. Действительно, государственная поддержка культуры, а вместе с ней и всей системы духовной безопасности страны, прежде всего, была нацелена на сохранение уникальных самобытных культур народов России[3]. В последнее десятилетие XX века на федеральном уровне проблемы творческой деятельности в сфере традиционного народного творчества были отражены в ряде правовых государственных актов. Прежде всего, Конституция

---

[1] Костина А.В., Гудима Т. М. Культурная политика современной России: Соотношение этнического и национального. Изд. 2-е. М.: Издательство ЛЕИ, 2010. С. 193 – 194.

[2] Михайлова Л.И. Социодинамика народной художественной культуры: тенденции и закономерности: монография. М.: Вузовская книга, 1999. С. 83.

[3] Справочник руководителя учреждения культуры. 2007. № 9. С. 46.

Российской Федерации в статье 44 закрепляет права и свободы гражданина в сфере художественного и других видов творчества, гарантирует доступ к культурным ценностям и участие в культурной жизни общества. Федеральный закон, принятый 6 января 1999 г., «О народных художественных промыслах», определил правовые основы государственной политики в сфере народных художественных промыслов, возложил ответственность на органы государственной власти регионов за создание условий, способствующий их возрождению, сохранению и развитию. Федеральный закон от 17 июня 1999 г. «О национально-культурной автономии» определил порядок регулирования органами власти условий, способствующих благоприятному развитию культур народов России.

В результате в 1990-е гг. на Урале стали активно создаваться национально-культурные организации и движения, ставящие целью своей деятельности всестороннюю поддержку народного традиционного творчества. Только в Челябинской области на август 1998 г. было зарегистрировано 13 национально культурных центров, имеющих свои филиалы в населенных пунктах области. При активном участии вновь созданных организаций в городах и селах Урала стали регулярно проводиться фестивали, праздники, выставки национальных художников, дни культуры той или иной национальности[1]. Огромная роль в организации этих мероприятий принадлежала Центрам народного творчества, которые, как правило, первыми откликались на интересы национально-культурных объединений.

В нормативных актах исследуемых регионов четко прослеживается ряд направлений, таких как поддержка народных художественных промыслов и проектов по сохранению и развитию традиционной культуры, организаций народной культуры. В регионах Урала были проделана существенная работа по возрождению национальных традиций, обычаев, проведению конкурсов и фестивалей. Так, в Удмуртской республике общепризнанными стали национальные праздники: удмуртский «Гербер», русская «Масленица», марийский «Семык», татарский «Сабантуй», бесермянский «Корбан», чувашский «Акатуй»[2]. В Башкирской АССР все больше возрастал интерес к самобытному народному творчеству, давним истокам культуры башкирского народа, его истории. Особое значение приобретала работа по развитию, сохранению и использованию

[1] Дубровин Ю.Д., Туник Г.А. Национально-культурное развитие народов России: политико-правовые аспекты. – М.: Изд-во Государственной Думы, 2002. С. 43.

[2] Удмуртия многонациональная. Ижевск: Пешта, 2003. С.5.

фольклора как составной части духовной культуры общества[1]. В связи с заинтересованностью многих жителей Оренбургской области в развитии национальных культур «во многих хозяйствах области были созданы фольклорные группы на башкирском, русском, татарском, немецком языках, а также был установлен контакт хозяйств области с творческой интеллигенцией и работниками культуры Башкирской АССР»[2].

Таким образом, в исследуемый период традиционная народная культура подверглась воздействию непростой социально-экономической и этнополитической обстановки и ряда неблагоприятных социальных факторов, которые оказали существенное влияние на трансформацию форм бытования народной культуры. Регионы Урала, расположенные на границе Европы и Азии, по составу населения являются полиэтничными и поликонфессиональными, что делает актуальной проблему гармонизации межнациональных отношений в контексте обеспечения духовной безопасности. Следовательно, для действенной защиты духовной безопасности России в сегменте традиционной культуры необходима государственная поддержка исследуемого феномена. Сохранение, развитие и пропаганда самобытной культуры народов Урала, традиций, обычаев предков являлись главной целью деятельности региональных общественных движений и осуществляемой региональными властями национально-культурной политики.

© Заельская С.А., 2018.

[1] НАРБ. Ф. П-122. Оп. 221. Д. 272. Л. 7.

[2] Заельская С.А. Культурное пространство Южного Урала в условиях системных реформ (1985– 2000 гг.). Оренбург: Изд-во ОГПУ, 2011. С. 155 – 156.

УДК 39

Кляшев А.Н.

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОГО ВЫБОРА ВЕРУЮЩИХ НА ТЕРРИТОРИИ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН

A.N. Klyashev

SOME ASPECTS OF THE RELIGIOUS CHOICE OF BELIEVERS IN THE REPUBLIC OF BASHKORTOSTAN BELIEVING

Аннотация: В данной работе предпринята попытка обрисовать основные тенденции в процессе выбора религиозной идентичности у постоянных членов православных, мусульманских и протестантских религиозных общин, функционирующих на территории Республики Башкортостан. Сбор эмпирических материалов осуществлялся методом анкетирования верующих; данные по православным и мусульманам основаны на результатах пилотажного исследования и носят предварительный характер.

Ключевые слова: Республика Башкортостан, конфессиональная идентичность, религиозный выбор, ислам, православие, протестантизм.

Abstract: The articale attempts to outline the main trends in the process of choosing a religious identity among the permanent members of the Orthodox, Muslim and Protestant religious communities operating in the Republic of Bashkortostan. The collection of empirical data was carried out by means of a survey of believers; the data on Orthodox and Muslims are based on the results of a pilot study and are preliminary in nature.

Keywords: Republic of Bashkortostan, religious affiliation, religious choice, Islam, Orthodoxy, Protestantism,

В настоящей статье предпринята попытка обозначить основные тенденции выбора религиозной идентичности у носителей ислама, православия и протестантизма на территории Республики Башкортостан. Данные по мусульманам и православным РБ основаны на результатах пилотажного исследования и носят предварительный характер; материалы по протестантским религиозным объединениям собраны ИЭИ УФИЦ РАН в 2013-2015 гг.

Сбор эмпирического материал, осуществлялся методом социологии – опросом посредством интервьюирования. Опросы проводились с использованием анкет закрытого типа. На эмпирическом уровне исследования применялись также общенаучные методы измерения и сравнения. На эмпирическом уровне исследования применялись также общенаучные методы измерения и сравнения.

В качестве принципиального плана исследования выбрана индуктивная стратегия, предполагающая обобщение эмпирического

материала в качестве модели объяснения исследуемого феномена; в целях теоретического обобщения эмпирических данных использовались методы анализа и синтеза.

Опрос мусульман и православных проводился по анкетам закрытого типа двух версий, адаптированных соответственно для носителей ислама и православия, каждая из которых включала 36 вопросов и состояла из нескольких блоков, содержащих вопросы, касающиеся этно-демографического состава респондентов, их идентичностей, различных аспектов религиозности опрашиваемых и отношения к некоторым моментам общественной жизни Республики Башкортостан; исследование проходило в рамках проекта Российского Фонда Фундаментальных Исследований № 17-11-02002 «Этнос и религия в современном городе» в августе 2017 г.

Опрос проводился методом «снежного кома» и носил пилотажный характер, в связи с чем было опрошено всего 128 человек, обработка полевых материалов проводилась в программе SPSS.

Сбор полевых материалов был осуществлен в следующих мусульманских религиозных объединениях г. Уфы Республики Башкортостан:

– Мечеть ДУМ ул. Чернышевского д. 107, генеральная совокупность 100 чел., выборочная совокупность 20 респондентов (20,0%);

– Мечеть при Медресе ул. Мустая Карима 3, генеральная совокупность 300 чел., выборочная совокупность 27 респондентов (9,0%);

– Мечеть ул. Бабушкина 3, генеральная совокупность 300 чел., выборочная совокупность 29 респондентов (9,6%);

Итого:

– общая генеральная совокупность по трем мусульманским религиозным организациям г. Уфы Республики Башкортостан составляет 700 чел., общая выборочная совокупность составляет 76 респондентов (10,8%).

Сбор полевых материалов был осуществлен в следующих православных религиозных объединениях г. Уфы Республики Башкортостан:

– Спасский Храм. ул. Октябрьской революции, 37а, генеральная совокупность 150 чел., выборочная совокупность 33 респондента (22,0%);

– Свято-Пантелеймоновский Храм. ул. Архитектурная, 7, генеральная совокупность 300 чел., выборочная совокупность 6 респондентов (2,0%);

– Кафедральный собор Рождества Пресвятой Богородицы, ул. Кирова 102, генеральная совокупность 200 чел., выборочная совокупность 13 респондентов (6,5%);

Итого:

– общая генеральная совокупность по трем православным религиозным организациям г. Уфы Республики Башкортостан составляет 650 чел., общая выборочная совокупность составляет 52 респондента (8,0%).

На территории Республики Башкортостан опросы проводились также в 26 религиозных объединениях протестантов классического (лютеране ЕЛЦ – немецкой традиции), позднего (баптисты РЦ ЕХБ и христиане-адвентисты седьмого дня - ХАСД) и пятидесятнического (пятидесятники РЦ ХВЕ РБ, РОСХВЕ и АХЦ «Союз Христиан») направлений, генеральная совокупность 1194 чел., выборка 538 чел. (45,0%); опросы проводились в рамках исследований протестантских религиозных организаций на территории Республики Башкортостан; Оренбургской области; Республики Коми и Удмуртской Республике в 2013-2015 гг.

Результаты

Данные по мусульманам

Результаты пилотажных исследований мусульман демонстрируют, что самая крупная группа среди респондентов-мусульман – верующие, которые пришли в ислам самостоятельно, их 34,2%; тех, принятию ислама которых поспособствовали родители (22,8%) и друзья (21,5%), примерно поровну. Родственники способствовали приходу к вере 16,5% опрошенных. Роль супругов и лично незнакомых мусульман незначительна – респондентов, которые стали мусульманами при их содействии, по 2,5% (табл. 1). Таким образом, наибольшую роль в процессе принятия ислама играют родственники (включая родителей и супругов – их в совокупности 41,8%); на втором месте – личные экзистенциальные поиски человека (34,2%), на третьем – друзья (21,5%). 69,6% респондентов считают, что они всегда были мусульманами, «просто верили в Бога» 22,8%, на бывших атеистов приходится 5,1%, на воздержавшихся от ответа и бывшего православного приходится по 1,3% (по одному респонденту на каждую позицию) (табл. 1).

Таблица 1

Кто способствовал принятию текущего вероисповеданияи предшествующая конфессиональная идентичность(мусульмане)

Кто способствовал приходу в ислам	(РБ, август 2017, % от числа опрошенных, N=76)
Супруг \ супруга	2,5
Родители	22,8
Друзья (друг, подруга)	21,5
Родственники	16,5
Незнакомый лично Вам мусульманин(ка)	2,5
Сам(сама) пришёл(пришла)	34,2
Вероисповедание до принятия ислама	(РБ, август 2017, % от числа опрошенных, N=76)
Нет ответа	1,3
Всегда был мусульманином(кой)	69,6
Просто верил(ла) в Бога	22,8
Православие	1,3
Атеизм	5,1

Источник: ПМА – Полевые материалы авторов – опросы в мусульманских и православных религиозных организациях. г. Уфа РБ, август 2017 г.

Большой вклад родственников (включая родителей и супругов, всего 41,8% ответивших) в принятии ислама и значительное количество респондентов, идентифицировавших себя как верующих, всегда исповедовавших ислам (69,6%), свидетельствуют, на наш взгляд, о значительной роли этноконфессиональных традиций в религиозном выборе мусульман на территории Башкортостана, ислам является также этноконфессиональным маркером, речь в данном случае, на наш взгляд, идет о более глубоком вовлечении в реализацию вероисповедных практик. Этот вывод, по нашему мнению, подтверждают данные об этническом составе мусульман РБ: татары 57,0%, башкиры 30,4%, русские 1,3% (1 респондент), другая национальность 8,9%, нет вариантов 2,5%. 87,4% приходится на тюркоязычных респондентов –татар и башкир, традиционно рассматриваемых этнологической наукой как носителей ислама. 34,2% респондентов, пришедших к исламу самостоятельно, обратились в своих экзистенциальных поисках к традиционной для своего этноса (татарского или башкирского) конфессии.

Данные по православным

Результаты пилотажных исследований православных на территории РБ выявили, что, как и у мусульман, самая крупная группа – респонденты, принявшие православие самостоятельно (36,7%), на втором месте так же верующие, принятию православия которых поспособствовали родители (24,5%), 12,2% верующих выбрали ответ «Друзья» – они также, как и у респондентов-мусульман, на третьем месте по численности, но их в два раза меньше, чем выбравших ответ «Родители». 10,2% ответивших пришли в православие при содействии своих детей, при содействии супругов – 6,1%. На отечественных православных миссионеров и незнакомых лично респонденту христиан православного вероисповедания приходится по 4,1%, на родственников – только 2,0% (табл. 2).

Так же, как и у мусульман, у православных на территории РБ наибольшую роль в процессе принятия ислама играют родственники (включая родителей и супругов – их в совокупности 42,8%); на втором месте – личные экзистенциальные поиски человека (34,2%), на третьем – друзья (12,2%). Всегда были православными христианами 53,1% респондентов, считают, что они всегда были мусульманами, «просто верили в Бога» 28,6% верующих, на бывших мусульман и атеистов приходится по 6,1%, на бывших протестантов – 4,1%, «Свой вариант» ответа выбрали 2,0% (табл. 2).

Таблица 2

Кто способствовал принятию текущего вероисповеданияи предшествующая конфессиональная идентичность(православные)

Кто способствовал приходу в православие	(РБ, август 2017, % от числа опрошенных, N=52)
Супруг \ супруга	6,1
Родители	24,5
Ваши дети	10,2
Друзья (друг, подруга)	12,2
Родственники	2,0
Отечественные православные миссионеры	4,1
Незнакомый лично Вам христианин(ка) православного вероисповедания	4,1
Сам(сама) пришёл(пришла)	36,7
Вероисповедание до принятия православия	(РБ, август 2017, % от числа опрошенных, N=52)
Всегда был православным христианином	53,1
Просто верил(ла) в Бога	28,6

Продолжение таблицы 2

Ислам	6,1
Атеизм	6,1
Свой вариант	2,0
Протестантизм	4,1

Источник: ПМА – Полевые материалы авторов – опросы в мусульманских и православных религиозных организациях. г. Уфа РБ, август 2017 г.

На наш взгляд, православие, как и ислам, также является (хотя и в несколько меньшей степени) этноконфессиональным маркером для русских, которых в выборке 81,6% (татар 12,2%, мордвы 4,1%, башкир 2,0%.) – количество респондентов, идентифицировавших себя как верующих, всегда исповедовавших православие, составляет 53,1% (у мусульман – 69,6%), тогда как количество лиц, принявших православие при содействии родственники (включая родителей и супругов) – 42,8% (у мусульман – 41,8%); в данном случае, по нашему мнению, речь также идет преимущественно о более глубоком вовлечении в реализацию вероисповедных практик (относительно русских). В то же время несколько больший процент православных респондентов, исповедовавших ранее ислам, протестантизм и бывших атеистами, свидетельствует о том, что принятие православного направления христианства в большей степени, чем принятие ислама, является в том числе результатом трансформаций религиозной идентичности.

Данные по протестантам

Самая крупная группа у протестантов РБ – респонденты, принявшие протестантизм при содействии друзей – их в выборке 37,3%. На втором месте верующие, выбравшие ответ «Родители» (18,8%), на третьем – выбравшие ответ «Родственники» – их 12,9%. Сами пришли в протестантизм 9,8%, супруги способствовали принятию этого направления христианства 6,8% опрошенных. Выбрали ответ «Отечественные миссионеры» и «Незнакомый лично Вам христианин(ка) протестантского вероисповедания» по 4,7%, дети способствовали конфессиональному выбору 3,2% респондентов, роль иностранных миссионеров невелика – они были отмечены всего 1,9% верующих (табл. 3).

Так же, как у мусульман и православных, у протестантов наибольшую роль в конфессиональном выборе на территории Башкортостана играют родственники (включая родителей, супругов и детей – их в совокупности 41,7%); на втором месте, в отличие

от вышеназванных конфессий, у протестантов друзья (37,3%), на третьем – личные экзистенциальные поиски человека (9,8%).

Атеистами и «просто верящими в Бога» до принятия протестантизма были 65,3% респондентов, исповедовали другие религии (православие, ислам, иудаизм, буддизм и другие религии) 33,6%, всегда были протестантами 0,4% опрошенных (табл. 4).

Таблица 3

Кто способствовал принятию текущего вероисповеданияи предшествующая конфессиональная идентичность(протестанты)

Кто способствовал приходу в протестантизм	(РБ, 2013-2014, % от числа опрошенных, N=538)
Супруг \ супруга	6,8%
Родители	18,8%
Ваши дети	3,2%
Друзья (друг, подруга)	37,3%
Родственники	12,9%
Иностранные миссионеры	1,9%
Отечественные миссионеры	4,7%
Незнакомый лично Вам христианин(ка) протестантского вероисповедания	4,7%
Сам(сама) пришёл(пришла)	9,8%
Вероисповедание до принятия протестантизма	(РБ, 2013-2014, % от числа опрошенных, N=538)
Всегда был христианином протестантского вероисповедания	0,4%
Просто верил(ла) в Бога	31,7%
Православие	23,8%
Ислам	7,9%
Иудаизм	0,2%
Буддизм	0,2%
Атеизм	33,6%
Другие религии	1,5%

Источник: ПМА – Полевые материалы автора – экспедиции в протестантские религиозные объединения Республики Башкортостан; Оренбургской области; Республики Коми, Удмуртской Республике. 2013-2015 гг**.**

В случае с протестантами, по нашему мнению, имеет место трансформация конфессиональной идентичности – «потомственных» протестантов всего 0,4%, в то же время бывших атеистов

и условных «теистов» – «просто верящих в Бога» – в выборке 65,3%. В конфессиональном выборе велика роль не только родственников (включая родителей, супругов и детей), но и друзей. Этнический состав протестантов более разнообразен, чем у мусульман и православных (русских в выборке 58,0%, татар – 19,5%, башкир – 7,6%, марийцев 4,5%, представителей других этносов 10,4%), однако роль прозелитизма невелика, так как, согласно вышеозначенному, 65,3% респондентов не принадлежали ни к какой конфессии.

Выводы

Согласно исследованиям Института социально-политических исследований Российской академии наук (ИСПИ РАН) 2004-2012 гг., структура религиозного населения России состоит из следующих подгрупп: «ядро верующих», в наиболее полной мере реализовывающих религиозные практики в своей жизни (в том числе посещающих храм/мечеть раз в месяц и чаще), численность «ядра верующих» составляет 10-15% населения, из которых православных менее 10%, остальные – мусульмане и представители других конфессий. Вокруг «ядра» существует 30-35% верующих, идентифицированных Ю.Ю. Синелиной как «периферия», из которых 30% православных и которые осуществляют свои права на свободу вероисповедания в несколько меньшей степени, однако считают, что религия играет важную роль в их жизни. Остальную группу респондентов определены Ю.Ю. Синелиной как «культурные православные и мусульмане» – для них религиозная идентичность является этнокультурным маркером, а религиозные ценностные установки не являются определяющими в личной жизни[1].

Материалы ИЭИ УФИЦ РАН касаются респондентов, составляющих, согласно определению Ю.Ю. Синелиной, «ядро верующих», в наиболее полной мере реализовывающих религиозные практики в своей жизни. 93,7% респондентов в выборке – мусульман и 69,4% православных посещают мечети и храмы еженедельно и чаще, 5,1% мусульман и 22,4% православных – раз в месяц и чаще. Среди протестантов еженедельное посещение воскресных служб (а также различных служений и групп по изучению Библии) приближается к 100,0%. Можно сказать, что исследования ИЭИ УНЦ РАН коснулись верующих мусульман, православных и протестантов,

[1] Синелина Ю.Ю. Динамика религиозности россиян (1989-2012) // Социология религии в обществе Позднего Модерна (памяти Ю.Ю. Синелиной): материалы Третьей Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 13 сентября 2013 г. / отв. ред. С.Д. Лебедев. Белгород: ИД «Белгород», 2013. С. 324-343.

представляющих своего рода «костяк», или основу, религиозных общин этих конфессий.

Приведенные в статье данные позволяют сделать следующие предварительные (относительно мусульман и православных) выводы относительно основных тенденции выбора религиозной идентичности у носителей ислама, православия и протестантизма на территории Республики Башкортостан:

– для мусульман приход в ислам в большинстве случаев означает более глубокое вовлечение в реализацию вероисповедных практик (переход из категории «культурных» либо «периферийных» мусульман в «ядро»), а также обращение в своих экзистенциальных поисках к традиционной для своего этноса (татарского или башкирского) конфессии;

– для православных также имеет место преимущественно переход из категории «культурных» либо «периферийных» православных в «ядро (относительно русских), однако больший процент православных респондентов, бывших ранее мусульманами, протестантами и атеистами, свидетельствует о том, что принятие православия в большей степени, чем принятие ислама, является в том числе результатом трансформаций религиозной идентичности;

– принятие протестантизма является религиозным выбором, никак не связанным с этноконфессиональными традициями.

Данные по мусульманам и православным РБ основаны на результатах пилотажного исследования и носят предварительный характер; для получения более объективной и полной картины исследуемого феномена необходимы более широкомасштабные исследования.

© Кляшев А.Н., 2018.

УДК 215

Надыршин Т.М.

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ СЕКЦИИ НА КУЗЕЕВСКИХ ЧТЕНИЯХ: 2006-2015 гг.

T.M. Nadyrshin

RELIGIOUS STUDY SECTIONS AT THE KUZEEV READINGS: 2006-2015

Аннотация: В статье анализируются тексты докладов, опубликованных в секциях, посвященных религии на Международной научно-практической конференции «Этнос. Общество. Цивилизация. Кузеевские чтения». Публикации проанализированы по авторам, территориальным и хронологическим рамкам исследований.

Ключевые слова: Полевые исследования, конференция, этнологическое сообщество России, религиоведение.

Abstract: The article analyzes the texts of the reports published in the sections devoted to religion at the International Scientific and Practical Conference “Ethnos. Society. Civilization. Kuzeev’s readings. “ Publications are analyzed by authors, territorial and chronological frames of research.

Key words: Field research, conference, ethnological community of Russia, religious studies.

Международная научно-практическая конференция «Этнос. Общество. Цивилизация. Кузеевские чтения» является одним из наиболее значимых форумов, проводимых для специалистов в области этнологической науки. Данная конференция сосредотачивается на важных проблемах современной этнологической науки и уже далеко выходит за рамки научной школы Р.Г. Кузеева и проблем, разработанных им. Институционально функция научных мероприятий и в частности конференции – это достижение консенсуса относительно ключевых проблем в той или иной области науки[1]. Однако можно сказать и то, что социальная функция научного мероприятия, может также заключаться в поддержании определенного сообщества, организации или субкультуры. В этом отношении эта конференция, наряду с Конгрессом этнологов и антропологов России представляет собой локус взаимодействия ученых Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева с этнологическим сообществом России.

[1] Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И.Полонской; под ред. С. Гавриленко; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики».—М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014 С. 88.

В рамках всех проводимых Кузеевских чтений традиционно была одна секция, посвященная религии. Можно сказать, что указанная секция обладает определенными универсалиями и собственным дискурсом. На них серьезное влияние оказывает тематика конференции, особенности развития Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева являющегося организатором конференции и ряд других субъективных факторов.

Указанное исследование основано на количественном и качественном анализе текстов докладов, включенных в программу первых четырех Кузеевских чтений, проводимых в 2006-2015 гг. и определенных на секцию, посвящённым религии[1]. Было проанализировано 87 текстов докладов конференции и сведений об ее авторах.

География проанализированных текстов достаточно широка и включает в себя кроме России также Эстонию, Казахстан, Киргизию и Венгрию. Среди городов фигурирует Уфа, на втором месте Казань, на третьем Самара. 62 доклада из регионов Приволжского Федерального округа. Среди количества докладов авторы, которых аффилированы с вузами – 19, научно-исследовательскими институтами – 48.

Несмотря на то, что направления работы секций были ориентированы на все религии, тема ислама является доминирующей. Это подтверждается и семантическим анализов текстов заголовков статей. Кроме того значительная часть статей, которая формально не привязана к религии интерпретирует государственно-конфессиональные отношения через кейс ислама.

Территориальные рамки исследования не всегда указаны в заголовке, тексте или аннотации статьи. Тем не менее, для подавляющего большинства статей данная информация вполне определима. Территориальные рамки выделяются отдельными регионами и отдельными условными границами. Среди регионов доминирует Башкортостан. Урало-Поволжью в целом, и ее регионам в отдельности посвящены 43 публикации.

---

[1] Этнос. Общество. Цивилизация: Кузеевские чтения. Материалы международной научно-практической конференции. Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН, 2006. 281 с.

Этнос. Общество. Цивилизация: II Кузеевские чтения. Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 80-летию Р.Г. Кузеева / Под ред. А.Б. Юнусовой. – Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 2009. – 456 с.

Этнос. Общество. Цивилизация: III Кузеевские чтения. Материалы международной научно-практической конференции. Уфа, 28 сентября 2012 г.– Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 2012. – 312 с.

Этнос. Общество. Цивилизация: IV Кузеевские чтения. Материалы международной научно-практической конференции (Уфа, 30 сентября 2015 г.). – Уфа: Полиграфсервис, 2015. – 288 с.

В 18 публикациях определены хронологические рамки исследования. В исторических работах проблемы, которые анализируются авторами, происходят, либо, начиная с середины XIX в. либо в конце XIX начале XX в. Данный перекос характерен в целом для российских исторических работ по религиоведению. В других работах хронологические рамки не указаны. Так как зачастую имплицитно подразумевается современность или объектом исследования является традиционная культура.

Для этнологической по своей сути конференции «Кузеевские чтения» характерны религиоведческие исследования, основанные на полевых материалах. Как минимум в 35 докладах конференции в тексте или постраничных сносках есть ссылки на полевые материалы. В 18 докладах есть указания архивных источников. Для докладов, основанных на полевом материале, эмический взгляд на проблемы распространен чаще чем для докладов основанных на научной литературе или электронных источниках. Ввиду этого статьи религиоведов, работающих непосредственно в поле, реже включают в себя оценочные и категоричные суждения религиозных процессов, происходящих вокруг. Данные работы в меньшей мере подвержены морализаторским штампам с одной стороны и искусственной идеализации этноконфессиональных процессов с другой.

© Надыршин Т.М., 2018.

УДК 334

Кутырева И.В.

РОЛЬ ЭКСПЕРТНЫХ СООБЩЕСТВ В СТАБИЛИЗАЦИИ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ПРОТЕСТНЫХ ДИНАМИК[1]

I.V. Kyturjova

THE ROLE OF EXPERT COMMUNITIES IN STABILIZING INTER-CONFESSIONAL RELATIONS IN THE CONTEXT OF THE PROTEST DYNAMICS ISSUE

Аннотация: Сегодня особое внимание уделяется вопросу стабильности межэтнических и межконфессиональных отношений, что является главным условием бесконфликтного развития общества. В связи с этим особое внимание уделяется общественным и государственным институтам, отвечающим за подобное регулирование и обеспечивающим конструктивный диалог. Одним из таких институтов выступают экспертные сообщества.

Ключевые слова: межконфессиональные отношения, межконфессиональный диалог, экспертные сообщества, общественное сознание, конфликт, доверие.

A**bstract:** Today, special attention is paid to the issue of the stability of interethnic and inter-confessional relations, which is the main condition for the conflict-free development of society. In this regard, special attention is paid to public and state institutions responsible for such regulation and ensuring a constructive dialogue. One such institution is the expert community.

Keywords: interconfessional relations, interconfessional dialogue, expert communities, public consciousness, conflict, trust.

В условиях диалога религий, которые уже стали традиционными, «активное» возникновение новых религиозных движений приводит к усложнению и дестабилизации межконфессиональных отношений, сложностям межэтнического взаимодействия. Так как религия участвует не только в духовных, но и социально-политических процессах, следовательно, прямым образом способна оказывать влияние на стабильность в том или ином регионе.

В этой связи особое внимание уделяется взаимодействию религиозных организаций, в том числе на региональном уровне, выстраиванию между ними конструктивного диалога и сосредоточивание их на совместном противодействии деструктивным тенденциям.

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Религиозные общности в сетевых структурах социального порядка: протестная динамика и институциональная устойчивость российского региона» № 17-33-01143

На сегодняшний день межконфессиональный диалог выступает одной из форм стабилизации социальных процессов, происходящих в государстве. Но именно действенный, качественный диалог, способный созидать и находить компромисс, а не формальный подход.

В условиях современной социально-политической, экономической, религиозной ситуации большое внимание необходимо уделять прогнозированию стабильности тех или иных процессов, качественной аналитике межэтнических и межконфессиональных отношений, обеспечению их конструктивности, системности и отслеживанию результатов подобного взаимодействия. Необходимость подобного рода мониторинга является условием предупреждения конфликтов на этнической и религиозной почве. В этой связи роли экспертных сообществ уделяется должное внимание, причем на государственном уровне.

В данном случае экспертные сообщества являются тем субъектом, или субъектами, которые способны на должном уровне обеспечивать прогноз и анализ происходящих системных процессов на межэтническом уровне, предлагать идеи, которые впоследствии станут фундаментом принятых решений, а также отвечают за продуцирование конструктивного диалога между религиозными и этническими общностями.

Вместе с тем, часто возникает вопрос о доверии к разного рода экспертным оценкам и экспертному регулированию в целом. Принимая во внимание, что этнические и конфессиональные отношения выходят в публичное пространство, следует отметить, что у общества возникает вопрос доверия к институтам, оказывающим влияние на регулирование данных отношений и потребность в нем. В данном случае необходим диалог как способ взаимодействия общества и экспертных сообществ.

Отсутствие диалога между экспертными сообществами и гражданами неизбежно приведет к представлению о отстраненности данного института от общественного сознания и поставит вопрос о доверии к экспертным сообществам и их аффилированности властными структурами.

Таким образом, экспертное сообщество должно выступать институтом, отвечающим за формирование политики, которая устраивает не только власть, но и граждан, а также отвечать за открытый диалог и взаимодействие власти и общества.

На сегодняшний день часто функция регулирования межэтнических отношений возлагается на общественные структуры, созданные специально для этого, а именно разного рода советы, в состав которых входят эксперты в той или иной области, общественные

деятели, представители государственных структур.

Говоря о экспертной деятельности, следует отметить, что проблемой первостепенной важности на сегодняшний день является отсутствие определенной методологии в деятельности общественных независимых экспертов, которая не урегулирована и не регламентирована. Представляется, что вопросы создания условий для существования экспертных сообществ и регулирования их деятельности безусловно должны быть оформлены достаточно четко и на законодательном уровне. Это вопросы, регламентирующие, кто именно может выступать в качестве экспертов, на каких условиях, при чьей поддержке, какими функциями и полномочиями они могут обладать.

Что касается законодательного закрепления гарантий учета мнений экспертов, то на практике эта возможность представляется трудно реализуемой. Если потенциально допустить подобного рода возможность, то, скорее всего, экспертные сообщества с большой степенью вероятности окажутся аффилированными властью системами.

В этой связи возникнет и вопрос доверия к тем или иным экспертным сообществам и вопрос каким субъектом или субъектами это доверие будет выражаться.

Кроме того, в подобном случае возможен конфликт интересов разных экспертных сообществ, которые уже с большей долей вероятности, вынося свои суждения будут уверены в их воплощения в законопроекты или решения, принимаемые властью. При законодательном определении возможности функционирования одного широкоформатного экспертного сообщества монополизация экспертологии будет очевидна. При допуске подобного рода монополизации, смысл деятельности экспертных сообществ сводится к нулю, так как они перестают выполнять задачи, на них возложенные, как например, вовлечение гражданского общества в обсуждение общественных проблем.

В то же самое время мы понимаем, что высокий уровень доверия к экспертам может породить и обратное, а именно возможность для экспертных сообществ манипулирования общественным сознанием. Таким образом, получается, что с одной стороны, экспертные сообщества должны быть независимы, самостоятельны в принятии решений, но с другой стороны, опосредованы некими формальными, причем на законодательном уровне, рамками.

Одной из важнейших, на наш взгляд задач, на которую должны быть ориентированы экспертные сообщества является задача реализации принципа открытости в принятии решений. Принцип

открытости заключается в полном освещении на дискуссионных площадках определенных вопросов, перспектив принятия тех или иных решений, их последствий, особенно по вопросам, касающимся межэтнического и межконфессионального взаимодействия. Возможно, что эксперты должны ориентироваться на данные социологических опросов общественного мнения, проводимых разными центрами.

Необходимость участия экспертов в принятии решений на государственном уровне на сегодняшний день крайне очевидна. Отслеживая динамику проявления протестов и проблем, ориентируясь на общественный интерес, взаимодействуя с институтами власти, экспертные сообщества должны выполнять регулятивную, и отчасти нормотворческую функции.

Институт экспертного регулирования выступает связующим звеном между властными структурами и обществом, результатом деятельности которого является принятие нужныхи обоснованных потребностями региона способов взаимодействия.

Вместе с тем, к функциям, возлагаемым на экспертные сообщества добавляется также функция общественного контроля.

Данная функция может быть реализована как в процессе проведения обсуждений тех или иных проблем, посредством анализа позиций и подходов гражданского общества и его ожиданий, так и в качестве отслеживания действенности и реализации принятых проектов и решений. Причем важным в данном случае является именно контроль за исполнением решений, принятых посредством обсуждений на открытых площадках представителями экспертного сообщества и представителей разных этносов или религий, причем контроль, осуществляемый этими же субъектами. Это позволит проследить выполнение принятых решений, а также оценить значимость и результативность. Установка на то, что результативность впоследствии будет оценена не только самими экспертными сообществами, но и в рамках независимых социологических опросов, итоги которых будут обнародованы широким кругам, способно дать гарантии принятия взвешенных и глубоко обдуманных концепций, ориентированных на потребности большинства.

Таким образом, наделение института экспертной оценки регулятивной и контролирующей функциями делает его реально действующим механизмом, который может не абстрактно существовать и чем-то когда-то заниматься, а выполнять вполне определенную роль и иметь большую значимость.

© Кутырева И.В., 2018

УДК 81-13

Магомедов М.И., Магомедов Д.М.

РОЛЬ ДУХОВНОГО ФАКТОРА В СОХРАНЕНИИ ДАГЕСТАНСКИХ ЯЗЫКОВ И КУЛЬТУР

M.I. Magomedov, D.M. Magomedov

THE ROLE OF THE SPIRITUAL (MORAL AND INTELLECTUAL) FACTOR IN PRESERVATION OF DAGHESTANIAN LANGUAGES AND CULTURES

Аннотация: В настоящее время роль духовного фактора в сохранении дагестанских языков и культур имеет большое значение. От состояния духовной культуры во многом зависят поддержание межэтнического согласия, ведение плодотворного межнационального диалога и равноправное развитие языков и культур народов Дагестана.

Ключевые слова: дагестанские языки, духовная культура, фольклор, этнос, языковая ситуация, глобализация.

Abstract: At present, the spiritual (moral and intellectual) factor in preserving Daghestanian languages and cultures is of great importance. The maintenance of interethnic harmony, effective interethnic dialogue and equal development of the languages and cultures of the peoples of Dagestan largely depend on the state of spiritual (moral) and intellectual culture.

Keywords: Daghestanian languages, spiritual culture, moral culture, intellectual culture, folklore, ethnos, linguistic situation, globalization.

В последние годы значительно повысился интерес к прошлому своего народа, его истории, самобытному богатому духовному наследию. Совсем недавно не могло быть и речи о «древности» культуры, особенно так называемых «младописьменных» народов. В школах учили, что и культура и литература народов Дагестана формировались лишь после Октября. Однако наука не стоит на месте, усилиями наших ученых сегодня намного расширены границы и исторические глубины научных исследований. В Институте языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы Дагестанского научного центра РАН созданы истории литератур народов Дагестана, подготовлены к изданию «Свод памятников фольклора народов Дагестана» в 20 томах в объеме до 30 печатных листов каждый. Первые шесть томов уже изданы в Москве в издательстве «Наука»[1].

[1] Свод памятников фольклора народов Дагестана: в 20-ти томах. Т. I. Сказки о животных / под ред. акад. Г.Г. Гамзатова. – М.: Наука, 2010; Свод памятников фольклора народов Дагестана: в 20-ти томах. Т. II. Волшебные сказки / под ред. акад. Г.Г. Гамзатова. – М.: Наука, 2011; Свод памятников фольклора народов Дагестана: в 20-ти томах. Том III. Бытовые сказки / / под ред. акад. Г.Г. Гамзатова. – М.: Наука, 2013; Свод памятников фольклора народов Дагестана: в 20-ти томах. Том 4. Мифологическая проза / / под ред. акад. Г.Г. Гамзатова. – М.: Наука, 2012; Свод памятников фольклора народов Дагестана: в 20-ти томах. Том 5. Героический и героико-исторический эпос / под ред. проф. М.И. Магомедова. – М.: Наука, 2014; Свод памятников фольклора народов Дагестана: в 20-ти томах. Том 6. Обрядовая поэзия / под ред. проф. М.И. Магомедова. – М.: Наука, 2017.

Представляется особенно ценным то, что тексты этих изданий готовятся к изданию на языке оригинала и в переводе на русский. В своих исследованиях ученые все больше и больше проникают в глубь истории, к истокам.

Знание своей истории и культуры края, прежде всего, облагораживает человека духовно, помогает ему в осознании связей родного уголка с большой Родиной, с ее прошлым и настоящим. Без знаний о жизни предков, об их трудовых и боевых свершениях нельзя воспитывать у подрастающего чувства любви к родной земле и гордости за своих земляков.

Сохранение духовной культуры – это творческий процесс овладения нравственными, эстетическими, культурными и духовными ценностями предков. Изучая произведения писателей, сохраняя семейные традиции и воспитывая любовь и уважение к старшему поколению, мы можем сохранить общечеловеческие ценности. Знать свои корни очень важно, так как, во-первых, если знаешь свои истоки, то лучше понимаешь родных и самого себя – легче найти общий язык с близкими людьми, когда известно, что вас объединяет; во-вторых, история семьи тесно переплетается с историей родного края. Из множества родословных складывается и история государства. Поэтому исследования способствуют воспитанию патриотизма, уважения и любви к родной культуре и к своей Родине[1].

Устное народное творчество уходит своими корнями в незримое прошлое. Художественные традиции ранних общественных формаций исключительно устойчивы и живучи. В каждую историческую эпоху сосуществовали произведения более или менее древние, трансформированные, а также вновь создаваемые. В совокупности они образовали так называемое народное творчество, то есть музыкально-поэтическое творчество, творимое и передаваемое каждой этнической средой из поколения в поколение устным путем. Если история освещает цепь событий, происходящих в обществе, через факты, то восприятие народом этих событий воссоздается в фольклоре в их художественном отражении. Таким образом народы сохраняли в памяти все, что отвечает их жизненным потребностям и настроениям. Духовная и материальная культура народов, неразрывно связанная с природой, и богатая на события история отражены в устном народном творчестве народов Дагестана, в том числе песенном искусстве[2].

---

[1] Магомедов М.И. Гуманитарный Дагестан: язык, культура, образование. Махачкала, 2013.-С. 339.

[2] Магомедов Д.М. Актуальные проблемы функционирования дагестанских языков // Гуманитарная наука Юга России: международное и региональное взаимодействие. Материалы II Международной научной конференции (г. Элиста, 14–15 сентября 2016 г.). – Элиста, 2016. – С. 205–206.

Одним из важнейших направление государственной политики в Республике Дагестан является сохранение культурного наследия и развитие творческого потенциала народов, сохранение народных и этнических культур, развитие самодеятельного художественного творчества, художественных промыслов и народных ремесел, развитие и модернизация сети культурно-досуговых учреждений.

В Республике Дагестан оказывается всемерная поддержка национальным самодеятельным коллективам, популяризуются лучшие образцы народного искусства, проводятся крупные международные, межрегиональные, республиканские фестивали, праздники, конкурсы по вокально-хоровому, хореографическому, театральному, фольклорному, инструментальному жанрам, различные обучающие мероприятия – курсы, семинары, практикумы, стажировки с целью повышение квалификации культработников, занимаются разработкой методических пособий, рекомендаций и т.д.

Государственная поддержка развития народного творчества в республике выражена в принятых и успешно реализуемых мероприятиях по изучению, возрождению и развитию творчества народов, по развитию культуры и искусства Республики Дагестан.

Важнейшее значение для укрепления межнационального согласия имеет приобщение к культуре и традициям другого этноса. Этой задаче отвечает проведение республиканских Дней национальных культур, фестивалей, праздников национальных культур, конкурсов по развитию народного творчества. К наиболее значимым из них нужно отнести создание во всех районах республики центров по этнической культуре, которые находятся в тесном взаимодействии с администрациями муниципальных районов, совместно решая целый комплекс этнокультурных и социальных вопросов. По охвату выполняемых задач центры по этнической культуре Дагестана можно назвать комплексными, так как в сферу их интересов входит: сохранение историко-архитектурных памятников, языка, традиций народа, проведение мероприятий в области национальной культуры и искусства, создание условий для культурного развития местного населения, просвещения, организация музейной деятельности и т. д. По своей сути центры аккумулируют деятельность государственных и муниципальных органов власти с национальными общественными организациями по направлению сохранения и развития культуры и традиций той или иной национальности. Центры ведут работу со всем населением республики и имеют большое значение для воспитания подрастающего поколения.

Следует сказать, что историко-культурные центры в Дагестане – это не только музейные, познавательные, культурные комплексы,

селения, знаменитые места в традиционном понимании, а формы самоорганизации населения для удовлетворения своих национальных потребностей на проживаемой территории, где человек имеет возможность обучаться на родном языке, изучать историю своего народа и края, постигать его культурные устои, принимать активное участие в возрождении национальных ценностей и благоустройстве родной местности. Именно через приобщение к народным истокам воспитывается патриотизм, бережное отношение к культуре, уважение к иным национальным характерам и формируется гармонично развитая личность.

В глобализирующемся мире, с одной стороны, происходят постоянная диффузия и взаимопроникновение культур, а с другой – возрастает их дифференциация, и чем сильнее процессы глобализации, тем востребованней оказывается локальная специфика.

В Дагестанском научном центре проводится довольно много научных мероприятий и исследований, которые включают в себя как международные и всероссийские научно-практические конференции, так и обсуждения вопросов межнационального развития в республике Дагестан. Гармонизации межнациональных отношений в республике способствует проведение конференций, направленных на возрождение исторической памяти и развитие культурных традиций.

Очень эффективным средством в деле сохранения культур народов республики является проведение народных праздников, в которых участвуют представители всех национальностей Дагестана. Такие яркие самобытные праздники являются примерами поистине «народной дипломатии» в деле сближения и взаимопонимания народов.

Большую работу по сохранению и развитию языков и культур народов Дагестана проводит Институт языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы Дагестанского научного центра РАН.

Народы Дагестана имеют богатое фольклорное наследие. Ведущее место в устно-этническом творчестве занимают эпические произведения. Большое место в фольклоре занимают сказки.

Художественно-поэтическое дарование народов Дагестана получило яркое выражение в народных песнях. В исторических песнях раскрываются события, отражающие борьбу против иноземных захватчиков, повествуется о подвигах защитников народа. В истории развития духовной культуры народов Дагестана значительное место занимают народные музыкальные инструменты. В глубину веков уводят исторические сведения о древнейших музыкальных инструментах, таких как агач-кумуз, пандур и т.д.

Что касается современной языковой ситуации в Дагестане, то необходимо отметить, что она вызывает серьезную тревогу. Из года в год сужаются сферы влияния родных языков. О недостаточном использовании дагестанских языков в сфере образования говорит тот факт, что до сих пор отсутствуют какие-либо нормы по использованию родных языков в дошкольных образовательных учреждениях РД, что противоречит концепции полилингвального образования, одобренной Правительством РФ, которая предполагает обязательное введение родного языка, начиная с младшей группы дошкольных образовательных учреждений. Следует также законодательно закрепить пункт об обязательном введении родного языка для изучения на всех факультетах в вузах РД. Необходимо также ввести ЕГЭ по родным языкам для всех выпускников дагестанских школ. Что касается дошкольных образовательных учреждений, то по закону допускается создание детских садов (и других образовательных учреждений), функционирующих на родном языке по инициативе национально-культурных обществ. Пока, к сожалению, нет системного, глубокого исследования анализа причин постепенного сужения сфер употребления дагестанских языков и снижения уровня владения родным языком[1].

Использование дагестанских языков в системе образования должно найти свое отражение в целевых долгосрочных и краткосрочных Программах по сохранению и развитию языков народов Республики Дагестан. Ученые нашего института разработали программу по сохранению и развитию дагестанских языков. Однако наши старания и предложения остаются гласом вопиющего в пустыне.

К сожалению, до сих пор не принят Закон «О языках народов Дагестана», где можно было бы предусмотреть меры по сохранению и развитию языков народов Дагестана. Важными представляются также разработка и финансирование республиканских целевых программ, реализация которых приведет к изданию художественной, научной, учебной и учебно-методической литературы на языках народов Дагестана.

Необходимо уделить серьезное внимание воспитанию и обучению в детских дошкольных образовательных учреждениях, а также подготовке специалистов, работающих в области сохранения и развития языков народов Дагестана.

---

[1] Магомедов Д.М. Языковая жизнь полиэтнического Дагестана: взаимодействие русского и дагестанских языков // Россия и Восток: взаимодействие стран и народов. Труды X Всероссийского съезда востоковедов, посвященного 125-летию со дня рождения выдающегося востоковеда Ахмет-Заки Валиди Тогана (Уфа, 7–10 октября 2015 г.). – Книга 2. – Уфа, 2015. – С 59–61.

Приведенный выше подход дает возможность одновременно сохранить фундаментальные образовательно-воспитательные функции родного (первого) языка, при этом специфически усиливая роль русского языка, делая его активным посредником при функционировании родного языка (первого) и эффективным катализатором диалога культур[1].

Для формирования родной речи и языковой культуры, необходима языковая среда – дети должны постоянно слышать родную речь. Однако эфирное время на родных языках мизерное: в Республике Дагестан на радиовещание на национальных языках выделяется около получаса ежедневно, на телевещании – всего по одному часу в неделю.

Для полноценного развития родные языки должны стать языками фильмов, мультфильмов, интернета, современной качественной литературы и цифрового телевидения и т.д.

© Магомедов М.И., Магомедов Д.М., 2018.

[1] Магомедов М.И. Русский язык в многоязычном Дагестане. Функциональная характеристика. М.: Наука, 2010.

УДК 021:502/.504

Маслакова М.В.

ИНФОРМАЦИОННАЯ ЭКОЛОГИЯ – ОСНОВА РАЗВИТИЯ ЭКОЛОГИИ МЫШЛЕНИЯ

M.V. Maslakova

INFORMATION ECOLOGY – A BASIS FOR THE DEVELOPMENT OF ENVIRONMENTAL THINKING

Аннотация: В статье рассматривается научное направление о связях живых организмов с окружающей информационной средой и их взаимодействие – информационная экология. Человек обязан следить за своими не только словами, но и мышлением, а также он должен создавать экологически чистую информацию, ведь воздействие отрицательной мысли разрушает дух человека, образует духовный кризис и способствует возникновению информационных болезней в разных формах.

Ключевые слова: информационная экология, экология мышления, чистота мышления, экологически чистая информация, духовный кризис

Abstract: The article discusses the scientific direction of the links of living organisms with the environment of information and their interaction – information ecology. Humanity today, armed with modern technology and uses a huge amount of energy is a very powerful force affecting nature, society, space. The influence of negative thoughts destroys the human spirit and creates a moral crisis which provokes the appearance of informational dieses in many forms.

Keywords: information ecology, ecology thinking, clean thinking, clean information, spiritual crisis.

Осознание того, что в основе экологически чистой информации лежит экологически чистая мысль, позволяет человеку работать над управлением своими мыслями. Мысль является главным средством формирования экологически чистого разума, и роль и место информационной экологии в этом процессе значительна.

Современный этап развития общества можно охарактеризовать как информационный. Информация, информационные ресурсы, информационные технологии во многом определяют стратегические направления дальнейшего его развития. Во второй половине XX века человечество осознало, что информация не менее, а даже более важный фактор социального развития, чем вещество, энергия и другие ресурсы. Овладение нарастающими массивами и потоками информации с помощью новых специализированных технологий превратилось в широкомасштабный проект информатизации общества.

Степень воздействия на человека экологических факторов как информационной, так и окружающей среды достаточно велик.

В этой связи, становится очевидной необходимость выработки новой социальной технологии, направленной на адаптацию человека, способного жить и действовать в современной информационной среде. Для этого важны не только умение оперировать информацией и использовать информационные ресурсы, но и в первую очередь способность формировать информационное мировоззрение, заключающееся в знании законов функционирования информации в обществе, понимании сущности происходящих информационных преобразований и осознании своего места и задач в формирующемся информационном обществе. При этом очевидно, что информация имеет фундаментальное значение для появления новых знаний, для управления знаниями и обеспечения устойчивого развития цивилизации. Осознание приоритетной роли информации в современном мире и динамика развития информационной деятельности позволяют говорить о необходимости выделения специального научного направления – «информационной экологии».

В настоящее время экология превратилась в глобальную проблему, затрагивающую широчайшие аспекты взаимоотношения человека с окружающей средой, – проблему, определяющую не только государственную, но и межгосударственную политику и в итоге – будущее всего человечества. Экологию можно определить, как научную дисциплину, изучающую методы и закономерности системного анализа применительно к состоянию и развитию биосферы в ее взаимодействии с человеком и общественными структурами.

Информационная экология – область науки, начало которой было заложено В.И. Вернадским, и которая до сих пор почти не применяется для исследования экологических проблем. Именно с помощью информационной экологии становится возможным всесторонне, комплексно проанализировать взаимообмен энергией и информацией.

В.А. Шапцев даёт следующее определение информационной экологии – «наука полипредметная (многодисциплинарная), при этом требующая применения самых современных методов исследования сложных объектов, начиная с системного анализа и заканчивая последними достижениями синергетики»[1]. Целью информационной экологии человека, по его мнению, является разработка средств формирования в реальном времени информационного поля человека, которое адекватно его состоянию, потребностям и исключает возможности вредного воздействия на его здоровье.

---

[1] Шапцев В.А. Проблематика информационной экологии [Электронный ресурс] / В.А. Шапцев. – URL: http://jc.surgu.ru/attachments/article/134/2003_2_1-sha.pdf (дата обращения 24.03.2018).

Исходя из значения гармонии, в современном обществе для здоровья человека и общества, специалисты рассматривают роль междисциплинарной науки – информационной экологии – как системы знаний, необходимая для оздоровления окружающей среды, где главным средством является правильное мышление[1].

Информационная экология основывается на последних достижениях науки в области квантовой механики, физики (новые свойства и градации материи), математики (теория актуальной бесконечности), биологии (новые исследования в расшифровке информации ДНК), био- и психокибернетики (энерго-информационная составляющая живых систем, человек как космическое явление), астрофизики (изменение физических качеств Солнечной Системы), в области геомагнитных и межпланетных магнитных структур. Принцип единства познания объединит разобщенные науки. Именно на стыке различных наук возникают самые мощные открытия.

«Экологический кризис, охвативший все сферы жизнедеятельности человека, наглядно характеризует обширная схема направлений экологии: это и химическая экология, и экология растений, животных, человека, грибов, экология сфер, этноэкология, имеется здесь и экология культуры, и экология духа и т.д. Но хотя в этой схеме нет информационной экологии, она должна пронизывать все выявленные экологии, т.к. в основе всех экологий лежит чистая информация, являющаяся результатом чистой созидающей мысли»[2].

Еще в начале XX века В.И. Вернадский пришел к выводу о том, что одной из самых могущественных энергий на Земле является человеческая мысль[3]. Отсюда видно, что ключевым моментом ноосферы является человеческая мысль, которая и создает определенные планы этой сферы. Понятие ноосфера ввёл академик В.И. Вернадский ещё в 1920-е годы. Буквально «ноосфера» означает «мыслящая оболочка», в переводе с греческого «сфера разума», ключевым моментом ноосферы является человеческая мысль, которая и создает определенные планы этой сферы.

---

[1] Носырева М.В. Взаимосвязь и взаимовлияние проблем гармонического и экологического развития человека, природы, цивилизации / М.В. Носырева // Духовно-нравственные основы отечественного образования: IX Рождественские образовательные чтения: материалы Всерос. науч.-практ. конф. (Тюмень, 2-3 февр. 2010 г.). Тюмень: Изд-во ТюмНГУ, 2010. С. 252.

[2] Демидова С.Е. Контролируемые мысли – основа экологии разума / С.Е. Демидова // Теория и экология разума : сб. науч. ст. – Тюмень : Вектор Бук, 2003. Вып. 10. – С. 102.

[3] Цит. по Урикова Н.В. Факторы, влияющие на экологическое состояние системы [Электронный ресурс] / Н.В. Урикова. – URL: http://lib.ru /URIKOVA / newekolo.txt (дата обращения 24.03.2018).

Противоположностью ума является глупость. Она не просто отсутствие ума, это плохое мышление, это плохая речь, это плохое поведение. Глупость – это дурные поступки, загубленная жизнь, беспросветность в перспективе. У древних греков была вера в богиню глупости. Называли они ее Атой. Глупость исследовали философы, психологи, психиатры и другие. Известно, что коллекционировал глупости Густав Флобер. Исследования глупости Ф.А. Селивановым показывают, что мы живем не только в царстве разума, но и в сфере глупости. У всего есть своя прямая противоположность, у ноосферы тоже. И сферу глупости Ф.А. Селиванов предложил назвать атасферой, которая зависит от ноосферы, они взаимодействуют, пытаются вытеснить друг друга. Глупость способствует разрушению мышления[1]. Из-за нее теряют здоровье, возникают болезни. Во избежание пагубных последствий человеческого мышления нужно следить за своими мыслями, контролировать их. Ведь ещё с самой древности люди знали, что мысль – это такой же поступок, как поступок в материальном мире, только совершенный на более тонком уровне. Это учитывали все мировые религии, призывающие сохранять чистоту не только действий в материальном мире, но и чистоту мыслей.

Коллективные человеческие мысли, эмоции, чувства очень сильны. Установлен такой интересный факт, что если 2 человека помыслят одинаково, то сила мысли увеличивается не в 2, а в 7 раз. В этой связи получает тонко энергетическое обоснование высказывание «в единение сила», т.е. можно представить, какова же может быть сила мысли объединенного человеческого коллектива всей планеты[2]. Необходимо каждый день, каждую минуту следить за качеством своих мыслей и не допускать злобных, мелких, тягостных и вообще ничтожных. Если человек послал негативную мысль, то неверные деяния будут происходить до тех пор, пока он не изменит первоначальную мысль.

Признав материальность и силу мысли, т.е. рассматривая мысль как существующий субстрат, как молекулярное состояние материи, можно понять, что главная ответственность человека – не за свои слова, дела и поступки, а за свои мысли, т.к. все остальное – лишь следствие мысли.

Итак, мы пришли к выводу, что результат негативного состояния окружающей среды, – результат неправильного мышления. И неправильное мышление создаёт экологический кризис.

---

[1] Селиванов Ф.А. Философия здоровья: учеб. пособие / Ф.А. Селиванов. – Тюмень : Вектор-Бук, 1998. – С. 73–74.

[2] Искусство творить взаимоотношения / авт.-сост. Р.Я. Рудзитис. – Новосибирск : Свет, 1998. – С. 18.

Не нужно быть крупным специалистом, чтобы определить, что духовное развитие общества находится в критическом состоянии: увеличивающиеся случаи суицида, опустошенность, утрата смыла жизни и т. д. Все это мешает человеку выполнить свою жизненную программу, основной целью которой является духовное развитие личности в процессе духовной работы (совершенствование качеств, способствующих развитию). Считается, если человек не справляется с духовной работой, то наступает духовный кризис, причинами которого, по мнению С.Е. Демидова являются: «1) процесс дегуманизации искусства, который характеризуется тем, что произведения искусства XX в. перестали быть понятными для большинства людей. Это вызывает негативную реакцию у зрителей, слушателей, а отрицательные эмоции разрушают духовный мир человека; 2) повышение уровня агрессии (скрытой и явно выраженной) книг, кинофильмов, картин, музыкальных произведений. С.Н. Лазаревым определен показатель подсознательной агрессии классических произведений, сказок, фильмов»[1]. Также одной из причин углубления духовного кризиса становится неуправляемый ввод информации в сеть Интернет, бесконтрольное использование компьютерной техники, ведущее к протезированию интеллекта (клиповая, экранная культура и др.). Кризис ведет к нарушению равновесия в природе, в жизни человека, к нарушению и разрушению жизнеобеспечивающих связей.

Возрастающее внимание к воздействию информации на человека объясняется увеличением числа людей, занятых в сфере информационных услуг, а также увеличением страдающих так называемыми информационными болезнями. Осознание того, что в основе экологически чистой информации лежит экологически чистая мысль, позволяет человеку работать над управлением своими мыслями. Более того, чистота мышления является основой формирования положительных личностных качеств человека[2].

Предлагая потребителю экологически чистую информацию, помогающую развивать в себе доброту, прощение, терпимость и

---

[1] Демидова С.Е. Экология духовности: информационный аспект / С.Е. Демидова // Библиотека. Чтение. Читатель: сб. ст. – Тюмень : ТОНБ, 1999. Вып. 7. – С. 7–8.

[2] Носырева М.В. Роль информационной экологии в мировоззрении читателя / М.В. Носырева // Кризис и культура: диалог регионов : материалы межрегион. науч.-практ. конф. «Антикризисная культурная политика и социально-культурное взаимодействие Сибири: межрегион. диалог» и VII Всерос. науч.-практ. симпозиума «Досуг. Творчество. Культура», посвящ. 35-летию Ом. гос. ун-та им. Ф. М. Достоевского [Омск, 19–20 нояб.]. – Омск : Издательский дом «Наука», 2009. – С. 149–150.

т. д., производитель/продавец/посредник способствует духовному развитию личности. Постепенно приходит осознание того, что надо знать свойства информации, учиться защищаться от нее, поскольку, если «сейчас мы ищем информацию, то скоро она будет находить нас». Выходом из этой ситуации является повышение информационной культуры, выработка правильного информационного поведения, соблюдения информационной гигиены, развития критического мышления и применения информационной фильтрации. Экологически чистая информация – результат правильного мышления, а оно – путь к духовности.

Мысль является главным средством формирования экологически чистого разума, и роль и место информационной экологии в этом процессе значительна.

Итак, многочисленные исследования показали, что человек является генератором мощных, хотя часто и невидимых глазу энергий. Каждая мысль, каждое чувство, эмоция, слово – это энергия, которую человек выплескивает в окружающую среду, либо оздоровляя ее, либо загрязняя. Потому самым важным экологическим фактором будет человек, точнее, его психоэмоциональная и мыслительная деятельность.

Анализ подходов к информационной экологии различных авторов позволяет резюмировать:

Столетие учёные не обращали внимание на важность мысли в формировании ноосферы (сфера разума) и атасферы (сфера глупости), что привело к экологическому кризису.

Нравственное мышление является продуктом ума, а не интеллекта. В человеке необходимо развивать ум, но для этого надо понимать закон причин и следствия.

Информационную экологию формирует мысль, а информационная экология лежит в основе всех других видов экологий: инженерная, ландшафтная, медицинская и т. д. От качества мысли зависит уровень экологической безопасности человечества в целом.

Важнейшей проблемой нашего времени стала охрана чистоты мышления. Выработка у человека навыков правильного использования силы мысли – задача дня. Чистое мышление – это основа экологически чистой информации.

Следствием правильного мышления является развитие положительных личностных качеств человека, влияющих на формирование гармонически развитого экологического мышления.

Экологический подход распространяется на все предметные области, такие как природа, общество, культуру для благополучного развития цивилизации.

Таким образом, информационная экология – это научное направление, образовавшаяся на стыке информационной и экологической дисциплин, которое направлено на разрешение экологических ситуаций или проблем, возникающих в результате взаимодействия человека с окружающей информационной средой[1].

© Маслакова М.В., 2018.

[1] Носырева М.В. Гармонический универсум – теоретическая база информационной экологии // Информационная экология: учеб.-метод. пособие / С. Е. Демидова, М. В. Носырева, М.Ф. Кряжева, Е.В. Фоменко, Е.В. Маклакова, Т. В. Кузьмина, Т. Б. Сабинина; под общ. ред. С.Е. Демидовой. Москва: Литера, 2010. – С. 52–62.

УДК 316.454.3

Мурашева С.В.

РОЛЬ ТОЛЕРАНТНОСТИ В СТАБИЛИЗАЦИИ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ

S.V. Murasheva

TOLERANCE ROLE IN STABILIZATION OF THE INTERETHNIC RELATIONS

Аннотация: В статье раскрывается значение воспитания межэтнической толерантности для формирования бесконфликтных отношений между представителями разных этносов и наций. По мнению автора, человек с высоким уровнем межэтнической толерантности демонстрирует поведение, которое характеризуется пониженной агрессивностью. В связи с этим у него преобладает тенденция к конструктивному разрешению конфликтов и позитивное отношение к жизни.

Ключевые слова: глобализация, межэтнические отношения, толерантное сознание, межэтническая толерантность.

Abstract: In article the value of education of interethnic tolerance for formation of the frictionless relations between representatives of different ethnoses and nations reveals. According to the author, people with the high level of interethnic tolerance shows behavior which is characterized by the lowered aggression. In this regard at him the tendency to constructive resolution of conflicts and the positive relation to life prevails.

Keywords: globalization, interethnic relations, tolerant consciousness, interethnic tolerance.

В последние десятилетия население многих регионов мира становится все более разнородным по этническому составу, культуре и образу жизни. Это является результатом происходящих повсеместно процессов глобализации: интернационализации хозяйства и всей общественной жизни, роста международных и внутригосударственных миграций, увеличения числа смешанных браков и т.д. К сожалению, это нередко приводит к усилению межэтнической напряженности, а иногда и к открытым конфликтам. В этом случае состояние межэтнических отношений зависит от развития идентичности различных социальных, территориальных и этнических групп.

Межэтническими называют субъективно переживаемые отношения между людьми разных национальностей, этнических общностей. Они проявляются в установках и ориентациях на межэтнические контакты в разных сферах взаимодействия, в национальных стереотипах, в настроениях и поведении, в поступках людей и конкретных этнических общностей.

На формирование межэтнических отношений влияет множество факторов:

1 исторические факторы (ход исторических событий, в результате которых складывались отношения народов; исторические события, которые приобрели символическое значение в межэтнических взаимодействиях; особенности историко-социального развития народов, включившихся в контакт);

2 политические факторы (принципы и формы государственного устройства, характер политического строя, тип государственной национальной политики);

4 социальные факторы (соотношение этнической и социальной стратификации общества, социально-структурные изменения, различия в социальной мобильности);

5 культурные факторы (пропаганда образцов межэтнических контактов с помощью СМИ, традиционные нормы каждой культуры);

6 психологические факторы (характер межэтнических отношений с точки зрения нейтральности, напряженности и враждебности, влияние межэтнической идентичности на межгрупповое поведение людей);

- ситуативные факторы (стечение обстоятельств в экономической, политической и социальной сферах, которые создают конфликт интересов, влияют на восприятие обстановки) и т.д.[1]

Интерес к собственной истории, религии, языку, атрибутам духовной и материальной культуры проявляют все субъекты межэтнических отношений. С одной стороны эта тенденция является положительной, так как препятствует забвению накопленного веками различными народами уникального опыта жизнедеятельности и собственного мироощущения. Однако такое проснувшееся самосознание порой приводит к ненависти к лицам другой этнической группы. Этот процесс затронул все мировое сообщество, а наиболее ярко он проявился в полиэтничных регионах.

В последнее время в условиях кризиса российского общества межэтнические отношения стали осложняться. Растет напряженность в связи с преобладанием среди «богатых людей» или властных групп представителей иной национальности, этнической группы. Усиливается позитивная оценка действий собственной группы и негативная оценка иноэтничной группы, при этом ответственность за ухудшение жизни переносится на других, происходит

[1] Сикевич З.В. Социология и психология национальных отношений: учебное пособие. СПб.: Издательство Михайлова В.А., 1999. С. 34.

смещение «оправдательных» оценок в сторону «обвинительных». Возникающая психологическая напряженность сопровождается агрессией, особенно во время массовых выступлений, связанных с национальными проблемами[1].

Таким образом, сложившаяся политическая, социально-экономическая и культурная ситуация в России актуализировала проблему формирования межэтнической толерантности, трансформации установок толерантного сознания. Это позволило бы стабилизировать складывающиеся межэтнические отношения.

Современный анализ межэтнических отношений, причин и последствий межэтнических конфликтов показывает, что толерантность – это многогранный и далеко не однозначный феномен. Он имеет позитивные и негативные стороны. В связи с этим в научной литературе появилась необходимость по-новому осмыслить проблему воспитания межэтнической толерантности.

В научной литературе существуют следующие подходы к изучению проблемы межэтнической толерантности:

1. онтологический (П. К. Гречко, А.В. Волошинов,В.М. Золотухин, Н.А. Кормина, М.Б. Хомяков и др.), в рамках которого исследуются общие вопросы и проблемы формирования межэтнической толерантности;

2. аксиологический (Н.М. Лебедева, А.Н. Татарко, В.Ю. Хотинец и др.), согласно которому толерантность является основой и механизмом преемственности этнической идентичности;

3. социально-философский (Н.М. Борытко, Р.Р. Валитова, В.А. Васильев, П.М. Козырева и др.), в центре внимания которого находятся социально-экономические, религиозные и другие проблемы межэтнической толерантности;

4. типологический (В.А. Лекторский, М. Уолцер, М.Б. Хомяков и др.), позволяющий объяснить возникновение и развитие разных видов толерантности;

5. культурологический (М.М. Бахтин, В.С. Библер, М. Бубер, М.Я. Виленский, И.Ф. Исаев и др.), согласно которому поведение людей рассматривается и объясняется через господствующие в той или иной культуре ценности и правила поведения,

6. акмеологический (Б.Г. Ананьев, А.А. Деркач, И.А. Рыбников и др.), в рамках которого толерантность в межличностном общении является показателем профессионализма и зрелости субъекта деятельности.

[1] Омарбекова С.В. Межэтнические взаимоотношения в современном российском обществе // Вестник Нижневартовского государственного университета 2014. № 1. С. 90-95.

Межэтническая толерантность – это динамично развивающееся, моральное качество личности, характеризующееся корректным и терпимым отношением к представителям других национальностей, их обычаям, привычкам, поступкам. Она не причиняет вред физическому и психическому здоровью других людей. Это умение избегать конфликты и споры, либо находить выход из таких ситуаций, с помощью конструктивных решений, и при этом иметь возможность сохранять свою собственную этническую индивидуальность[1].

Межэтническая толерантность – это не просто принятие другого этноса таким, какой он есть, а избирательное отношение к другому этносу и его представителям. Она предполагает:

1 готовность к сотрудничеству, взаимовыгодному и взаимообязывающему партнерству на основе взаимоприемлемых ценностей;

2 готовность к культурному взаимообмену и взаимообогащению;

3 установку на взаимоуважительный диалог с целью достижения большего взаимопонимания[2].

На современном этапе в психолого-педагогической литературе выделяется несколько аспектов понимания межэтнической толерантности:

во-первых, межэтническая толерантность является постоянно развивающимся процессом, который включает эмоционально-психические нормы, отношение к другим национальностям, широкий набор знаний, информационных представлений о других культурах, языке и поведенческие установки, мировоззренческие взгляды относительно инонационального.

во-вторых, межэтническая толерантность как явление имеет более широкое значение, чем просто терпимое отношение.

Кроме того, межэтническая толерантность включает в себя:

– принципы общечеловеческой морали, которые проявляются в уважении и обязательном соблюдении прав всех народов мира;

– осознание единства и всеобщей взаимосвязи различных этнокультур;

– широкие знания о языке, культуре и происхождении разных народов, особенно тех, с которыми происходит непосредственный ко ст;

[1] Ферапонтова Я.Н. Диагностика сформированности этнической толерантности у воспитанников дополнительного образования // Осовские педагогические чтения «Образование в современном мире: новое время – новые решения». 2014. № 1. С. 464-470.

[2] Гасанов З.Т. Педагогика межнационального общения. М., 1999. С. 334.

–

– неприятие войн, аннексий и других форм насилия в отношениях между национальностями;

– решение межнациональных проблем на основе баланса интересов[1].

Одним из факторов формирования межэтнической толерантности является приобретение человеком социально значимых норм и правил поведения. Они были созданы в ходе исторического развития общества и способствуют становлению личности. Во всем мире существует определенная система ценностей, законодательно закрепленная в большинстве стран. В нее включены такие нормы как терпимость к недостаткам и ошибкам других людей, ценность согласия и ненасильственного разрешения конфликтов, следование нормам права, сострадание, сопереживание, сочувствие, ценность человеческой жизни и отсутствия физических страданий.

Другим фактором формирования межэтнической толерантности исследователи считают стремление человека к самосознанию, расширение его кругозора, формирование мировоззренческой позиции. Эти качества укрепляют представления человека о самом себе. Делают их более позитивными и адекватными. Сюда же можно отнести и формирование более высокого уровня самооценки у человека.

Человек с высоким уровнем межэтнической толерантности обладает характерным комплексом поведения, характеризующимся пониженной агрессивностью, конфликтностью. У него преобладает тенденция к продуктивному разрешению конфликтов и споров. Одновременно с этим человек приобретает позитивное отношение к жизни, что увеличивает его стрессоустойчивость и общий жизненный тонус.

Таким образом, межэтническая толерантность – это активная нравственная позиция и психологическая готовность к терпимости для налаживания взаимопонимания между этносами, социальными группами, позитивного взаимодействия с людьми иной культурной, национальной, религиозной или социальной среды. Человек, проявляющий межэтническую толерантность, как правило, владеет навыками конструктивного разрешения конфликтных ситуаций и эффективной организации межэтнических отношений.

Воспитание межэтнической толерантности способствует предупреждению возникновения идеологий фашизма, расизма, экстремизма, этнофобии и ксенофобии. Толерантность необходима для гармоничного развития межэтнических отношений в современном мире между культурами, народами и социальными группами.

© Мурашева С.В., 2018

[1] Ельникова М.Н. Межэтническая толерантность как фактор консолидации общества // Сборники конференций НИЦ Социосфера. 2013. № 13. С. 64-68.

УДК 27

Сергеев Ю.Н.

БИРСКАЯ ЖЕНСКАЯ ОБЩИНА В 1857-1878 ГОДАХ: ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ ЖЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ В МАЛОМ ГОРОДЕ РОССИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

Yu.N. Sergeev

BIRSK WOMEN'S COMMUNITY IN 1857-1878: THE PROBLEM OF THE FORMATION OF A FEMALE MONASTERY IN A SMALL CITY OF RUSSIA IN THE SECOND HALF OF THE XIX CENTURY

Аннотация: Статья посвящена основанию одного из известных в Уфимской епархии женских монастырей – Бирскому Троицкому монастырю. Исследуется юридический статус обители: от женской сестринской общины к полноценной обители со статусом монастыря. Выявлены роль основательницы общины монахини А. Самойловой, имущественный статус монастыря.

Ключевые слова: Оренбургско-Уфимская епархия, Бирская женская община, Троицкий монастырь, игуменья, послушницы.

A**nnotation:** The article is dedicated to the founding of one of the famous female monasteries in the Ufa diocese - the Birsk Trinity Monastery. The legal status of the monastery is investigated: from the female sister community to a full-fledged monastery with the status of a monastery. The role of founder of the nun A. Samoylova community, the property status of the monastery was revealed.

Keywords: Orenburg-Ufa diocese, Birsk women's community, Trinity Monastery, Mother Superior, novices.

Оренбургско-Уфимская епархия, открытая в 1799 г. начинает обзаводиться монастырями в течение всего XIX столетия. Монашество на Южном Урале известно еще с 80-х гг. XVI столетия (Уфимский Успенский мужской монастырь, Вознесенская пустынь). Женское монашество в мусульманско-языческом регионе было преимущественно городским (Уфимский Христорождественский женский монастырь). В ходе церковно-административных реформ второй половины XVIII в. монашество было выселено за пределы региона[1]. Вновь открытая епархия предусматривала его возвращение. В первой половине XIX столетия были воссозданы как мужские (Уфимский Успенский и Воскресенский единоверческий),

[1] Сергеев Ю.Н. Православное духовенство Южного Урала: очерки истории духовного сословия (вторая половина XVI-XVIII вв). – Уфа, 2004. – С. 25-32.

так и женские (Уфимский, Благовещенский монастыри)[1].

В 40-50-е годы XIX в. в епархии возникло и получило организационное оформление так называемое движение сестринских общин. Православные женщины, девушки, вдовы селились, как правило, вблизи какой-либо городской или сельской церкви в специально выстроенных кельях, жили по монашескому уставу, на правах послушниц. Организационно через некоторое время, епархиальные архиереи легализовывали подобные общежития, давая им статус женских общин. Через десятилетия, если община демонстрировала хозяйственно-организационную стойкость, она получала статус полноправного женского монастыря. Именно через статус общины прошли женские монастыри Уфы (1826-1838 гг.), Мензелинска (1836-1860 гг.), Челябинска (1848-1861 гг.), Оренбурга (1855-1866 гг.)

Не избежал подобной эволюции и женский монастырь, возникший в Бирске. Основан он был, как и большинство православных женских общин Уфимской епархии, женщиной из крестьянства. Звали ее Акулина Яковлевна Самойлова (1826/27 г. – 1905?) и была она государственной крестьянкой деревни Пономарево Бирского уезда.[2] Глубоко верующая девушка отказывается от замужества и вместе с сестрой проживает в особой келье при родительском доме. С 1849 г. к ним присоединяются другие подвижницы православного благочестия и иноческой жизни. Они начинают хлопотать о легализации женской общины перед уфимскими епископами Иоанникием и Иосифом (управляли епархией с 1835 по 1853 гг.). К 1857 г., времени очередного прошения на имя епископа Антония II, в общине насчитывалось уже 29 человек. К этому времени по совету протоиерея Троицкого собора г. Бирска К. Григорьева сестры купили специальный дом недалеко от собора, куда и переселились из Пономаревки. Обосновывая возможность финансового существования общины, А. Самойлова писала, что средствами для открытия в г. Бирске женской общины являются «три дома в г. Бирске: один купленный на ее деньги и два дома, завещанных купеческим сыном Тихоном Ромадиным, и 50 десятин земли, пожертвованной чиновником Г. Залесовым в Бирском уезде при сельце Даниловке».[3] В итоге, прошение было удовлетворено и община бирских

[1] Сергеев Ю.Н. Православное духовенство Южного Урала в конце XVIII-первой половины XIX вв.). – Уфа, 2007. – С. 68-71.

[2] Свице Я.С., Сергеев Ю.Н. Бирский Свято-Троицкий монастырь: очерки истории. – Бирск, 2009. – С. 10.

[3] Свице Я.С., Сергеев Ю.Н. Бирский Свято-Троицкий монастырь: очерки истории. – Бирск, 2009. – С. 10.

черничек-келейниц епископом легализирована. В декабре 1859 г. разрешение епископа было санкционировано и Уфимской администрацией.[1] Старшей сестрой в общине была назначена А. Самойлова.

Современник А. Самойловой, уфимский краевед Р.Г. Игнатьев описал процедуру легализации Бирской женской общины в своей статье «Бирск», опубликованной в 1868 г. «Эта община, называемая «Троицкой», – составилась следующим образом. Государственная крестьянка деревни Пономаревой Бирского уезда девица Акулина Самойлова в 1857 г. обратилась с просьбой к преосвященному Антонию, епископу Оренбургскому и Уфимскому, изъясняя, что в окрестностях города Бирска некоторые из вдов и девиц, посвятив себя безбрачной жизни, проживают по 2 и по 3 вместе, отдельно от мирских людей, исполняя строго уставы иноческой жизни. В том числе и она сама с сестрою жила в особой келье при родительском доме. Теперь, в 1857 г., таковых лиц собралось 29 человек, и, будучи одобрены в своем богоугодном предприятии предместниками преосвященного Антония, епископами Иоанникием и Иосифом, по совету благочинного Бирских церквей протоиерея Григорьева, переселились в Бирск в нарочно купленный Самойловой дом, недалеко от Троицкого собора, куда сестры общины ходят слушать богослужение».[2]

Новая община получила наименование «Троицкой», т.к. находилась под патронажем причта Свято-Троицкого собора Бирска. Священник этого собора Н. Уваров даже считался в 60-е годы XIX в. «заведующим» общинным хозяйством».[3] Кроме соборного духовенства, духовную поддержку общине оказал почитавшийся православными бирский старец Кузьма Иванович. Он поселился при Троицкой общине в 1850–х годах и скончался уже при официальном монастыре в 1882 г. Похоронен он был на монастырском кладбище. [4]

Полулегальное существование Бирской Троицкой общины длилось до 1864 г. В 1864 г. императором Александром II был издан указ об официальной регистрации женской общины: «государь император 4 апреля 1864 г. высочайше разрешил быть в городе Бирске

---

[1] Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан (далее ЦГИА РБ). Ф.1. ОП.1. Д. 3127. Л. 2.

[2] Игнатьев Р.Г. Монастыри Уфимской епархии // Справочная книжка Уфимской губернии. Ч. 2. – Уфа, 1873. – С. 54

[3] ЦГИА РБ. Ф.И-9.ОП.1.Д.242. Л. 3.

[4] Свице Я.С., Сергеев Ю.Н. Бирский Свято-Троицкий монастырь: очерки истории. – Бирск, 2009. - С. 12.

женской общине с наименованием «Троицкою», настоятельницей которою быть девице А. Самойловой. Община должна быть подчинена епархиальному архиерею и ближайшему надзору местного благочинного соборного протоиерея; сестрам общины, впредь до устройства особой церкви, ходить к богослужению в Троицкий собор, настоятельнице по делам управления и сестрам Бирской женской общины, в образе их жизни, руководствоваться правилами Мензелинского женского монастыря». [1] 18 мая 1864 г. указом Уфимской духовной консистории Акулина Самойлова, как основательница общины была назначена «исправляющей должность настоятельницы». 30 ноября 1865 г. епископом Филаретом она была пострижена в рясофор под именем Виталии. В 1866 г. в Троицкой общине, по данным Р.Г. Игнатьева, проживало 26 сестер, средствами существования которых «кроме земли и домов было рукоделие, чтение псалтыря и добровольные приношения»[2].

В 1878 г. Бирская община была преобразована в женский Свято-Троицкий общежительный монастырь. (определение Св. Синода от 01.02.1878 г.). Фактическое преобразование завершилось 25 сентября 1878 г. принятием решения Уфимской духовной консистории за № 2977, утвердившим штат из «такого числа послушниц, какое обитель может содержать при своих средствах, но с тем, чтобы монастырь этот ни о каких пособиях от казны не просил».[3]

© Сергеев Ю.Н., 2018.

[1] Игнатьев Р.Г. Монастыри Уфимской епархии // Справочная книжка Уфимской губернии. Ч. 2. – Уфа, 1873. - С. 49.

[2] Свице Я.С., Сергеев Ю.Н. Бирский Свято-Троицкий монастырь: очерки истории. – Бирск, 2009. - С. 13.

[3] Уфимские епархиальные ведомости. – 1879. - № 2. – С. 47.

УДК 130.2

Тимощук А.С.

РОЛЬ ГОСУДАРСТВА В ВОПРОСАХ СТАБИЛИЗАЦИИ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ДУХОВНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ

A.S. Tymoshchuk

THE ROLE OF THE STATE IN THE ISSUES OF STABILIZATION OF INTER-ETHNIC AND INTERCONFESSIONAL RELATIONS IN THE CONTEXT OF THE PROBLEM OF SPIRITUAL SECURITY

Аннотация: Мы живем в мире нарастающей сложности. Этническое и национальное могут выступать как как генераторами смысла, так и угрозой безопасности государства. В статье рассматриваются процессы индивидуации или ценностно-смыслового расслоения, которые имеют место в политических образованиях. В ответ на глобализацию автор призывает к сплочению вокруг надэтнического «российского» проекта гражданственности.

Ключевые слова: российская идентичность, сепаратизм, единство и многообразии, социодинамика России, социогенез России, индивидуация.

Abstract: We live in a world of increasing complexity. Ethnic and national can act as enerators of meaning, and as a threat to the security of the state at the same time. The article deals with the processes of individuation or value-and-semantic stratification that take place in political formations. In response to globalization, the author calls for rallying around a supra-ethnic «Russian» project of citizenship.

Key words: Russian identity, separatism, unity and diversity, sociodynamics of Russia, sociogenesis of Russia, individuation.

Глобальность и неоднородность социального тела являются базовыми характеристиками современного социума. Одним из аспектов глобализации является поворот от «социальной истории» к «культурной истории», когда западный мир допустил в теоретическую сферу не западные культуры, допустил возможность множества культурных смыслов, поликультурности и отсутствие единообразия развития обществ.

Если раньше мировая история воспринималась как однолинейный эволюционный процесс, то новый «цивилизационный» подход предложил понимание исторического процесса как процесса существования различных культурно-исторических систем.

На современном историческом этапе имеет место глобальная динамика центростремительных и центробежных векторов развития социальных систем. «На начало XX века в мире насчитывалось

54 страны, в это число не вошли явные колонии и доминионы, а также страны находящиеся под протекторатом других держав. В 2017 г. таких стран было уже 197. Политологи полагают, что в ближайшие 20 лет может появиться ещё как минимум 40 государств. Эти показатели могут превзойти даже Средневековье, когда по самым скромным подсчетам существовало около 180 государственных образований и бесчисленное множество территорий, никому не подчинявшихся и никем неуправляемых. И это в условиях, когда до открытия Христофором Колумбом Нового Света должны были пройти ещё столетия, а Африка оставалась малоизученным и непознанным континентом»[1].

Называются старые и новые линии разлома: страна басков, Северная Ирландия, Южный Тироль, Фламандия и Валлония, Бавария, Трансильвания, Корсика, Техас, Калифорния, Квебек. Насколько неизбежно самоопределение этих территорий? Для нас особенно интересна судьба России. Польша, Финляндия, Прибалтика, Закавказье, Украина, Средняя Азия – кто следующий? Будут ли ещё пассионарные этносы?

В гуманитарных науках разрабатывается тема самореализации и личностного роста, реализуемых как проект индивидуации, углубления в личные горизонты сознания; самосозидания непохожего, уникального жизненного мира[2]. При этом индивидуация протекает не только на уровне человека, но и коллективных субъектов, организаций, государств. В феноменологии А.-Т. Тименецки онтопоэзис или индивидуальный жизненный креативный генезис позиционируется как квинтэссенция мира[3].

Феноменологически, бытие современного социокультурного хаосмоса определяется двумя трендами – ценностно-смысловой пролиферацией и индивидуацией. Пролиферация – это процесс генерации новых идей, идентичностей, структур и порядков, в том числе политических, а индивидуация – бесконечное углубление в личный жизненный мир, самосозидание и самореализация как непохожего, уникального Другого.

Другость в политике – одна из причин дивергенции российского истеблишмента и местных прибалтийских, грузинских, украинских элит. Собственно, предложение многополярности от В.В. Путина

---

[1] Климов Д. Центробежный мио // http://www.russkiymir.ru/publications/231530/

[2] Свирский Я.И. Индивидуация в сложностно-организованном мире // Философия науки. 2013. Т. 18. № 1. С. 62-80.

[3] Тимощук Е.А. Фабулизация как феноменологический порядок функционирования социальной памяти и образования // Вестник Дагестанского государственного университета. Серия 2: Общественные науки. 2016. № 1. С. 96-101. С. 98

тоже является разновидностью онто-политической инаковости, понимаемой как гарант равновесия разнородных систем. Инаковости от англо-саксонской модели доминиона, до сих пор определяющего актуальную политику и экономику от Канады до Новой Зеландии.

Вопрос, как быть с пролиферирующей инаковостью, которая в условиях экономического профицита позволяет политическим элитам клонироваться снова и снова? Где предел дробления политических образований, реализующих свои личные амбиции и не останавливающихся ни перед какими соображениями целесообразности, устойчивости и здравого смысла? Политических новоделов не смущают проблемы рынка сбыта, энергетического рынка, падение демографических показателей.

Развитие цивилизации, выделение наций, формирование национальных элит тоже можно рассмотреть как процесс самоиндивидуации коллективных субъектов. Это тот же процесс самоиндивидуации, где субъектом выступают политические лидеры, а объектом – масса населения. В этом контексте отделение наций – это управляемый политэкономический процесс капитализации и самореализации региональных элит. Собственно сами этносы редко проявляют волю к выходу из состава более крупного государственного образования. Эта тема формируется и форсируется местными политическими элитами и поддерживается государствами конкурентами.

Практически везде в мире выход из состава метрополии сопровождался противостоянием центра и периферии и разным масштабом жертв. Где-то они исчислялись миллионами, как в Индии. Часто центробежные силы продолжают своё действие и имеет место дробление вновь образованных государств к неудовольствию зачинщиков первичного раскола. Агенты национального самоопределения наивно полагают, что дальше процесс самоиндивидуации закончится. Однако эта вольница имеет тенденцию к клонированию. Так из состава Индии вышли Пакистан, а от последнего отделился Бангладеш. Приднестровье рассматривает себя обособленно от Молдавии. Южная Осетия и Абхазия не хотят быть в составе Грузии, а Крым, Донбасс и Луганская область формируют свою идентичность, отличную от украинской. При этом на Украине и в Грузии создается нарратив, что у этих стран конфликт только с жадной Россией, а с местным населением, не желающим признавать власть Киева или Тбилиси, конфликта нет. В данном случае, нарративизация конфликта, имеет контр-продуктивные последствия, она не помогает жителям Донбасса и Луганска, абхазам и осетинам, не снимает обиду и отчуждение

Слабость гражданского общества в России составляет силу нации и государства. России нужно вырабатывать много социальных скреп, генерировать мы-онтологию[1]. Ответственное отношение к государству может только быть имперским. Новое понимание империи – это общее дело, нация, сжатая в кулак. Империя – это не дело верхушки коррупционеров. Она может быть только народной.

Программа единой идентичности уже реализовывалась в Советском союзе, где была выстроена «советская» идентичность. Строительство промышленных предприятий, организация систематического управления кадрами, – всё это важнейшее системообразующие достижения тех лет. При этом многие национальные кадры готовились в Центральной части России, Поволжье и на Урале. Взаимоуважение этносов цементировало единство нации. Советский проект был незаслуженно и некритично отброшен на новом этапе развития России. В духе гегелевской диалектики его нужно принять как синтез тезиса и антитезиса. Тезис коммунистического общества и антитезис свободного рынка разрешаются в синтезе социального государства. Тезис III Интернационала и антитезис «каждый выживает сам по себе» снимается во взаимовыгодном сотрудничества партнёров. Тезис советской наднациональной идентичности и антитезис этничности снимаются в синтезе российской гражданственности.

Политики в США неизменно продвигают идею империи. Для себя. Для других они предлагают распад и децентрализацию, что означает ослабление мощи государства. В Югославии простые люди с ностальгией вспоминают, как им было хорошо в империи. Была работа, уверенность в завтрашнем дне, они были востребованы в социалистическом блоке. Сегодня они раздроблены и ослаблены.

Разумная национальная политика заключается в том, чтобы ясно сформулировать для всех граждан, кто мы есть и почему мы живём вместе. Все граждане России имеют одну национальность – они россияне. Другие республики в составе федерации должны признать себя для общего блага этносами, не нациями. Это взаимный компромисс. Русские отказываются от своей имперской роли, а другие этносы отказываются от своих национальных устремлений в пользу российской государственности[2].

---

[1] Субетто А.И. Образовательное общество и реализация стратегии развития образования в XXI веке. Часть 2 // Астраханский вестник экологического образования. 2012. № 4. С. 7-43.

[2] Кутырев В.А. Как нам (не) глобализовать Россию // Единая российская нация: проблемы формирования её идентичности: сборник статей участников Всероссийской научно-практической конференции (25-27 октября 2017 г.) / науч. ред. Е.В. Валеева, С.В. Напалков, отв. ред. С.В. Напалков; Арзамасский филиал ННГУ; Фонд «Русский мир». – Саров: Интерконтакт, 2017. – С. 12-14.

«Россия» остаётся этнонимом лишь в историческом смысле, а в геополитическом преодолевает эти ограничения, вбирая в себя все народы в составе федерации. Это реальная программа, которую воплощали политики от Сталина до Ельцина. Последний так и обращался к гражданам, «Уважаемые россияне». И.В. Сталин говорил о себе «русский грузинского происхождения». Это социально-гражданская трактовка нации. Происходит смещение русскости в пользу единой российской гражданственности. При этом ликвидируется не только политический статус русских, но и других этносов. Политически мы все россияне. Не только нет русской нации, правильно говорить и по отношению к иным государствам, не казахи, а казахстанский народ, не латыши, а латвийский народ. Одновременно внутренние внеполитические формы свободно сохраняются – религиозные, этнические, добровольческие и пр.

Возникает вопрос, как быть с языком, у нас нет российского языка. Да, из практических соображений целесообразно сохранить русский язык как государственный. В этом случае он превосходит свою этническую сущность. Русский уже становится международным: трансфер, имплементация, истэблишмент, блокчейн, майнинг. Переводные журналы приходиться читать со словарём.

Количественное соотношение ассоциаций с прилагательными «русский» и «российский» показывает доминирующее значение российского атрибута в связи с государственностью, с такими ассоциатами как «государственное устройство», «государственная символика», «политика», «экономика», «образование и наука», «государственные проблемы», «производство, товары», «спорт»[1]. Исследователь из Новосибирска делает вывод на основании лингвистического анализа, что «русский» и «российский» не тождественны друг другу. Если первое в больше степени связано с культуремами, то второе определяет сущность государственного устройства.

Общности сегодня – это сложный конструкт, которые собирается на поле разных идентичностей, где участвуют разные факторы: 1) этнорелигиозное многообразие, 2) уровень развития региона, 3) стратегическое развитие региона. Национальное – это проект сверху, региональное и муниципальное – это повседневность, а этничное – семейное. Устойчивые критерии идентичности россиян обычно опираются на такие социокультурные параметры, как стабильность отношений, культурные представления о должном, распределении доходов и собственности.

---

[1] Алексеева А.А. Русский vs. российский (по данным ассоциативного эксперимента) // Единая российская нация: проблемы формирования идентичности. Саров: Интерконтакт, 2017. – С. 273-276.

При этом нужно учитывать, что происходит изменение этнокультурного баланса внутренних показателей внутри регионов, имеет место эволюционная динамика всех факторов. В контексте этнокультурного развития, равновесности /неравновесности системы существуют абсолютные свойства (территория, язык, устойчивые смыслы) и относительные (самосознание, стереотипы)[1]. Граница этнических контактов сегодня неустойчива, имеет место интеграция и дезинтеграция одновременно, смешение отдельных стратегий поведения, адаптация и дезадаптация, этнический маргинализм и конформизм, этническое демонстративное поведение и фьюжн, космополитизм и усиление роли национальных государств.

Таким образом, государства и нации должны идти в ногу со временем, вписываться в общий мировой модернизационный поток. С другой стороны, этносы не должны стать аморфными образованиями. Культурное разнообразие необходимо для человечества, как и биологическое разнообразие для природы. Сильное государство, обеспечивающее кооперацию народов России – это необходимость нашего выживания в неблагоприятных географических условиях. Тема сохранения России как государства и общества представляет неизменную актуальность на любом этапе развития нашей страны.

© Тимощук А.С., 2018.

[1] Морозова Н.М. Сильные и слабые позиции диаспорно-земляческих сообществ в нижегородском регионе в контексте идентификационных стратегий // Единая российская нация: проблемы формирования идентичности. Саров: Интерконтакт, 2017. – С. 98-100.

УДК 37.035.6

Фазылова А.А., Фаткуллин Д.З.

ПРАВОВЫЕ ОСНОВЫ ГОСУДАРСВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РОССИИ НА РУБЕЖЕ XX – XXI вв.

A.A. Fazylova, D.Z. Fatkullin

LEGAL BASES OF STATE-CONFESSIONAL RELATIONS IN RUSSIA AT THE TURN OF XX-XXI CENTURES

Аннотация: Россия является государством, в котором всем и каждому обеспечена свобода совести, свобода вероисповедания. За годы существования Российской Федерации как независимого демократического государства, религиозные объединения стали важнейшей частью гражданского общества. В статье рассматривается отражение в правовой сфере государственно-конфессиональных отношений. Показано, что веками в России складывалась традиция взаимодействия государства и религиозных организаций по социальным, культурным вопросам, позже – в правозащитной сфере.

Ключевые слова: Государственно-конфессиональные отношения, религиозная организация, церковь, церковное право, правовые основы, мировоззрение, свобода совести.

Abstract: Russia is a state in which everyone is guaranteed freedom of conscience, freedom of religion. Over the years of the existence of the Russian Federation as an independent democratic state, religious associations have become an important part of civil society. The article deals with the question of how state-confessional relations have been reflected in the legal sphere. It is shown that for centuries in Russia evolved a tradition of cooperation between the state and religious organizations according to social, cultural issues, and later - in the field of human rights.

Keywords: state-confessional relations, religious organization, the church, ecclesiastical law, legal framework, worldview, freedom of conscience.

Современная Россия является государством, в котором всем и каждому обеспечена свобода совести, свобода вероисповедания. За годы существования Российской Федерации как независимого демократического государства религиозные объединения стали важнейшей частью гражданского общества. Диалогу с ними органы государственной власти, в том числе Государственная Дума, придают первостепенное значение. Религиозные организации, и в первую очередь принадлежащие к традиционным для нашей страны конфессиям, прилагают все усилия для поддержания стабильности и согласия в обществе, для обеспечения гармоничного сосуществования граждан с различными убеждениями. Деятельность религиозных объединений в течение всей истории развития Российского государства играла существенную роль в построении отношений

между обществом и государством, так как она способствовала выражению и реализации потребностей значительной части общества – верующих граждан, а также иных лиц, находившихся на территории государства[1].

Мировоззрение как система взглядов, понятий, представлений об окружающих нас явлений природы и общества относится к внутреннему миру жизнедеятельности человека.

Свободу мировоззрения человека в РФ в указанном аспекте гарантирует Основной Закон государства (ст. 23 Конституции): каждый имеет право на частную жизнь, в том числе на свободу мировоззрения. Раскрывая механизм его юридического обеспечения, конкретизируя указанный конституционный принцип Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (с изменениями и дополнениями)[2] формулирует: Ничто в законодательстве о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях не должно истолковываться в смысле умаления или ущемления прав человека и гражданина на свободу совести и свободу вероисповедания, гарантированных Конституцией Российской Федерации или вытекающих из международных договоров Российской Федерации (ст. 2, ч. 3).

Как утверждают ученые канонического (церковного) права[3], в Священном Писании слово «церковь» употребляется и для обозначения ее неземной природы – Дом Божий, и для определения ее как человеческого сообщества. В качестве человеческого сообщества религиозные организации подчиняются общим условиям земного порядка: являются участниками отношений с государством, другими общественными образованиями. Указанные отношения регулируются правом.

Право, которое регулирует внутрицерковные отношения, своим происхождением не обязано государству и, следовательно, не является частью государственного, публичного права. Оно по своей природе, по мнению ученых[4], является самобытным, суверенным правом. Что же касается регулирования отношений религиозных организаций как общественных сообществ с государством, другими общественными образованиями в этой сфере церковь (религиозные

---

[1] Шахов М.О. Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. — 2-е изд., доп. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. —528 с

2 О свободе совести и о религиозных объединениях: Федеральный закон от 19 сентября 1997 года № 125-ФЗ // Собрание законодательства РФ. 1997. № 15. Ст. 1447

[3] Цыпин В. Церковное право, М.: «МФТИ» 2014, С. 2.

[4] Там же. С. 3-5

организации) зависит от воли государственной власти, осуществляет свой суверенитет на территории, где она находится.

Динамика государственно-конфессиональных отношений в России конца XX — начала XXI века характеризуется преобладанием второго вида в его относительном варианте. В России делаются шаги, пределе всего со стороны государства, по реальному соблюдению принципов свободы совести, светскости государства, невмешательства в дела религиозных объединений, созданию и развитию институциональных механизмов. Относительно новым является и участие религиозных объединений в решении социальных вопросов. Главная специфика динамики государственно-конфессиональных отношений в России наших дней заключается в том, что имеет место своего рода «наложение» первого вида динамики на второй в его относительном варианте. При формировании новых (по сравнению с недавним советским прошлым) государственно-конфессиональных отношений возможна их определенная волнообразность. Она выражается в колебаниях оптимальности, большем или меньшем проявлении нормы или патологии.

События последних десятилетий коренным образом изменили характер государственно-конфессиональных отношений в нашей стране. Они стали существенной частью отношений государства с формирующимся гражданским обществом. Религиозные объединения получили возможность широкого участия в общественной жизни. По данным Министерства юстиции Российской Федерации, по состоянию на 1 октября 2018 г. в нашей стране действует 27 496 зарегистрированных религиозных организаций, относящихся к 65 конфессиям. Среди них 14 277 — религиозные организации Русской Православной Церкви. Верующие составляют значительную часть населения, религиозные организации обладают значительным авторитетом и принимают активное участие в решении социальных проблем. Следует также отметить, что отношения государства и религиозных объединений являются общественно значимой сферой, которая во многом определяет состояние межконфессиональных и межнациональных отношений и таким образом влияет на психологический климат в обществе и общественно-политическую ситуацию в стране в целом. Тесно взаимосвязаны такие явления, как рост национального самосознания и конфессиональная самоидентификация граждан[1].

В современной России решается задача построения правового государства. Применительно к нашей теме это означает,

[1] Шахов М.О. Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. — 2-е изд., доп. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. 528 с.

что государственно-конфессиональные отношения должны строиться на основе строгого и неукоснительного соблюдения законодательства всеми субъектами отношений. Однако это не исключает возможности работы над совершенствованием законодательства (восполнение пробелов в праве, замена в установленном порядке устаревших норм на более соответствующие реальным общественным потребностям). Несколько раз вносились поправки в действующий Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997 г.), в иные нормативные правовые акты, регулирующие государственно-конфессиональные отношения. В ноябре 2010 г. был принят Федеральный закон «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности», в стадии подготовки находится ряд иных законопроектов.

Действующее законодательство предоставило религиозным организациям право осуществлять самый широкий спектр видов деятельности – благотворительную, культурно-просветительную, образовательную, издательскую, предпринимательскую. В советское время законодательство СССР о религиозных культах было недоступно для всеобщего сведения. Священнослужители и руководители религиозных организаций должны были довольствоваться указаниями и разъяснениями властей о том, что им дозволено, а что запрещено, и не могли в полной мере отстаивать свои права[1]. В Российской Федерации законодательство о свободе совести и о религиозных объединениях доступно для изучения каждому. Знание установленных законодательством правил, в соответствии с которыми должна жить каждая религиозная организация, необходимо для того, чтобы наиболее полно и эффективно реализовать ее права и возможности, уметь защищать ее интересы, избегать правонарушений. Государственным служащим, работникам государственных учреждений и организаций, равно как и сотрудникам негосударственных структур, всем гражданам, вступающим во взаимоотношения с религиозными объединениями, реализующим личное право на свободу совести, необходимо хорошо представлять действующие нормы российского законодательства в данной сфере [2].

Особенности государственно – конфессиональных отношений в России раскрыты в работах Л.И. Григорьевой, ТА. Кудриной, Р. Лункина, Н. Митрохина, Г.А. Михайлова, А. Солдатова, Н.А. Трофимчука, СБ. Филатова, М.О. Шахова, и др.

---

[1] Права человека и религия: Хрестоматия. М., 2014. - 371 с.

[2] Авакьян С.А. Свобода вероисповедания как конституционно-правовой институт // Вестник Московского университета. Сер. 11. Право. 2013. – №1. С.67-70.

Важнейшей теоретической проблемой является определение необходимых пределов правового регулирования деятельности религиозных объединений и реализации свободы совести. В России установлены следующие пределы правового регулирования государственно-конфессиональных отношений:

– общеправовые пределы правового регулирования, вытекающие из демократического и правового характера российского государства (статья 55 Конституции России);

– ограничения вмешательства государства в деятельность религиозных объединений и реализацию свободы совести, вытекающие из светского характера государства, предусмотренные законом «О свободе совести» и иными нормативными правовыми актами.

Светскость государства рамках российской правовой системы обеспечивается посредством установления следующих правовых норм и принципов:

– признание права каждого на свободу совести и равенства человека и гражданина независимо от его отношения к религии и иным идеологиям;

– отделение религиозных объединений от государства;

– равенство всех религиозных объединений;

– светскость государственной, муниципальной и военной службы;

– светскость государственной и муниципальной системы образования; недопустимость финансирования государством религиозных объединений;

– запрет религиозным объединениям напрямую участвовать в политической борьбе;

– установление особого режима памятников истории и культуры, являющихся одновременно религиозными ценностями и святынями.

По характеру правового регулирования на современном этапе можно выделить три группы общественных отношений, связанных с деятельностью религиозных объединений:

– взаимодействие религиозных объединений и органов власти; при осуществлении последними своих властных функций, которые, как правило, регулируются специальным законодательством;

– взаимодействие религиозных объединений и субъектов, не обладающих властными полномочиями (частными юридическими лицами, гражданами), которые регулируются, как правило, общим законодательством и относительно автономны от государства;

– партнерские отношения религиозных объединений и государства, в которых последнее сотрудничает с религиозными объединениями как равноправный им субъект.

Смешение данных групп общественных отношений и применение присущего иной группе отношений характера правового регулирования приводит к просчетам законодательного регулирования государственно-конфессиональных отношений. Так, в настоящее время сотрудничество ведущих религиозных объединений с государством преимущественно находится вне рамок правового поля и основывается на договоренностях высших иерархов с представителями власти, а также соглашениях религиозных организаций с государственными органами, правовой статус которых, по меньшей мере, вызывает вопросы, и которые сводятся в значительной мере к декларациям о намерении сотрудничать. В данных условиях отсутствуют гарантии не только права личности на свободу совести, но и прав религиозных объединений. Тем самым, фактически контрольные функции государства подменяются партнерством государства с избранными религиозными: объединениями по тем вопросам; по которым необходимо соблюдение; равенства всех религиозных объединений [1].

Государственно-конфессиональные отношения, прежде всего, регулируются законами, которые определяют права и обязанности всех субъектов отношений. Законы могут устанавливать как равенство, так и неравенство сторон (субъектов) отношений. Например, провозглашение права граждан на свободу совести – это равенство, или: равенство прав религиозных объединений независимо от их конфессиональной принадлежности – ни одна религия не может иметь привилегий относительно другой. В таком случае провозглашение особой роли православия в истории России — это уже определение неравенства там, где с точки зрения закона должно быть равенство. Пример неравенства государства и религиозных объединений, зафиксированного законом – запрещение религиозным объединениям вести политическую деятельность. Между собой религиозные объединения в этом отношении равны, а по сравнению с другими объединениями, например, общественными организациями – нет. Религиозные нормы также оказывают значительное влияние на сознание и жизнь верующих, они устанавливают, как верующие должны относиться к государству. Если они адекватны ситуации и юридическим светским нормам, то становятся условием достижения толерантности в государственно-конфессиональных отношениях, ее практического проявления.

[1] Бурьянов С.А., Мозговой С.А. Государственно-конфессиональные отношения и тенденции трансформации законодательства о свободе совести // Юридический мир.-2012.-№ 12.-С.56-61.

Если религиозные нормы не адекватны светским, это может привести на практике к возникновению религиозного экстремизма[1].

Подводя итоги, можно отметить, что стремясь определить принципы взаимодействия государства и религиозных объединений необходимо исходить из заложенных историей развития человеческого общества классических основ взаимоотношений государственной и церковной власти и руководствуясь реалиями сегодняшнего склоняются к созданию (формированию) партнерских взаимоотношений государства и церкви (религиозных организаций), иначе говоря партнерской модели государственно-конфессиональных отношений, при которых государство, церковь и общество рассматривают партнерские отношения, сотрудничество между собой как действенное средство обеспечения свободы мировоззрения и вероисповедания человека, преодоления предвзятости, проявлений религиозной нетерпимости, межконфессиональных разногласий, недоверия между конфессиями, между государством и церковью, церковью и обществом.

© Фазылова А.А., Фаткуллин Д.З., 2018.

[1] Шестопалов, М.А. К вопросу о моделях государственно-церковных отношений // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия «Юридические науки». – 2015. – №2.

УДК 376

Хабибуллина З.Р.

КОНФЕССИОНАЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И ВОПРОСЫ ФОРМИРОВАНИЯ ГРАЖДАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ (ПО МАТЕРИАЛАМ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН)

Z.R. Khabibullina

CONFESSIONAL EDUCATION AND ISSUES OF FORMATION CIVIL IDENTITY (BASED ON THE MATERIALS FROM THE REPUBLIC OF BASHKORTOSTAN)

Аннотация: В статье на основе материалов и наблюдений в Республике Башкортостан рассматриваются вопросы конфессионального образования, представленного в религиозных учебных заведениях и среднеобразовательных учебных учреждениях (с 2012 г.), его роль и влияние на формирование гражданской идентичности учащихся.

Ключевые слова: образование, идентичность, школа, Башкортостан, религиозность, гражданская идентичность.

Abstract: In this article on the basis of materials and observations in the Republic of Bashkortostan, questions of confessional education presented in religious educational institutions and secondary education school (since 2012), its role and influence on the formation of civic identity of pupils and students are examined.

Keywords: education, identity, school, Bashkortostan, religiosity, civil identity.

Гражданская идентичность, как и гармоничное межнациональное и межконфессиональное взаимодействие, являются необходимыми составляющими развития российского общества. Реалии социально-экономической и политической жизни современности таковы, что происходит рост национального и религиозного самосознания народов и этнических групп, населяющих Россию, увеличиваются масштабы миграционных процессов как внутри страны, так и из-за рубежа. Культурное многообразие современного общества с каждых годом преумножается, и требуются механизмы, сплачивающие членов общества, способствующие противодействию национализму и ксенофобии. Одним из таких механизмов призвана стать общегражданская идентичность. Формирование гражданской идентичности является базовой предпосылкой укрепления российской государственности и государственной консолидации общества в процессе социокультурной модернизации России.

Основной канал формирования гражданской идентичности – институт образования. Мы проводили ряд исследований по проблемам конфессонального образования, представленного как в религиозных учебных заведениях, так и в российской светской школе

с 2012 г. в виде предметов «Основ религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ). Результаты и выводы по ситуации, связанной с конфессональным образованием в Республике Башкортостан демонстрируют его существенное влияние на формирование гражданской идентичности.

Роль религиозных учебных заведений в формировании нравственной и гражданской позиции в обществе высока. Религиозные учебные заведения готовят служителей культа, которые являются самой активной частью религиозных общин, оказывают воздействие на социально-нравственные установки верующих, понимание ими основных ценностей, играют ключевую роль во взаимодействии верующих с государством и другими конфессиями[1]. В связи с этим, на наш взгляд, религиозному образованию требуется оказывать должное внимание как фактору, влияющему формированию гражданской идентичности.

На сегодняшний день наибольшие проблемы обозначены в сфере исламского образования, где отсутствует унификация образовательного процесса, а программа подготовки священнослужителей зачастую зависит от позиций и взглядов руководителя учебного заведения. В настоящее время восстановление мусульманской духовной школы объявлено важной государственной задачей. Работа в этом плане ведется активная и можно констатировать положительные результаты.

С целью формирования российской гражданской идентичности, приобщения обучающихся к религиозным, этическим и культурным традициям народов России по поручению Президента России и распоряжения Правительства была разработана Концепция о комплексном учебном курсе «Основы религиозных культур и светской этики». В 2012 г. в общеобразовательных учреждениях были введены предметы по религиозным культурам и светской этики[2].

Учебный курс «Основы религиозных культур и светской этики» имеет комплексный характер и включает 6 модулей («Основы православной культуры», «Основы исламской культуры», «Основы буддийской культуры», «Основы иудейской культуры», «Основы мировых религиозных культур», «Основы светской

---

[1] Хабибуллина З.Р. Мусульманское духовенство в Республике Башкортостан на рубеже XX–XXI веков. Уфа: Мир печати, 2015. С. 14.

[2] Распоряжение Правительства Российской Федерации от 28.01.2012 г. № 84-р «Об утверждении плана мероприятий по введению с 2012/13 учебного года во всех субъектах Российской Федерации комплексного учебного курса для образовательных учреждений «Основы религиозных культур и светской этики».

этики») призван способствовать духовно-нравственному воспитанию российских школьников на основе традиционных идеалов и общечеловеческих ценностей, развитию их интереса к окружающему миру, формированию честного и достойного патриота своей Родины, готового к межкультурному диалогу и уважительному отношению ко всем гражданам многонационального государства.

В данных двух направлениях конфессионального образования – в религиозной и его элементов в светской школе – нам бы и хотелось озвучить ситуацию по Республике Башкортостан.

Башкортостан сложный и интересный регион в этническом и конфессиональном плане, здесь проживает 160 народов, по результатам последней переписи (2010 г.) крупные этносы: русские – 36,05%, башкиры – 29,49%, татары – 25,39%. Конфессионально в республике преобладают ислам и православие. Исламские объединения составляют около 68% от общего количества религиозных организаций, 20% – православные, около 12% – протестантские течения[11].

Наиболее актуальными, применительно к региону, являются процессы, протекающие в исламском сообществе. Религиозное образование представлено мусульманскими учебными заведениями – 1 университетом и 5 медресе, православие и другие конфессии только воскресными школами. В настоящее время количество мусульманских религиозных организаций продолжает расти. Мусульманские общины все еще нуждаются в высококвалифицированных кадрах священнослужителей. Следует отметить, что уровень их подготовки является основным показателем эффективности существующей системы образования.

Процесс создания религиозных учебных заведений в республике в постсоветский период носил стихийный характер. На момент их образования главной задачей было, прежде всего, обеспечение мусульманских общин имамами, хорошо знающими каноны религиозного культа, а не предоставление систематических знаний по разным дисциплинам, необходимым современным духовным служителям. Начинали они учебный процесс без унифицированных программ и учебных планов. Каждое учебное заведение действовало самостоятельно, так же решало свои проблемы и задачи. Разнородность учебных заведений сохраняется по сей день.

Практиковалось обучение за рубежом, на Арабском Востоке, в Турции, Пакистане, программы учебных заведений которых

[1] Пятков В.П. Государственно-конфесссиональное сотрудничество в профилактике радикализма и экстремизма в Республике Башкортостан // Общественная безопасность: новые идеи и вызовы времени. Уфа, 2016. С. 14.

оказались не адаптированы к местным особенностям ислама. Многие выпускники зарубежных учебных заведений, в силу полученных знаний и опыта проживания в мусульманских странах, оказались не способны к работе в многонациональной и поликонфессиональной республике. В связи с этим, в приходах возникали разногласия между старшим поколением мусульман и молодыми имамами.

В 2005 г. по инициативе руководителей крупных мусульманских учебных заведений был создан Совет по исламскому образованию, который принял единый образовательный стандарт по исламскому религиозному высшему образованию. Важными составляющими российской системы исламского образования были обозначены – патриотизм, гражданская ответственность, адаптация к государственному языку и культуре, к истории и традициям, исповедующим ислам народов, к экономике, политической системе государства.

В конце 1980-х – в 1990-х гг. в период образования религиозных учебных заведений государство официально придерживалось политики нейтралитета. В начале 2000-х гг. оно включается в решение острых проблем конфессий. При поддержке государства в 2006 г. был образован некоммерческий благотворительный Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования, оказывающий материальную помощь образовательным учреждениям. На средства фонда разрабатывается программа поддержки исламского образования через государственные вузы. За каждым выбранным религиозным учебным заведением закрепляется светский вуз-партнер, который оказывает помощь в организации светской составляющей учебного процесса. В Башкортостане таким религиозным учебным заведением является Российский исламский университет (РИУ) при Центральном духовном управлении мусульман России (ЦДУМ), его партнером – Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы (БГПУ).

Формированию гражданской идентичности в Башкортостане способствует программа интеграции светского и религиозного образования. Стратегической целью данной программы является формирование оптимальной модели образования, интегрирующей и адаптирующей друг другу практику обучения в светских и религиозных учебных заведениях с соблюдением правовых норм, с учетом духовных и практических потребностей граждан России, приоритетных направлений общества[11]. При всех благих целях

[1] Юнусова А.Б. Интеграция религиозного и светского образования: модели, практика, перспективы // Интеграция религиозного и светского образования: Опыт Республики Башкортостан. Уфа, 2012. С. 7.

данной интеграции, к сожалению, баланс светского и конфессионального в ее реализации, как в религиозных, так и в светских учебных заведениях пока весьма размыт. Особые сложности наблюдаются в светских учебных заведениях. Согласно ст. 14 действующей Конституции Российской Федерации «Российская Федерация – светское государство»[12], в то же время наблюдается религиозный уклон преподавания части предметов и субъективный подход преподавателей.

В республике выделяется пять направлений интеграции светского и религиозного образования: 1) введение «Основ религиозных культур и светской этики»; 2) преподавание светских дисциплин в религиозных учебных заведениях; 3) организация курсов по переподготовке религиозных служащих с включением в программу цикла лекций гуманитарного направления; 4) подготовка специалистов для обучения по Комплексу учебных курсов ОРКСЭ на базе высших учебных заведений республики; 5) подготовка теологов в государственном вузе.

С 2014 г. в Башкирском государственном университете введена учебная программа по направлению «Теология». Целью обучения является подготовка компетентных теологов, востребованных в современном обществе для диалога и взаимодействия между исламской конфессией, государством и обществом. Помимо дисциплин, предусмотренных Федеральным государственным образовательным стандартом, будущие теологи изучают ряд дополнительных предметов – арабский язык, коранистику, хадисоведение, исламское право, государственно-конфессиональные отношения, этику и культуру ислама, исламское вероучение, основы поклонения, историю исламской цивилизации, арабо-исламскую философию, правила и практику чтения Корана, методику преподавания исламских наук и арабского языка. Как было указано на сайте университета, учебный процесс осуществляется религиозными учеными, докторами, кандидатами наук[21]. В данном учебном заведении, наблюдается внедрение религиозного компонента в светский вуз.

Интеграция светского и религиозного образования наиболее ярко выражена в государственной школе. По последним данным, в Башкортостане большинство родителей выбрали модуль «Основы светской этики» – 73,5%; «Основы мировых религиозных культур»

---

[1] Конституция Российской Федерации // Кодексы и законы. – URL: https://www.zakonrf.info/konstitucia/14/ (дата обращения 12.08.2018).

[2] Официальный сайт Башкирского государственного университета. URL: www.bashedu.ru/rnews/na-istoricheskom-fakultete-sostoitsya-prezentatsiya-napravleniya-podgotovki-teologiya (дата обращения 27.03.2017).

– 21,7%; «Основы исламской культуры – 4%; и менее 1% – «Основы православной культуры»[12]. Выбор религиозных модулей отражает особенности образовательных учреждений или этнического состава конкретных районов. Предпочтение религиозным модулям родители отдают чаще всего в моноэтничных населенных пунктах.

Таким образом, за истекшее десятилетие (2006–2016 гг.) ситуация с исламским образованием в республике стала лучше, и к настоящему моменту можно констатировать, что основа многоуровневого исламского образования сложилась. Однако уровень подготовки в мусульманских учебных заведениях, как подчеркивают их руководители, по-прежнему невысок[2]. Сегодняшнее большое количество и разнообразие исламских учебных заведений в Башкортостане не позволяет говорить о том, что они представляют собой единую систему, отлаженную, скоординированную и эффективно управляемую. При отсутствии качественного религиозного образования в стране иностранные образовательные центры останутся популярными среди верующих.

В создание концепции преподавания основ религиозных культур в светской школе включились все конфессии, государственные ведомства, светские и религиозные учебные заведения, академические институты. Усилия государства, общества и конфессий направлены на консолидацию различных слоев общества, уменьшение социальной напряженности между представителями вероисповеданий и национальных культур и имеет цель способствовать формированию общегражданской идентичности. Однако многие вопросы конфессионального образования в известной степени находятся в противоречии с основным законодательством, в частности с Конституцией.

© Хабибуллина З.Р., 2018.

[1] Хабибуллина З.Р. Опыт введения «Основ религиозных культур и светской этики» в условиях поликонфессионального региона // Электронный научный архив УрФУ. – URL: http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/46826/1/klo_2017_072.pdf (дата обращения 10.08.2018)

[2] Малахов И.З. Опыт мусульманских религиозных учебных заведений России и Египта в передаче знаний // Интеграция религиозного и светского образования: Опыт Республики. Уфа: ИЭИ УНЦ РАН, 2012. С. 15–16

УДК 28

Шаймухаметов Д.М.

УДОВЛЕТВОРЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ПОТРЕБНОСТЕЙ МУСУЛЬМАН В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

D.M. Shaimuhametov

SATISFACTION OF THE RELIGIOUS NEEDS OF MUSLIMS IN CONTEMPORARY RUSSIA

Аннотация. Статья обращает внимание на возможность удовлетворения мусульманами своих религиозных потребностей, живя в современной России.
Ключевые слова: Россия, Ислам, толерантность.

Annotation. The article draws attention to the possibility of satisfying Muslims for their religious needs living in modern Russia.
Keywords: Russia, Islam, tolerance.

«Кто хочет — ищет возможности.
Кто не хочет — ищет причины».
Авраам Линкольн.

В последние годы происходит расширение границ восприятия религии, строятся новые храмы, мечети. Увеличивается количество мусульман, все чаще и чаще выйдя на улицу, мы можем встретить женщин и девушек в мусульманском одеянии или приближенном к нему. Люди далекие от религии, от ислама, знают о таких категориях как пост, азан, намаз. Все меньше встречается удивленных лиц, когда родители отказываются от прививок, посещения детских садов, даже иногда школ, переводя детей на домашнее обучение по религиозным соображениям. Сейчас ислам и мусульмане в России, особенно в центральной части, не являются диковиной, как 20-30 лет назад. Несмотря на некоторые особенности этой религии вцелом большинством граждан она воспринимается адекватно. Каждый самостоятельно принимает решение и живет в соответствии с ним, помня, что даже в статьях 14 и 15 Конституции РФ закреплено право выбора и никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. Такой нейтралитет и терпимость представителей социума сохраняется до тех пор пока конкретные ситуации не затрагивают конкретных людей и их интересы. В нашем обществе жалобы мусульман на ограничения в соблюдении религии, можно гораздо чаще услышать, чем жалобы представителей других конфессиональных групп. В большинстве

случаев мусульманам никто не мешает исполнять свои обязанности перед Богом, впрочем, как и представителям других религий. Выполнение основ ислама не вызывает затруднений, ведь в исламе всего пять столпов, которые включают пять действий, обязательных для правоверного мусульманина:

1) декларация веры, содержащая исповедание единобожия и признание пророческой миссии Мухаммада (шахада);
2) пять ежедневных молитв (намаз);
3) пост во время месяца Рамадан (ураза);
4) религиозный налог в пользу нуждающихся (закят);
5) паломничество в Мекку (хадж)[1].

Мусульмане способны организовать свою жизнь таким образом, что это позволит выполнить все условия и не затронуть сторонних лиц. Принятие ислама и произнесение шахады дело сугубо личное и никого не касается, тут не поспоришь, и выполнить это условие просто. Совершение намаза требует некоторой подготовки, времени, места и поэтому есть такие люди, которые считают, что сложно организовать современную жизнь таким образом, чтоб выполнять ежедневные пятикратные молитвы. На самом деле выходов в этом вопросе достаточно, от самых сложных до элементарных. Устраиваясь на работу можно подыскать такое место, которое предполагает свободный график, существуют работы на дому, можно обсудить с руководством выбор времени для перерыва (в этот момент совершать намаз). Трудовой кодекс, а именно статья 108, предусматривает перерывы для отдыха и как их использует сотрудник – это уже его личное дело. Время намаза не является четким и фиксированным поскольку зависит от положения солнца, а оно меняется в зависимости от времени года. Хадисы о времени намаза повествуют о том, как ангел Джабраил (мир ему) учил читать намаз Пророка (мир ему и благословение), указывая, что есть начало и конец времени намаза. Конечно лучше читать его в начале времени, но можно и в любой момент до наступления следующего. Передают, что ‘Абдуллах ибн ‘Амр, да будет всевышний Аллах доволен им и его отцом, рассказывал, что Пророк, мир ему и благословение Аллаха, сказал: «Время полуденного намаза начинается с того момента, как солнце прошло зенит, и продолжается до того, как длина тени человека станет равна его высоте. Оно продолжается вплоть до наступления послеполуденного намаза. Время послеполуденного намаза длится до тех пор, пока не пожелтеет солнце.

[1] Гогиберидзе Г.М. Исламский толковый словарь. Ростов н/Д: Феникс, 2009. 266 с. (Словари).

Время закатного намаза продолжается вплоть до исчезновения вечерней зари. Время вечернего намаза длится до середины ночи. А время рассветного намаза заходит с началом рассвета и длится до восхода солнца». Этот хадис передал Муслим[1].

Также не забываем об отношении к своим профессиональным обязанностям, чем лучше человек работает, тем больше у него вариантов получить некие отступления от принятых в офисе правил. Можно пойти дальше – работать над собой и стать профессионалом высшего класса, когда не вы ищите работу, а она вас. Как говорит М.Е. Литвак стать «королем» «Это, прежде всего, не должность, а состояние души. Король – это человек, который разработал собственные, одному ему присущие способы работы. У него есть собственный стиль, собственный почерк. Его нельзя ни с кем спутать. Более того, он незаменим. Он уходит, и сразу все меняется. В качестве примера я привожу шеф-повара одного из ростовских кафе. Он готовил такую солянку, что поесть ее приходили все ростовчане-гурманы и обязательно приводили туда своих иногородних гостей. Простаивали в очереди по два часа. Выпивки в кафе не было. Так вот, когда его сманили в другое учреждение, никто не смог сделать эту солянку. Королей можно найти среди всех специальностей, и далеко не всегда они находятся на верхних ступенях иерархии»[2].

Став специалистом экстра класса, когда вас многие знают и рекомендуют, когда вы можете сами выбирать с кем и когда работать, конечно это не легко, нужно много в себя вложить, но как результат – это относительная свобода выбора и улучшение материального положение – как бонус. Ну и самый сложный вариант – то организация собственного бизнеса, от простого (изготовление ключей, прачечная, услуги няни) до трудоемкого (создание предприятий, корпораций) тут уже вы сами сможете распределять свое время, выбирать когда и где совершать молитву, выбирать время отпуска для совершения хаджа. Арабское слово «хадж» означает «стремление к чему-либо величественному и почетному». В качестве шариатского термина это слово употребляется для обозначения стремления посетить Заповедный Дом Аллаха (Кааба) особым образом, в особое время и с соблюдением особых необходимых условий[3].

---

[1] Ибн Хаджар Аль –‘Аскалани, Перевод: Кулиева Э. Р., Булуг Аль-Марам Достижение Цели, Офис по содействию в призыве и просвещении этнических меньшинств в районе Рабва г. Эр-Рияд, 2008г.

[2] Литвак М.Е. Командовать или подчиняться? Изд. 4-е. – Ростов н/Д: изд-во «Феникс», 2004. – 384 с.

[3] Абдальхамид Тахмаз. Ханафитский фикх в новом обличье. Том 1/ Пер. с араб. А. Нирша; Под общ. Ред. Д.В. Мухетдинова. – Н. Новгород, ИД «Медина», 2007. – 512 с.

Также появится возможность выплачивать закят – арабское слово «закят» имеет два значения – увеличение и очищение, и оба они соответствуют смыслу, придаваемому шариатом, в качестве шариатского термина слово «закят» используется для обозначения бескорыстной передачи бедному мусульманину части денежных средств, который выплачивает эти деньги только ради Аллаха Всевышнего[4]. Можно заниматься благотворительностью и спектр выполняемых религиозных предписаний может значительно расшириться. Такие рекомендации пригодны как мужчине, так и женщине. Женщина в исламе также может достичь высокого профессионального уровня, даже если это будет приготовление изумительных восточных сладостей, пошив дизайнерской одежды, проведение косметологических процедур – на хорошего специалиста всегда есть спрос.

Соблюдение поста в месяц рамадан также для любого мусульманина и мусульманки по силам. Работа этому совсем не помеха, да и государство не вменяет нам правил и графиков приема пищи. Единственные рекомендации в этой сфере, которые обязан выполнять гражданин РФ, так это предписания врача по приему препаратов, но и тут есть выход. Если с лечением можно подождать, то организовать лечение можно по окончании поста. При неизбежности медицинского вмешательства, тоже есть выход – мы помним, что положения шариата позволяют прерывать пост и восстанавливать его позднее.

Выплата закята хоть и является обязательной, но для возникновения этой обязанности в отношении конкретного лица также должен быть выполнен ряд условий, а учитывая что в России большая часть населения находится за «чертой бедности» и мусульмане не исключение, далеко не каждому это вменяется. Да и вопрос, а чем мешает мусульманам государство и социум в совершении этого благого дела? Нет никаких ограничений законом ни по суммам пожертвований, ни по способам или направлениям. Каждый гражданин РФ, достигший совершеннолетия, способен самостоятельно распоряжаться своим средствами. Великое многообразие в направлениях: строительство мечетей, медресе, помощь многодетным, малообеспеченным семьям, инвалидам. Наоборот, в России разрешена и приветствуется благотворительная деятельность. Человек вправе потратить любую сумму на благое дело, при этом государство поощряет таких налогоплательщиков посредством предоставления им льгот и вычетов для снижения налоговой нагрузки, в соответствии со статьей 218 пункт 1 Налогового Кодекса РФ. Говоря простым языком бизнесмены, спонсирующие какие-либо проекты – уменьшают суммы налогов, уплачиваемых

в бюджет. И нет ни в одном законе, указе, кодексе уточнения, что именно мусульманам этого нельзя делать, нигде не навязывается и не регулируется направление вложения средств.

Совершение ритуального паломничества хоть и записано в обязанности, но также с оговоркой для тех, кто может это сделать, ну и нет предписаний о количестве, важно выполнить хотя бы раз в жизни. Опять же этот пункт упирается на два момента – материальный и законодательный. Человек, обладающий определенными средствами, без труда совершит эту поездку. Со стороны представителей государств созданы все условия. Гражданин имеет право получить заграничный паспорт, оформить визу в Саудовскую Аравию, приобрести билет, пересечь ряд границ и совершить этот обряд поклонения. Проблем у мусульман с получением паспорта, удостоверяющего личность за пределами РФ нет, в перечне оснований для отказа в выдаче загранпаспорта, закреплённом в ст. 15 Федерального закона от 15 августа 1996 г. N 114-ФЗ О порядке выезда из Российской Федерации и въезда в Российскую Федерацию ограничений по вероисповеданию нет, более того женщинам даже разрешено делать фотографии на документ и визу в головном уборе, присущим мусульманкам. Оснований для отказа в выезде из нашей страны и въезде в место паломничества также не много, и, конечно же, они никак не соприкасаются с религиозными аспектами. Самый распространенный случай отказа в выезде, это наличие долгов (исполнительные листы, алименты, штрафы), кстати, это норма перекликается и с условиями хаджа. Человек, совершающий хадж должен сделать это на собственные средства, у него не должно быть долгов, так как их погашение является первоочередной обязанностью в этой ситуации.

Таким образом, изучив традиционные жалобы на ограничения и преследования мусульман, можно сделать вывод, что большинство из них не обоснованы и надуманы. Среднестатистический мусульманин в наше время в этих условиях вполне может соблюдать обязательные каноны и достичь желанной цели.

© Шаймухаметов Д.М., 2018.

УДК 74

Якупов М.Т., Исламов Ф.Ф.

РАЗОБЛАЧЕНИЕ МИФА О РАЗЪЕДИНИТЕЛЬНОЙ ФУНКЦИИ МОНОТЕИСТИЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ

M.T.Yakupov, F.F. Islamov

EXPOSING THE MYTH OF THE SEPARATION FUNCTION OF MONOTHEISTIC BELIEFS

Аннотация: «Возрождение» ислама и православия в России требует обращения внимания на социальные функции религии. Статья посвящена доказательству концепции конструктивной роли монотеистических верований.

Ключевые слова: Религия, ислам, христианство, миф, разъединение, интеграция, толерантность, межнациональные взаимоотношения.

Abstract: The «revival» of Islam and Orthodoxy in Russia requires attention to the social functions of religion. The article is devoted to the proof of the concept of the constructive role of monotheistic beliefs.

Keywords: Religion, Islam, Christianity, myth, separation, integration, tolerance, interethnic relations.

Человеческий разум устроен так, что люди способны верить самими же придуманным мифам в разных сферах бытия общества. Особенно распространены они в политической, экономической и других областях жизнедеятельности личности и социума. Например, большинство людей верят мифам, согласно которым религиозные верования разъединяют людей. Такое заблуждение миллионов людей часто основываются на научных теориях авторитетных ученых. Например, даже название известного труда С. Хантингтона «Столкновение цивилизации» представляет веские аргументации в поддержку мифа о деструктивно-разъединительной функции религии. Автор выдвигает доказательства о долгой истории противостояния христианства и ислама, которые подтверждаются историческими событиями[1].

Однако Хантингтон не замечает распространенную ошибку многих исследователей проблем религиозного развития. Она заключается в том, что ориенталисты не замечают наличие принципиальных различий между разными направлениями в монотеистических верованиях. Например, что мусульманство делиться на шиизм и суннизм, различающихся своей социально-политической ориентированностью. Это означает, что те или иные действия

[1] Хантингтон С. Столкновение цивилизации // Полис. – 1994. – №1. – С. 33-48.

шиитов и суннитов имею разные истоки и направленность. В этом свете теория Хантингтона представляет собой относительную истину. В столкновении цивилизации на современном этапе принимают в целом исламские деструктивные секты, известные всеми миру как «Аль-Каида», «Хизбут-Тахрир», ИГ (ДАИШ) и другие. Именно они, представляя собой отступников, творя преступную экстремистскую деятельность, к сожалению, олицетворяют весь Ислам. Теоретической основой идеологи деструктивных сект используют труды Сейда Кутба, который подавляющимся большинством улемов (ученых) Ислама подвергнут принципиальной критике. То, что идеолог экстремизма осужден на смертную казнь в Египте – в стране с исламскими обычаями, доказывает тезис о том, что традиционный Ислам Ахль-Сунна и деструктивные секты представляют собой диалектическую противоположность[1].

Увлеченные властными амбициями идеологи и вожди деструктивных сект ислама целью своих преступных деяний провозглашают все социальные слои, несогласных с ними, то простые верующие имею иную мировоззренческую позицию. Она заключается в мысли о том, что религии народов разные, а Бог Един. При этом все подразумевают монотеистические религии – иудаизм, христианство и ислам. Согласно теории «коллективного бессознательного» немецкого мыслителя и исследователя Карла Юнга, массы простого народа увлекаются едиными концепциями и представлениями. И то, что иудеи, христиане и мусульмане на подсознательном уровне выражают общие установки вполне обосновано. И не вина простых верующих, когда отступники от религии увлекают их противоестественными для веры во Всевышнего социально-политическими учениями, превращая их в «пушечное мясо».

Христиане посредством Ветхого Завета, а мусульмане из информации Корана хорошо знают историю еврейского народа и их верования. Основным моментом иудаизма выступает жертвоприношение Авраама, совершившего великий подвиг – признание Всевышнего Абсолютным Властителем готовностью убить своего сына. По нашему мнению, данная библейская история выражает принципиальный переход в человечестве – признание трансцендентной высшей силы и вручение своей судьбы Всевышнему. Языческие традиции сформировали практические равные взаимоотношения между варварами и их идолами, когда каждое племя, род и народность поклонялись своему собственному божку.

[1] Кутб Сейид. Вехи на пути // Исламская интеллектуальная инициатива. М: Издательство «СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ», 2005. – С. 279-285.

Жертвоприношение Авраама олицетворяет реализацию веры в Единого Всевышнего, управляющего всеми народами на Земле. Это означает основу монотеизма – бытие Одного Бога для всех нации, которые равны перед ним. Таким образом, единобожие выражает собой духовную основу для гармоничных взаимоотношений между народами. Только трансформация нравственной веры во Всевышнего в аморальное орудие политической власти превращает монотеизм в средство раздора и усобиц на Земле.

Следующий аспект в развитие иудаизма – это получение Моисеем десяти заповедей от Бога, которые в монотеизме играют роль основных статей Конституции верующих. Они содержат как религиозные предписания: не поклоняться другим богам; не упоминать имени Бога напрасно; соблюдать день субботний, в который нельзя работать, так и моральные нормы: почитать отца и мать своих; не убивать; не красть; не прелюбодействовать; не произносить ложного свидетельства; не желать ничего того, что есть у ближнего твоего. Иудаизм предписывает евреям пищевые ограничения: пища делится на кошерную (дозволенную) и трефную (недозволенную). Эти догматы представляют собой общую концепцию иудаизма, которая выражает монотеизм.

Однако принцип богоизбранности еврейского народа не позволил достичь высокого уровня добрососедских взаимоотношений между народами. Только приход Иисуса и его проповеди ознаменовали новый этап развития братских отношений между народами. Христианство представляет собой важнейший шаг в развитии духовного и душевного аспектов человеческого прогресса. Принципиально-революционная новизна учения Иисуса заключается в том, что все народы получили шанс на благополучное развитие не только на телесном, но и на душевном уровне. Если иудаизм есть религия только еврейского народа, то христианство представляет собой веру во Всевышнего для всех этносов и социумов, поэтому люди были провозглашены «братьями и сестрами». Следующее различие христианства от иудаизма – это не только выполнение внешних правил мицвота, но внутреннее состояние души, характеризующееся Любовью, Милосердием и Терпением становится главной целью личности. Иисус не искупил грехи людей своим страданием и смертью, ибо за свои грехи каждая личность отвечает перед Всевышним сама. Посланник Аллаха показал людям пример, что душу свою необходимо спасать бесконечным Терпением и Милосердием, то есть Любовью.

Таким образом, учение Иисуса представляет собой важнейший шаг в развитии гармоничных взаимоотношений между народами,

ибо главной основой бытия людей он провозгласил Любовь. Она не имеет исключений, то есть, никто из сотворенных Всевышним народов не должны лишаться Его Милости и Благословления. Милосердие Бога бесконечно и направлено для всех народов, которые нравственными качествами должны относиться друг к другу.

В своих проповедях Иисус говорил:

«Более же всего имейте усердную любовь друг ко другу, потому что любовь покрывает множество грехов. Будьте страннолюбивы друг ко другу без ропота. Служите друг другу, каждый тем даром, какой получил, как добрые домостроители многоразличной благодати Божией»[1].

В этой цитате Иисуса мы обратили внимание на следующие аспекты. Во-первых, *«…любовь покрывает множество грехов».* Данная фраза означает призыв Христа смотреть на другие народы с любовью потому, что она позволяет не замечать негативные аспекты жизнедеятельности иных народов. Ведь междоусобная ненависть и вражда начинаются тогда, когда представители одного народа начинают с презрением и осуждением смотреть на «плохие» черты и поступки соседей. И только любовь позволяет не акцентировать внимание на плохое, а замечать только хорошие качества соседей.

Во-вторых, наше внимание привлекла цитата: *«Служите друг другу, каждый тем даром, какой получил…»*. По сути, ее можно принять как призыв Иисуса налаживать добрые торговые отношения между народами. Действительно, каждый живущий на Земле получает свою территорию, обладающую определенными природными богатствами. Освоив их народы могут взаимовыгодно обмениваться дарами Земли или произведенными на их основе продуктами.

«Благословляйте гонителей ваших; благословляйте, а не проклинайте. Радуйтесь с радующимися и плачьте с плачущими. Будьте единомысленны между собою; не высокомудрствуйте, но последуйте смиренным; не мечтайте о себе; никому не воздавайте злом за зло, но пекитесь о добром перед всеми человеками. Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми. Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу Божию»[2].

Призыв Апостола *«…будьте в мире со всеми людьми»* необходимо крупными буквами написать на здании ООН в Нью-Йорке,

---

[1] Евангелие от Матфея // Библия. М: РОССИЙСКОЕ БИБЛЕЙСКОЕ ОБЩЕСТВО, 2002. – С. 1193.

[2] Послание Апостола Павла к Римлянам // Библия. – С. 1214.

ибо он олицетворяет всю функцию монотеистических верований во внешнеполитических отношениях. Только изощренный ум властителей и их идеологов в течение веков позволял *«забыть»* данный призыв Апостола Иисуса и развязывать одну братоубийственную войну за другой, чтобы удовлетворить свои бесконечную корысть.

Особенно конкретной в аспекте нашей темы выступает фраза Иисуса: *«И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете? Не так же ли поступают и язычники?»*[1].

В этой фразе мы усматриваем принципиальное различие нравственности монотеистических религии по сравнению с языческой моралью варваров. Для них добрососедские, тесные взаимоотношения возможны только с теми, кто близок по крови или духу. Всякий «иной» представляет собой «чужака», которого можно ограбить, превратить в раба или убить.

Иисус же, выступая со своей революционной нравственностью, призывает перейти на новый этап взаимоотношений, когда понятие «чужой» должен быть исключен из обихода народов мира. Вместе него он предлагает употребить понятия «Братья и Сестры» как основу гармоничных отношений между народами, ибо все мы, потомки Адама и Евы, творения Единого Всевышнего.

То, что истинные мусульмане современности именно такими словами обращаются друг к другу, выражает их истинную нравственность с одной стороны, и преемственность ислама от христианства, с другой. Ислам, как диалектическая религия, смогла учесть достижения предыдущих двух религии Всевышнего и совместить два компонента, которые существовали в отдельности. Соединение повседневной практики иудаизма и нравственности христианства было обеспечено единством адаба и ибады.

Также диалектическая природа ислама содержится в Пяти столпах религии, которая сочетает декларацию веры – Шахаду с ее практической реализацией (намаз, пост, закят и хадж). Именно гармоничное единение теории и практики ислама стало источником обеспечение жизнестойкости учения Пророка Мухаммада. Мусульмане прошли через неисчислимые страдания, вызванные как внешними предпосылками (период колониального гнета), так и внутренними причинами (отход от нравственности в период Османского халифата).

Однако на сегодняшний день мы видим возрождение ислама, отмеченного признанными учеными и политиками мира: Ф. Фукуямой, С. Хантингтоном, Б. Нетаньяху, В. Путиным и другими.

---

[1] Евангелие от Матфея // Библия. – С. 1042.

Способность мусульман адекватно отвечать на вызовы времени исходит от гармоничного единения прогрессивных качеств иудеев и христиан. Рахману, Рахиму, Вадуду, Латыйфу, Сабыру и Гафуру, (Милосердие, Милостивость, Любовь, Добро, Терпение, Всепрощение) как Прекрасные Имена Аллаха представляют собой комплекс нравственного самосовершенства мусульман. Достижение этой высшей цели правоверных достигается выполнением пяти столпов и норм шариата. Ежесекундное сдерживание своего нафса, пагубных для души привычек, единство души и тела – залог успеха Ислама во все времена.

Именно эти качества Всевышнего и должны определять и взаимоотношения мусульман друг с другом и другими народами мира. Коранические аяты формируют истинно нравственные принципы регулирования отношений между народами. Среди них необходимо отметить три аята суры «Аль-Худжурат»:

(11). О вы, которые уверовали! Пусть одни люди не издеваются над другими: может быть, они - лучше их! И женщины – над женщинами: может быть, они – лучше их! Не позорьте самих себя и не перекидывайтесь прозвищами. Мерзко имя «распутство» после веры! А кто не обратится, те – несправедливые.

(12). О те, которые уверовали! Берегитесь многих мыслей! Ведь некоторые мысли – грех; и не выслеживайте, и пусть одни из вас не поносят за глаза других. Разве пожелает кто-нибудь из вас есть мясо своего брата, когда он умер? Вы ведь почувствовали отвращение. Бойтесь же Аллаха, – ведь Аллах – обращающийся, милостивый!

(13). О люди! Мы создали вас мужчиной и женщиной и сделали вас народами и племенами, чтобы вы знали друг друга. Ведь самый благородный из вас пред Аллахом – самый благочестивый. Поистине, Аллах – знающий, сведущий!»[1].

По нашему мнению, они несут глубочайшего значения смыслы, направленные на предотвращение междоусобных столкновений интересов. Во-первых, Всевышний требует от мусульман и представителей иных этноконфессиональных сообществ, чтобы они не издевались над другим, ибо они могут быть лучше них. Вторая мировая началась потому, что Гитлер и его идеологи смогли убедить миллионы немцев в том, что именно они лучшие люди на Земле. Коран же, наоборот убеждает, нет, может они лучше!

[1] Коран. Сура «Аль-Худжурат»: 11-13.

Во-вторых, Аллах сотворил народы не для того, чтобы они воевали и истребляли друг друга, а чтобы *«…вы знали друг друга. Ведь самый благородный из вас пред Аллахом – самый благочестивый».* То есть, сотрудничество в культуре, торговле, науке и других сферах жизнедеятельности общества, чтобы народы могли развивать свою нравственность и материальное благополучие. Ибо самая главная черта людей перед Всевышним – это благочестие.

Соответствует выдвигаемой нами концепции о том, что нравственность монотеизма основывается на признании Единого Бога 82 аят суры «Аль-Маида».

«Ты, конечно, найдешь, что более всех людей сильны ненавистью к уверовавшим иудеи и многобожники, и ты, конечно, найдешь, что самые близкие по любви к уверовавшим те, которые говорили: «Мы - христиане!». Это потому, что среди них есть иереи и монахи - и что они не превозносятся»[1].

Божественный аят не оставляет никаких оснований для выражения агрессивности мусульман в адрес христиан. Хотя между двумя верованиями имеются расхождения, что соответствует диалектической их природе, они не дают права никому из истинно верующих проявлять вражду. Взрывы храмов в Египте, действия боевиков ДАИШ в Сирии выражают собой полное игнорирование радикальными исламистами учения Пророка Мухаммада. Полторы тысячелетия назад Посланник Аллаха в своей Сунне говорил, что даже ругать немусульман – идолопоклонников нельзя, ни говоря о христианах. Он хорошо знал, что негативные действия мусульман в адрес иных конфессии будут вызывать деструктивные последствия для самих правоверных.

«Ругая кафиров (язычников – безбожников) не вызывайте проблем для мусульман»[2].

Следующий аят разоблачает вождей и идеологов экстремизма, доказывающих необходимость возрождения халифата и установления господства над народами мира.

«Для мусульман нет выгоды от диктатуры»[3].

Такая же идея толерантного отношения к немусульманам выражается в следующем хадисе. Речь идет о зимми, то есть, немусульманах, к которым включаются даже многобожники. Они находятся под покровительством государственной власти ислама, и никто не имеет права ущемлять их законные права. Даже моральное

---

[1] Коран. Сура «Аль-Маида»: 82.

[2] 1001 хадис (Перевод с татарского Якупова М.Т. Казань: Дом печати, 2003. – С.87.

[3] Там же, С. 88.

воздействие, в данном случае – ругань, запрещена Пророком Аллаха

«Кто ругает зимми, кого будут бить огненной плетью в день Страшного суда»[1].

Таким образом, Писания христианства и ислама, проповеди Посланников Единого Всевышнего дают нам возможность вести речь о том, что природа монотеизма, как религии высокой нравственности основывает принципы толерантных взаимоотношений между народами. Только принудительная трансформация нравственного содержания религии в орудие политической борьбы вызывают те трагические последствия, которые изложены в истории народов. Истинная вера во Всевышнего есть залог мирного сосуществования христиан, мусульман и других народов Земли. Наличие величественных философских[2] оснований ислама позволяет нам выражать уверенность в достижении гармоничных взаимоотношений между ними.

© Якупов М.Т., Исламов Ф.Ф., 2018.

1 Там же, С. 82.

[2] Якупов М.Т., Нуриев Д.А., Файзуллин Ф.С. Концепции социальной философии ислама: от средних веков до современности. Уфа: РИК УГАТУ, 2016. – 199 с.

УДК 393

Ямурзина Л.В.

ОСНОВЫ РЕЛИГИОЗНО-МАГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В ПОХОРОННО-ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ НАРОДА МАРИ

L.V. Yamurzina

FUNDAMENTALS OF RELIGIOUS AND MAGICAL IDEAS IN THE FUNERAL AND MEMORIAL RITES OF THE MARI PEOPLE

Аннотация: Похоронная обрядность наиболее архаична среди обрядов семейного цикла. Обусловлено это сильным культом предков, поклонение которому требует регламентированного контакта между мирами. Для этого в религиозно-мифологическом мышлении мари имеется система кодов, передаваемая из поколения в поколение, которой пользуются и поныне.

Ключевые слова: мари, культ предков, загробный мир, душа, две души, чон, ӧрт, похоронная обрядность.

Abstract: The Mari funeral rituals are the most archaic within the family cycle due to the strong cult of ancestors and animism which worship requires highly-regulated contacts between life and afterlife domains. There is a system of codes in the Mari religious and mythological mentality which has been transmitted from one generation to another, and is still in use.

Keyswords: Mari, cult of ancestors, afterlife, soul, two souls, chon, ört, funeral rituals.

Похороны являются последним этапом перехода в жизненном цикле человека, который, в наибольшей степени, сопровождается церемониями. Из всей семейной обрядности, похоронные обряды наиболее архаичны, если свадебный и родильный обряд на сегодняшний день представлены в сильно модернизированном варианте, с относительно устойчивым содержанием, то похоронно-поминальный имеет устойчивый план содержания при незначительных изменениях плана выражения. Мы рассмотрим представления мари о загробном мире, душе, и смерти, но в первую очередь культ предков, который и обусловил сохранность похоронно-поминального обряда. Культ предков – это вера в могущество умерших, в их способность покровительствовать оставшимся в живых. Они могут как покровительствовать, так и мстить, зависит от внимания, которое оказывают живые родственники. Появление культа предков обусловлено патриархальными отношениями, когда старейшины, старшие в роде пользовались непререкаемым авторитетом и вызывали у других членов коллектива чувство страха и покорности.

Эти же чувства они продолжали испытывать и после смерти властедержателя. В религиозно-мифологическом сознании марийцев сложилась следующая картина: умершие, по которым не проведены похоронно-поминальные обряды, обречены на мучительное существование. Они находятся, как бы между миром мертвых и миром живых: ни туда их не пускают, и обратно нет возможности вернуться. Им не хватает средств существования, которые имеют умершие, захороненные в соответствии с церемониалом, поэтому они вынуждены себя обеспечивать за счет живых. Данное неравенство и вызывает не равное отношение умерших к оставшимся в живых. Следовательно, необходимо соблюдать все этапы ритуала, чтобы обезопасить свое будущее существование на земле, и снабдить необходимым для жизни на том свете умершего. Умершие имеют сверхспособность, они нас слышат, поэтому до сих пор распространенным явлением является мысленное или вербальное (не только на поминках) обращение к ним. Давно умершие предки превращались в божества, «оставаясь человеческими существами в физических и душевных свойствах и отличаясь от людей лишь своим могуществом»[1], обрастали мифологическими представлениями, опровержение или подтверждение их действий искалось во всех знаках. Загробная жизнь была не познаваема, но были люди, через которых передают информацию «оттуда» – во время сновидений, впадения в бессознательное состояние и т.д. Трансцендентная информация безоговорочно воспринималась как истина, по причине своей скудости, мифичности и сильного желания слушателя познать инобытие.

Душа человека, после смерти способна есть, с чем связаны постоянные угощения души; заниматься тем, чем занималась при жизни – в гроб кладут те предметы обихода, которые они использовали при жизни, а также посещать родственников, либо в виде бабочки, либо птички. Душа дается человеку от Куго Шочын Ава – великой рождающей матери», то есть человек на этот свет приходит уже с душой, но уходят они (тело и душа) не вместе. Вообще, по представлениям марийцев, у человека есть две души: чон и ӧрт, смерть наступает вследствие ухода души чон, а ӧрт продолжает жить после смерти, это душа-тень,[2] имеющая сходство с человеческим обликом. Потеря души ӧрт ведет к заболеваниям, а в случае долгого

[1] Спенсер Г. Принципы социологии.// Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения : антология : пер. с англ., нем., фр. / Сост. А.Н. Красникова. – Москва: Канон+, 1998. С. 14

[2] Попов, Н. С. Погребальный обряд марийцев в XIX – начале XX веков. // Материальная и духовная культура марийцев. Йошкар-Ола: МарНИИ, С. 156

отсутствия (год) даже к смерти, чтобы этого избежать запрещалось сильно пугать человека и резко будить спящего. Но ушедшую душу можно выкупить, вымолить у Матери-Земли – Мланде – Ава. Для возвращения души ее приглашали на угощение, выставив его в полночь за порог дома, или же изготовляли маленькую глиняную куклу (по принципу имитативной магии) – замещение души– ӧрт, и хоронили ее на месте предполагаемой потери души, там же устраивали угощения Матери-Земле.

Душой чон обладали люди и животные, душой ӧрт обладали существа кому приписывалась одушевленность: имелись пу или пушеҥеӧрт (душа дерева) пасу ӧрт, (душа поля) тул ӧрт, (душа огня) вӱд ӧрт, (душа воды) пӧрт ӧрт (душа дома)[1], если, вследствие какой-то причины ӧрт покидал, свое привычное место обитания, то поля переставали плодоносить, дом переставал быть желаемым для жития. О том, что понятие чон формировалось постепенно, свидетельствует многозначность термина в языке, так этим словом означают и жизненность, характеризуют душу и ее состояние, и даже сердце.[2] Таким образом, чон – это душа-дыхание, без чего человек умирает, это жизненная сила, а ӧрт – это душа-тень, двойник, без чего человек, или другое имеющее эту душу, угасает, болеет, то есть эта душа отвечает за психическое состояние, за полноценность.

В момент смерти, чтобы душа беспрепятственно покинула тело, умирающему вливают 3 ложечки воды или «через перышко наливали в рот воды 3 раза». Чтобы душа – чон смогла умыться, на подоконнике ставят стакан с водой, который стоит 40 дней. Представления о необходимость воды во время выхода души, очевидно, имеет корни в представлениях о свойствах воды, существующих у многих народов. Вода необходима, так как она «убивает мертвого», окончательно лишая его человеческого состояния, превращая в личиночное с тем, чтобы душа смогла вернуться в «космический круговорот», то есть вода наделяет душу способностью к реинкарнации.[3] В это время, до реинкарнации, душа страдает жаждой[4], поэтому необходимо в момент смерти влить воду, и на поминках угощать жидкостями, а на кладбище оставить выпивку и ведро с ковшом. В момент смерти душа нуждалась в воде находящейся не

[1] Holmberg, Uno (Harva). Die Religion der Tschermissen. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.Holmberg 1926.C.85–89

[2] Попов, Н. С. Погребальный обряд марийцев в XIX – начале XX веков. С.156–157

[3] Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. Перев. с англ. — М.: Ладомир, 1999. С. 191–193

[4] там же: С. 192

только в доме умирающего, но и соседей, и даже округи – считалась, что душа там ополаскивается.[1]

По представлениям, имеющимися у многих народов, особо опасными считались души умерших неестественной смертью, так как они превращаются в увер и таргылтыш. Таргылтыш (нечисть, злой дух) это мифический персонаж, встреча с которым грозит человеку опасностями. Также в таргылтышей превращаются души незаконнорожденных и скрытых младенцев.[2] Эти злые духи имеют одну цель – навредить людям, поэтому люди должны уметь от них уберечься, с этой целью носят «амулеты из мышьяку в тряпочке на груди», но если все же он настигнет, то старается задушить человека «заткнув ему рот длинным языком». Увер или Вувер – это злой дух, в которого превращаются души колдунов или скверных людей. Если на кладбище могила окажется с отверстием, то считалось, что здесь был похоронен вувер, «если после разрытия обнаружиться хорошо сохранившийся почти свежий труп с красным лицом, то заключают, что душа похороненного тут человека обратилась в вувер и причиняет людям болезнь. Тогда вынимают труп из могилы и сжигают с заклинаниями или же прямо не сжигая пригвождают к могиле рябиновыми клиньями и зарывают, чем и надеются предотвратить болезнь».[3] В Юве, что в Красноуфимском районе до сих пор вбивают осиновый кол в могилу. Вера в этих духов выходила из представления, что человеку отпущен определенный срок, век, и люди, умершие неестественной (не своей) смертью, значит, не израсходовали свою жизнь до, их души догуливали свой век, и поэтому, стремясь ее дожить, они лишали других жизни или мстили живым людям. Души умерших родственников постоянно ищут контактов с миром живых, могут посещать живущих в этом мире, это происходит либо во сне, либо контакт происходит посредством существ имеющих трансцендентную чувствительность. Так часто бывает, если ребенок или животное в хозяйстве захворает, то это приписывают умершему – колшо куча (умерший держит) или колшо овра (умерший заслоняет). В таком случае устраивались внеочередные поминки чтобы угостить блуждающую душу и попросить, чтобы не трогал детей и хозяйство, в частности, Тул – Авалан пыштат – (кладут Матери-Огню), то есть угощают покойника, сжигая гостинцы в печном огне, который, как известно, есть один из кана-

[1] Попов, Н. С. Погребальный обряд марийцев в XIX – начале XX веков. С.159

[2] Васильев В. М.Материалы для изучения верований восточных мари. Краснококшайск.1927.С. 30

[3] Там же

лов связи между этим и потусторонним мирами.

Представления мари о смерти антропоморфны, она приходит к умирающему в образе человека, агента, с кинжалом на боку – Азырен (ср. у славян с косой), а сама смерть называется äзал. Азырен как ангел смерти известен многим народам, точно такие же функции Азрали имеет у удмуртов[1], а у мусульман он именуется Исрафил.

В легендах восточных марийцев прослеживается идея смерти как необходимого и неизбежного явления. Азырен лишь исполнитель воли Киямата – властителя подземного царства, с человеком он мог установить договорные отношения. Человеку отпущен (кем-то, за пределами этого мира) определенный срок, по истечении которого ему нужно отправиться в другой мир, а если он уже пережил свой век, то он начинает ненавидеть жизнь и сам ждет смерти. О приближении смерти люди могли узнать по сновидениям и приметам. Верным признаком близкой смерти считалось встреча во сне с нечистой силой или духом смерти Азыреном. От действий Азырена человек мог начать болеть и медленно умирать, то есть болезнь рассматривается как одна из распространенных причин смерти. Часто болезнь – чер, считалась следствием порчи, наведенной «на смерть» – колашлан ышталтын. В таком случае использовали средства народной медицины или обращались к мужедше – гадателю, шӱведыше – заклинателю, шинчан – ужшо (кӧрäзä) – ясновидящему, которые могли определить причину заболевания – наведенная порча (локтыш), которая была результатом деятельности локтызо, пужыкчо – насылающих различные болезни. По представлениям, в момент смерти человека дух смерти забирает его кровь, как жидкость, обладающую жизненной силой.

Считается, что душа человека должна выйти на соломе, постеленную на пол, тем самым облегчив и обозначив путь. Ведь жизнь – это выход из утробы Земли, отделения от нее, а смерть – возвращение «домой», а солома, по симпатической связи лишь представляет землю. Вещи, в которых вышла душа выкидывали в овраг или вывешивали на заднем дворе, очевидно, по их пограничному состоянию: на краю усадьбы, на краю деревни, где после истления эти вещи перейдут в царство мертвых, «где одежда и ее хозяин могли воплотиться в единое целое».[2] Или же, наоборот, разрезали на мелкие части и раздавали родственникам, так как считается, что

[1] Садиков Р.Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов. Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН. 2008.С. 154

[2] Калиев, Ю.А. Мифологическое сознание мари: Феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола: Марийский государственный университет.2003. С. 46.

она обладает магическими свойствами. Существует два вида смерти: естественная, после изжития своего века и неестественная или преждевременная, как результат воздействия злого духа или другого человека. В обоих случаях, антропоморфный агент смерти Азырен, участвовал в моменте последнего вздоха – выхода души – чон, он забирал жизненную энергию, в виде крови. С момента выхода души, умерший находится в промежуточном состоянии, и задача окружающих всячески содействовать благополучному переходу умершего в другой мир, контактов с которым живые старались избегать.

Понятие загробного мира достаточно широко, туда входит все то, что за пределами этого мира: и подземное царство и небесное. Душа человека, в зависимости от его земной жизни, может попасть либо в ад, либо в рай. Подземный мир обитаем, и существует параллельно этому миру, там обитают души покойников и находится он далеко, в темном и холодном месте, однако граница между мирами не устойчива, так как контакты между представителями этих миров существуют и строго регламентированы.

Таким образом, основу религиозно-магических представлений похоронно-поминальной обрядности составляет вера в ожившую душу и духов (анимизм), в жизнь в загробном мире; вера в могущество умерших предков (культ предков) и поклонение им, а также магия.

© Ямурзина Л.В., 2018.

УДК 394

Аминов И.Р.

ПРИНЦИП ДОБРОВОЛЬНОСТИ ПРИ ВЫБОРЕ ИЗУЧЕНИЯ ЭТНИЧЕСКОГО ЯЗЫКА КАК ФАКТОР ЭТНИЧЕСКОГО РЕГИОНАЛЬНОГО КОНФЛИКТА В РОССИИ

I.R. Aminov

THE PRINCIPLE OF VOLUNTARINESS AT THE CHOICE OF STUDYING OF ETHNIC LANGUAGE AS THE FACTOR OF THE ETHNIC REGIONAL CONFLICT IN RUSSIA

Аннотация: В этой статье рассматривается различие между символами идентификации регионального и национального уровня на примере введения принципа добровольности при выборе изучения этнического языка республик Российской Федерации. Несмотря на прогрессивный характер этого принципа в 2017 году он стал причиной обострения конфликт-консенсусной ситуации. Рассматривается реакция различных групп населения, отраженная в дискуссии в социальных сетях, а также пути разрешения этнорегионального конфликта, возникшего на этой почве.

Ключевые слова: Этнос, добровольность, регион, федерация, язык, школа, символ, идентичность.

Abstract: In this article the difference between symbols of identification of the regional and national level on the example of introduction of the principle of voluntariness at the choice of studying of ethnic language of the republics of the Russian Federation is considered. Despite the progressive nature of this principle in 2017 it became the aggravation reason the conflict - a consensus situation. The reaction of various national groups reflected in a discussion on social networks and also a way of permission of the ethnoregional conflict which arose on this soil is considered.

Keywords: Ethnos, voluntariness, region, federation, language, school, symbol, identity.

Распространение процессов глобализации сопровождается унификацией культуры, усиление роли языков межнационального и глобального общения приводит к снижению роли национальных

институтов, в том числе и национальной идентификации[1]. Одновременно происходит рост региональной и связанной с ней этнической и религиозной идентичности. Возрастающая роль регионов связана с тем, что региональная идентичность опирается на исторически сложившуюся систему символов и знаков, принятую достаточно крупными в данной локации группами людей. Не менее важным фактором являются коммуникационные возможности создания и распространение информационного общества, позволяющие региональной элите нарабатывать объем коммуникационного капитала сопоставимый с объёмом коммуникационного капитала национальной элите и напрямую апеллировать к глобальному обществу. Менее заметным, но также существенным является фактор внешнего воздействия на региональную элиту интересантами глобального или международного (со стороны соседних государств) уровня стремящихся воздействовать на национальное государство путем дестабилизации одного из регионов. Внешнее влияние могут оказывать организации, связанные с глобальными акторами, организации диаспор этнических групп в других государствах и др.

Внешние факторы, как правило, не являются участниками информационного обмена социальной сети региона. Гораздо чаще они распространяют информацию через специально созданные сообщества, в терминологии М.Г. Бреслера – инструментальные[2], либо внедряясь в органически созданные сообщества. Структура коммуникационных путей информационного обмена в политически-ориентированных сообществах, позволяющих судить о природе их создания, была рассмотрена в более ранних статьях. Также как и выделение наиболее значимых объективных (материальных) и субъективных (нематериальных) факторов риска влияющих на развитие конфликтной ситуации. Продолжая рассмотрение этих факторов, мы видим, что изменение объективных экономических, социальных, политических факторов требует привлечения значительных ресурсов национального уровня, тогда как риск связанных с ними субъективных факторов может быть снижен путем информационного воздействия. Для этого крайне важно наличие сходных коммуникационных кодов факторов национального и регионального уровня, выработка общего понимания категорий и дефиниций

[1] Салихов Г.Г. Человек эпохи глобализации/ Салихов Г. Г. науч. ред. Б.С. Галимов; ИИЯЛ УНЦ РАН; Отд.-е соц. и гум. Наук, ЦСПИ АН РБ ; – М. Наука , 2008. – 560 с.

[2] Бреслер М.Г. Метод выявления инструментальных сетевых сообществ социальной сети политических коммуникаций. // Журнал политических исследований. 2017. Т. 1. № 4. С. 39-49.

понятий. Близость коммуникационных кодов является непреложным условием коммуникации, тем более в условиях близких к конфликтным. Разность коммуникационных кодов заставляет человека/группу людей тратить существенные ресурсы на кодирование/декодирование сообщения, что в условиях сетевого взаимодействия оборачивается либо разрывом коммуникационных путей, либо различные группы, в данном случае национальная и региональная элита, формируют различное восприятие символов. При этом ценности национальной элиты, по классификации иерархии ценностей мы относим к ценностям индустриальной эпохи, тогда как у региональной элиты в приоритете ценности этнической, конфессиональной идентичности присущие аграрной эпохи. Это не означает, прогрессивный характер иерархии ценностей национальной элиты, но отражает объективный факт разности восприятия региональной и национальной элиты.

Рассмотрим пример обсуждения вопросов изучения языков республик России. Во время «Парада Суверенитетов» в 1990-х годах элита автономных республик, руководствуясь афористичным предложением Б.Н. Ельцина,[1] создало из субъектов Российской Федерации суверенные, де-факто, государства, где язык титульного, давшего название республики этноса, приобретал статус государственного. Применение языка титульного этноса был одним из ключевых вопросов при государственном строительстве на всем пост-советском пространстве. При этом сфера использования языков иных народов, проживающих на территории этих государств, была минимизирована, что порождало множественные конфликтные ситуации, тогда как признание языков наиболее крупных этнических общин – русского, украинского и крымско-татарского языков после вхождения Крыма в состав России разрешило межэтнический региональный конфликт, продолжавшийся около двадцати пяти лет. Первоначально получившее приоритетный статус, применение этнических языков в республиках Российской Федерации по мере укрепления федерализма и «вертикали власти» вошло в правовое русло. Так в Республике Башкортостан в 1999 г. был принят закон № 216-з «О языках народов Республики Башкортостан», где в ст. 8 п. 1 декларировалось «право свободного выбора языка образования в соответствии с законодательством об образовании».[2]

[1] Борис Ельцин: «Берите столько суверинетета, сколько сможете проглотить»//Ельцин центр [Электронный ресурс] 6.08.2015. URL:ttps://yeltsin.ru/news/boris-elcin-berite-stolko-suverineteta-skolko-smozhete-proglotit/

[2] Республика Башкортостан. О языках народов Республики Башкортостан: Закон Республики Башкортостан: [принят Законодательной Палатой Государственного Собрания Республики Башкортостан 21 января 1999 года.]//Кодекс – Электронный фонд правовой и нормативно-технической документации /[Электронный ресурс].URL: http://docs.cntd.ru/document/935103425

Право обучающегося, его родителей или опекунов на выбор языка образования было реализовано обязательным изучением башкирского языка. Достаточно здравая идея обучения государственным языкам в то же время входило в противоречие с желанием части родителей углубленно изучать русский язык как язык межнационального общения, необходимый при поступлении в университет. Это вызвало недовольство со стороны ряда граждан настаивающих на добровольном характере выбора языка образования. Дискуссия шла вне мейнстрима политических процессов в регионе, вплоть до 2017 года, предшествующего выборам Президента России, когда националистические движения поставили вопрос обязательного изучения этнических языков. Совпадение активизации националистической элиты в регионах и выборной компании не является случайным. В этот период, традиционно внимание общества и СМИ сосредотачивают свое внимание к внутриполитическим процессам, а внешние геополитические акторы усиливают воздействие на оппозиционные течения внутри страны. Символ обязательного изучения этнического языка стал основным, объединяющим этнические региональные элиты в Башкортостане, Татарстане и ряде других регионов. Большая дискуссия развернулась в социальных сетях.

Как видим, вопрос добровольности изучения этнического языка приобрел большое символическое значение и стал весомым субъективным фактором риска этно-регионального политического конфликта. Несмотря на очевидность гиперболизации этого символа этнической региональной элитой, он стал инструментом «активного меньшинства» для консолидации протестных групп региональных элит в республиках России. Мы согласны с мнением Л.Г. Ионина, в том что, используя современные информационно-коммуникационные технологии, активное меньшинство может оказывать значительное воздействие на общество в целом[1], тогда как мнение большинства остаётся не востребованном в диалоге «власть-общество».

В настоящее время наблюдается некий спад остроты дискуссии об обязательном изучении языков. Однако сама конфликтная ситуация ещё далека от разрешения. Прежде всего, потому, что не выработана модель сближения понимания символа «обязательного/добровольного» по отношению к этническому языку. Если на национальном уровне существует прагматический, рациональный подход, определяемый как сочетание поддержки и развития этнической культуры и соблюдения, конституционных прав граждан, то на региональном уровне преобладает эмоциональный подход, требующий особого статуса для этнического языка.

© Аминов И.Р., 2018

[1] Ионин Л.Г. Восстание меньшинств. – М.; СПб.: Университетская книга, 2012. – 237 с

Баймухаметова Г.Р.

ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В ГОРОДАХ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН (1989–2010 гг.)

G.R. Baymuchametova

ETHNO-DEMOGRAPHIC PROCESSES IN THE CITIES OF THE REPUBLIC OF BASHCORTOSTAN (1989–2010)

Аннотация: В статье рассматриваются этнодемографические аспекты урбанизации в Республике Башкортостан (1989–2010 гг.). Процесс урбанизации в Республике Башкортостан наиболее ярко проявляется с начала 40–70-х годов в связи с бурным развитием в республике нефтедобычи, машиностроения, предприятий нефтеперерабатывающей, нефтехимической и химической отраслей промышленности, различных форм ремонтной, транспортной и социальной сферы.

Ключевые слова: урбанизация, башкиры, русские, татары, Республика Башкортостан, рождаемость, брачность, национальный состав.

Abstract: The article deals with the ethnodemographic aspects of urbanization in the Republic of Bashkortostan (1989-2010). The process of urbanization in the Republic of Bashkortostan is most clearly manifested since the beginning of 40-70 – ies in connection with the rapid development in the Republic of oil production, engineering, oil refining, petrochemical and chemical industries, various forms of repair, transport and social spheres.

Keywords: urbanization, Bashkirs, Russians, Tatars, Republic of Bashkortostan, birth rate, marriage, national composition.

Демографические процессы находятся в прямой зависимости от влияния урбанизации, которая предполагает сосредоточение населения в городах или перерастание сел в поселки городского типа или город. Урбанизация обусловлена развитием определенных типов и форм общественного разделения труда и территориальным размещением производства, следовательно, это процесс роста городов, сопровождаемый повышением удельного веса городского населения в данном регионе.

Таблица 1

Изменение структуры городского населения Республики Башкортостан (по итогам переписей населения и на 1 января)

	1989	2002	2010	2016	2017	2018
Население (тыс. чел.)	3943,1	4104,3	4072,3	4071,1	4067,0	4063,3
в том числе городское	2516,6	2626,6	2461,7	2515,9	2519,0	2522,0
Уровень урбанизации	63,8	64,0	60,5	61,8	61,9	62,1
Городские поселения	59	61	23	23	23	23
в том числе города	17	21	21	21	21	21

В межпереписной период 1989-2002 гг. численность горожан увеличилась на 110 тыс. человек. В 2000-е гг. наблюдается уменьшение доли городского и соответственно увеличение доли сельского населения, что связно с административно-территориальными преобразованиями – переводом городских поселков в статус сельских населенных пунктов. Количество сельских жителей в связи в этим возросло на 190 тыс. человек

По оценке Росстата, численность Республики Башкортостан на начало 2018 г. составила 4063,3 тыс.человек, в том числе городских жителей 2522,0 тыс.человек, или 62,1%. За 2017 г. общий прирост горожан в республике составил 3052 человек, причем большую часть составляет естественный прирост (+2294 человек) или (75%). Процесс роста удельного веса городского населения в республике в течение 3-5 лет продержится на данном уровне, а в последующем будет плавно возрастать.

Процесс урбанизации в Республике Башкортостан наиболее ярко проявляется с начала 40-70-х годов в связи с бурным развитием в республике нефтедобычи, машиностроения, предприятий нефтеперерабатывающей, нефтехимической и химической отраслей промышленности, различных форм ремонтной, транспортной и социальной сферы. Формирование городских поселений, разных по размеру и функциональной направленности в единую социально-экономическую зону, развитие транспортных магистралей, социальных инфраструктурных учреждений и предприятий сопровождается вовлечением миграционных потоков лиц башкирской национальности из сельской местности. Естественно, урбанизация явилась основной причиной увеличения башкир-горожан.

В системе этнодемографического развития республики особое место занимает город Уфа – столица Республики Башкортостан. Этнодемографическая ситуация города Уфы характеризуется таблицей 2.

Таблица 2

Этнический состав населения г. Уфы, в процентах

	1989	2002	2010[1]
Национальности:	54,2	50,5	46,1
Русские		14,8	16,1
Башкиры	11,3	28,1	26,8
Татары	27,0	6,6	11,0
Прочие	7,5	25,6	26,1
Доля населения г.Уфы в общей численности республики	27,3	40,0	43,2
Доля г. Уфы в городском населении республики	42,9		

По переписи населения 2010 г. численность населения столицы составила 1062,3 тыс. человек, более 40% горожан республики. Уфа выступает как классический урбанизированный город со свойственным крупному российскому городу ритмом и стилем жизни. Этнический состав населения города неоднороден. Половину жителей столицы составляет русское население, башкиры – 16,1 татары – 26,8, прочие национальности – 11,0%. В городе представлены практически все народы, населяющие республику и Волго-Уральский регион: украинцы, белорусы, чуваши, марийцы, мордва, удмурты и т.д. Основу национального состава столицы, как и Республики Башкортостан, составляют три наиболее многочисленные национальности: русские, башкиры, татары, которые в совокупности дают 93,3% от всей численности города.

Башкирское население г. Уфы составляет наименьший удельный вес, в то время как удельный вес в структуре населения города соответственно выше у русских и татар. Эти изменения национального состава, как было сказано, связано с развитием промышленности города.

Удельный вес башкирского населения выше в зауральских и предуральских городах, размещенных в окружении преобладающего башкирского сельского населения. Городские татары проживают главным образом в центральных (в столице), западных и северо-западных городах, сельское окружение которых составляют татарские поселения. Русское население сосредоточено, как правило, в административных центрах и крупных городах промышленных узлов. Процесс урбанизации населения в республике особенно активизировался в 1950-е гг. в связи с бурным развитием новых отраслей промышленного производства, что обусловило ускорение процесса освоения городов «нерусскими» из окружающей сельской местности. Тем не менее, основная масса городского населения была представлена русскими.

Таблица 3

Национальный состав городского населения
Республики Башкортостан, в процентах

Годы	Всего	Русские	Башкиры	Татары	Прочие
1970	100	59,8	9,6	22,2	8,4
1979	100	55,8	12,1	23,6	8,5
1989	100	51,1	14,5	25,7	8,7
2002	100	46,9	19,7	25,3	8,1
2010	100	44,7	19,4	25,3	10,6

Сравнивая удельные веса в соотношениях городского и сель-

ского населения по наиболее многочисленным национальностям (русских, башкир, татар), существенных изменений за 2002-2010 гг. не отмечалось. Наибольший сдвиг в пользу городского населения в республике произошел среди прочих национальностей. (Таблица 4).

Таблица 4

Изменение соотношения городского и сельского населения русских, башкир и татар в Республике Башкортостан в процентах

	1989		2002		2010	
	город	село	город	село	город	село
Все население	63,8	36,2	64,0	36,0	60,5	39,5
Русские	83,0	17,0	82,7	17,3	76,8	23,2
Башкиры	42,3	57,7	42,4	57,6	40,7	59,3
Татары	57,8	42,2	67,0	33,0	61,7	38,3

Высокая урбанизированность русского населения является, по нашему мнению, изначальным высоким процентным содержанием русского этноса в городах. В период массовой миграции населения в городские поселения в 1950-1980 гг., «нерусская» часть населения испытывает сильное влияние русского населения. У определенной части молодых людей, особенно у родившихся в городской местности, происходит ослабление родного языка,

Особенностью этноязыкового развития коренной национальности в республике является то, что значительная часть башкир, особенно в городах, является русскоязычной. Это связано с тем, что общение человека в производственной сфере, в быту предполагает обращение к русскому языку как языку межнационального общения. Другой особенностью является то, что в межнациональных браках, где один из супругов русский, русский язык является преобладающим. Основная часть детей, рожденных в таких браках, впоследствии примыкает к русскому этносу.

В местах компактного проживания национальностей, особенно в сельских районах республики, населением наиболее часто употребляется язык той национальности, которое большинство в данном регионе. В городской среде, где преимущественно проживают русские, чаще употребление русского языка как языка межнационального общения.

В условиях урбанизации один из основных показателей этнодемографического развития – репродуктивное поведение этносов в городах. Кроме того, урбанизация сама по себе выступает основной причиной снижения рождаемости. Поскольку преобладающая часть

жизни посвящена получению образования, производственной квалификации и обустройству быта в совершенно новой среде, отображается это явление среди народностей, населяющих республику, по-разному. Из трех наиболее крупных этнических групп республики (русских, татар и башкир) русские имеют на протяжении последнего десятилетия наименее благоприятные показатели рождаемости и смертности. Так, составляя 39,3% от общей численности населения региона, в доле родившихся за период с 1989 по 2002 гг. русские составили только 30%. Напротив, среди умерших их доля была заметно выше – 41%. По этой причине русские дают самую значительную долю естественной убыли населения. Башкиры, наоборот, имели относительно благоприятные показатели естественного движения, главным образом, благодаря более высокой рождаемости. При переписи населения 1989 г. удельный вес башкир от численности республики составил 21,9%, доля башкир среди родившихся за указанный период была 29%. Эта единственная этническая группа республики, которая продолжает сохранять положительный естественный прирост.

Агломерация как процесс сосредоточения населения в городах и примыкающих к городам промышленные узлы, будет возрастать в связи с прогрессом промышленности, что определит дальнейший рост горожан. Эти процессы будут характеризоваться высоким уровнем развития промышленных, социально-культурных объектов, а также высокой степенью плотности населения.

© Баймухаметова Г.Р., 2018.

УДК 316.334:7(470.51)(045)

Власова Т.А., Касимова Г.Х.

ПРОБЛЕМЫ ОРГАНИЗАЦИИ ВНУТРЕННЕГО ТУРИЗМА В УДМУРТСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ[1]

T.A. Vlasova, G.K. Kasimova

PROBLEMS OF ORGANIZATION OF LOCAL TOURISM IN UDMURT REPUBLIC

Аннотация: Удмуртия находится в процессе формирования регионального бренда, а также способов внешнего позиционирования республики. Наибольший интерес у туристов вызывают программы, связанные с историко-культурным наследием. Наблюдается повышение интереса к этнографическим маршрутам в сельскую местность. Этот интерес был связан с поликультурным характером пространства региона. Рекомендации, предложенные в статье, касаются переориентирования туристических программ на условия снижения потребительского спроса на внутренние региональные маршруты.

Ключевые слова: Внутренний туризм, этнокультурные проекты, развитие региона.

Abstract. Udmurtia is in the process of forming a regional brand, as well as ways of external positioning of the republic. The greatest interest among tourists is caused by programs related to the historical and cultural heritage. There is a trend towards increasing interest in ethnographic routes to the countryside. This interest is related to the multicultural environment of the region. The recommendations proposed in the article refer to the reorientation of tourism programs on the conditions for reducing consumer demand for domestic regional routes.

Keywords: Local tourism, Ethnic projects, Regional development

Расширение возможностей внутреннего туризма рассматривается как ресурс для социально-экономического развития регионов России. В настоящей статье рассматриваются тенденции развития регионального туризма на примере Удмуртской Республики. В ходе исследования использовались статистические данные Министерства культуры и туризма Удмуртской Республики, а также данные из открытых источников.

Социологический анализ туристического опыта тесно связан с практиками мобильности. Согласно теории Дж. Урри классовые стили потребления создают образцы деятельности индивидов и социальных групп. Одним из элементов потребительской культуры

[1] Статья выполнена в рамках исследовательского проекта «Роль этнокультурных проектов в развитии сельских поселений в Удмуртской Республике», поддержанного грантом РФФИ (17-13-18002)

в XX веке становится практика туристических поездок[1]. Региональный туризм в последние годы позиционируется в качестве альтернативы выездному туризму, ставшему менее доступным массовому потребителю[2].

Приток туристов в регион обеспечивает финансовые поступления. Но помимо собственно финансовой выгоды регионы, которые создают привлекательные туристические программы, запускают процесс формирования бренда территории, накапливая тем самым символический капитал[3]. То есть, следуя логике П. Бурдье, мы можем констатировать взаимную конвертацию экономического и культурного капиталов в социальном пространстве[4]. Использование региональных особенностей в туризме оказывается стратегически значимым и для включенности территории в общероссийские, межрегиональные и международные процессы, и для успешного функционирования системы туризма самого региона. В настоящее время туристский комплекс Удмуртии включает более 2000 доступных туристам достопримечательностей – природных, исторических, социально-культурных объектов[5], обслуживает его более 300 предприятий – туроператоров, турагентов, транспортных компаний.

Согласно Национальному туристическому рейтингу, Удмуртская Республика среди 85 субъектов Российской Федерации занимает лишь 54 позицию, уступая соседям-регионам – Кировской области (45 место), Пермскому краю (16 место), Республике Татарстан (14 место) и Республике Башкортостан (11 место)[6]. При этом Удмуртия характеризуется средними показателями условий функционирования и развития туризма относительно других регионов страны. С одной стороны, Удмуртия обладает уже известными, привлекательными для туристов программами, работающими на основе музейных комплексов: «На родине П.И. Чайковского» (Музей-усадьба П.И. Чайковского в г. Воткинске) и «Калашников»

---

[1] Урри Дж. Социология за пределами обществ: виды мобильности для XXI столетия. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. С. 197.

[2] Овчаров А.О.Туристская индустрия в России: оценка рисков. // Социологические исследования. 2016. №2. С.55

[3] Тросби Д. Экономика и культура. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2013. С.60

[4] Бурдье П. Социология социального пространства. М.-СПБ.: Алетейя, 2005. С.59

[5] Сидоров В.П., Бузмаков Ф.Г. Туристские условия и ресурсы Удмуртии. // Вестник Удмуртского университета. Серия: Науки о земле. 2007. № 11. С.57-64.

[6] Национальный туристический рейтинг – 2017. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://russia-rating.ru/info/13018.html (дата обращения 12.01.2018).

(Музейно-выставочный комплекс стрелкового оружия им. М.Т. Калашникова). С другой стороны, туристическим потенциалом обладают программы, связанные с посещением уникальных природных объектов, а также программы знакомства с этнокультурным наследием региона. Исследования туристического потенциала районов Удмуртии, проведённые в рамках подготовки концепции развития культурно-познавательного туризма в Удмуртской Республике на 2010 – 2015 годы[7], показали возрастающую популярность «деревенского» и этнографического или этнокультурного туризма.

В республике, по официальным данным Министерства культуры и туризма Удмуртской Республики, действует 155 туристских программ[8], 55 из них – в городах, остальные 100 – на территориях сельских поселений, большинство из них относятся к культурно-познавательным маршрутам. Самыми популярными из представленных в сельской местности являются проекты: «В гостях у Тол Бабая» – Шарканский район, «Карамас-Пельга» – Киясовский район, «Резиденция Бабы Яги» – Граховский район, «Чудотворное село Перевозное» – Воткинский район, «Игра в игре с Лопшо Педунем», «В поисках Пельняня» – Игринский район, «Истории в стране огородных чучел» – Малопургинский район. С каждым годом количество турпрограмм, создаваемых на основе этнокультурных проектов, увеличивается. Так, в 2017 году был открыт новый объект туристского показа – «Народный Музей исчезнувших деревень» в деревне Сеп Игринского района. Большинство сельских проектов реализовывались работниками домов культуры. Обычная программа включает знакомство туристов с обрядами, народной одеждой, предметами традиционного быта, блюдами национальной кухни.

Наибольший поток в рамках сельских этнокультурных программ наблюдался в 2013 – 2014 годах. В этот период из-за нарастающего кризиса сократилось число выезжающих за границу. С другой стороны, победа коллектива «Бурановские бабушки» на Евровидении-2012 и проект «Культурные столицы финно-угорского мира» в деревне Быги вызвали волну интереса к внутрирегиональным туристическим маршрутам. Но содержание программ менялось медленно, поэтому интерес потребителей к региону стал

---

[7] Концепция «Развитие культурно-познавательного туризма в Удмуртской республике (2010-2015 гг.): отчет о научно-исследовательской работе / Р.Ф. Мартынова, Л.В. Баталова, Ю.И. Горбунова. Ижевск: КнигоГрад, 2008.

[8] Действующие маршруты на территории Удмуртской Республики – 2017. [Электронный ресурс]: http://minkultura.udmurt.ru/napravleniya/turizm/deystvuyushchie-turistskie-marshruty/turisticheskie-marshruty-i-programmy-priema-v-gorodakh-i-rayonakh-udmurtskoy-respubliki/index.php (дата обращения 12.01.2018).

сокращаться с 2015 года (Таблица 1). Туристический поток в республике характеризуется следующим соотношением внешних потребителей услуг учреждений культуры и въездного туристского потока:

Таблица 1.

Соотношение количества туристов
внутреннего и въездного направлений

Показатель	Ед. изм.	2014 год	2015 год	2016 год
Внешние потребители услуг учреждений культуры (в том числе экскурсанты)	тыс. чел.	381,5	556	664
Въездной туристический поток	тыс. чел.	265,5	241,9	266,9

Таблица 2.

Статистические показатели развития туризма
в Удмуртской Республике

Наименование показателя	Ед. изм.	2014 год	2015 год	2016 год
Число туристских фирм	ед.	198	182	172
Количество туроператоров в сфере внутреннего и въездного туризма	ед.	24	26	25
Средняя численность работников туристских фирм	чел.	449	305	291
Численность размещенных лиц в гостиницах,	тыс. чел.	265,482	241,934	266,957[2]
в том числе с целями поездок: отпуск, досуг и отдых;	тыс. чел.	83,705	67,847	70,198
образование и профессиональная подготовка;	тыс. чел.	3,885	3,192	5,402
лечебные и оздоровительные процедуры;	тыс. чел.	55,491	55,088	50,322
деловые и профессиональные	тыс. чел.	99,192	86,439	126,222

Динамика статистических показателей развития сферы туризма в республике последних 3 лет также демонстрирует кризисные процессы (Таблица 2). Статистика показывает уменьшение количества работников туристских предприятий (туроператоров и турагентов): на 27% в 2015 году и на 22% в 2016 году. Численность людей, проживавших в гостиницах (в том числе отелях, пансионатах, общежитиях для приезжих), в 2016 году с учётом всех предприятий,

предоставляющих места для ночёвок туристов, осталась на уровне показателя 2014 года, который не включал в себя микропредприятия (субъекты малого предпринимательства, у которых размер годовой выручки (за прошедший год) и балансовой стоимости активов не превышает 120 млн. руб., а численность работников – 15 человек). Необходимо отметить, что структура данного показателя изменилась – в 2016 году по отношению к 2014 году снизилось количество туристов в «классических» группах приехавших в отпуск, а также с целью досуга и отдыха, или на санаторно-курортное лечение (на 13%). С другой стороны, увеличилась доля приехавших с деловыми целями (на 27%). Категории лиц, приезжающих с не туристическими целями, также активно посещают музеи. По данным Министерства культуры и туризма Удмуртской Республики, сформированным по отчетам, предоставленным администрациями муниципальных образований Удмуртской Республики, общее количество туристов и экскурсантов, то есть не резидентов муниципальных образований, побывавших в учреждениях культуры в 2014 году, составило 381,5 тыс. чел., в 2015 году – 556 тыс. чел., а в 2016 году – порядка 664 тыс. чел.

Анализ представленных показателей свидетельствует о переориентации системы туризма в Удмуртской Республике на внутреннего потребителя, на создание турпродукта сегмента 2-3 часовой автомобильной доступности от места проживания, а также о возможном возврате к досуговой модели организации туризма. Как следствие, это может привести к разобщённости субъектов туристской отрасли региона, к ослаблению межрегиональных связей, снижению заинтересованности федеральных органов управления в республиканских туристских проектах (с учётом возросшей конкуренции между регионами и проводимыми международными мероприятиями), снижению притока финансовых средств, приносимых туристами из других регионов и стран. Вместе с тем, можно снизить отрицательные последствия такого процесса за счёт развития предложений для внешнего потребителя, предлагаемых базами отдыха, сельскими усадьбами и учреждениями культуры, которые чаще всего, являются инициаторами создания турпрограмм в Удмуртской Республике.

Таким образом, в настоящее время Удмуртии, как промышленному региону, приходиться форсировать уже пройденный другими регионами путь, чтобы на соответствующем уровне вписаться в единое российское туристическое пространство. Учитывая сложившиеся тенденции и организационную подчинённость субъектов туристской деятельности различным ведомствам, требуется

целенаправленная координация деятельности по развитию туризма государственных и муниципальных органов власти, а также организаций всех форм собственности. Необходимо насыщать информационную среду, не только виртуальную, но и пространственную, в том числе туристскую навигационную систему, совершенствовать инструменты статистки, отражающие процессы развития регионального туризма, внедрять гибкий режим работы учреждений культуры, реализовывать поддержку предпринимательских проектных инициатив сельских жителей в сфере туризма.

© Власова Т.А., Касимова Г.Х., 2018.

УДК 39

Воронцова А.С.

ТРАДИЦИЯ И КИБЕРПРОСТРАНСТВО: ЭТНОКУЛЬТУРА ХАНТЫ В СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЯХ

A.S.Vorontsova

TRADITION AND CYBERSPACE: ETHNOCULTURE OF KHANTY IN SOCIAL NETWORKS

Аннотация. Социальные сети и киберпространство в целом служат платформой для создания многочисленных и разнообразных по тематике групп и сообществ, демонстрирующих культуру, традиции и самосознание народов России и мира. Группы формируются не только по этническому принципу, но и подчеркивают регион проживания.

Ключевые слова: ханты, этнокультура, традиции, социальные сети, киберпространство.

Annotation: Social networks and cyberspace as a whole serve as a platform for creating numerous and diverse groups and communities demonstrating the culture, traditions and self-consciousness of the peoples of Russia and the world. Groups are formed not only on the ethnic principle, but also emphasize the region of residence.

Keywords: khanty, ethnoculture, traditions, social networks, cyberspace.

Создание Всемирной сети Интернет привело к возникновению такого явления как киберпространство[1], об интерпретации которого научное сообщество регулярно дискутирует[2]. Систематически понятие отождествляют с виртуальной реальностью. Философы предлагают определение «транснационального явления». Безусловно, киберпространство представляет собой феномен, подразумевающий не только средство передачи информации, но и трансляцию культурного наследия. Его особенной чертой является регулярное расширение зоны воздействия и сферы влияния[3]. Изучение киберпространства служит одним из приоритетных направлений современной антропологии и этнологии.

Благодаря сети Интернет осуществляются связь между представителями разных этнических групп и культур, и, естественно,

---

[1] Гибсон У.О возникновении «киберпространства» // Киберпанк (Электронный ресурс). URL: https://cyberpunkworld.net/news/uiljam_gibson_o_vozniknovenii_kiberprostranstva/2011-06-25-126 (дата обращения 16.08.2018); Маньшин Г.Г., Артамонов В.А., Артамонова Е.В. Война и мир в киберпространстве // ИТ Безопасность (Электронный ресурс). URL: http://itzashita.ru/kibervoyna/voyna-i-mir-v-kiberprostranstve.html (дата обращения 17.08.2018).

[2] Мигулева М.В. История определения понятия «киберпространство» // Этносоциум и межнациональная культура. 2018. №6 (120). С. 37–41.

[3] Иконникова С.Н. История культурологических теорий. СПб., 2005. С. 51–55.

общение в пределах собственной этнической группы[1]. Причем, если первоначально это было свойственно людям, находящимся на дальних расстояниях друг от друга, то в современной жизни считается нормой общения в границах одного города, сельского поселения или даже дома.

Виртуальная реальность представляет собой особую сферу информационного воздействия, позволяющего моделировать ситуации способствующие диалогу культур, расширению знаний и поддерживающие связь с мировым интернет пространством через сайты, форумы и социальные сети. Подобные платформы предназначены для общения и обмена информацией между пользователями, раскрытия их творческого и исследовательского потенциала через многочисленные группы и сообщества.

Социальные сети являются одним из наиболее известных информационных ресурсов, что позволяет демонстрировать материалы широкому кругу пользователей и распространять информацию в кратчайшие сроки. Уникальность подобных групп и сообществ заключена в том, что их созданием и наполнением занимаются пользователи социальной сети, обладающие собственным виртуальным пространством. На территории России наиболее популярными платформами для общения являются «ВКонтакте», где в целом зарегистрированы более 460 млн. пользователей, и «Одноклассники» – количество пользователей составляет более 330 млн. Главными «потребителями» социальных сетей являются учащиеся школ, студенческая молодёжь и более взрослые люди до 40–45 лет.

В социальных сетях существуют многочисленные группы, выполняющие функцию знакомства с культурой того или иного народа, способствуя созданию «киберэтничности», т.е. отражению этничности в реальном времени. Это демонстрируют национально-культурные объединения, диаспоры и проживающие в иноэтничном окружении этнические группы. Интернет компенсирует недостаток возможного «этнического» общения и реальной территориальной близости, таким образом, заменяя одно из значимых оснований этничности – наличие единой территории проживания народа[2].

В социальной сети «ВКонтакте» этническую культуру и идентичность народа ханты представляют группы «Театр обско-угорских народов – Солнце» (численность участников более 850 человек), «Ханты, Манси и Лесные Ненцы ХМАО–Югры» (численность

[1] Закирова А.Ж. Интернет-технологии в межэтнической коммуникации // Власть. 2014. № 11. С. 119–122.

[2] Головнёв А.В., Белоруссова С.Ю., Киссер Т.С. Веб-этнография и киберэтничность // Уральский исторический вестник. 2018. №1 (58). С. 100–108.

участников более 950 человек), «Молодёжная организация обско-угорских народов» (численность участников более 1300 человек) и другие. В группах представлены визуальные и текстовые формы, транслирующие информацию пользователям наиболее доступным образом. Координаторы нередко проводят различного рода опросы и обсуждения, затрагивающие проблемы самосознания, исторические события и традиционную культуру. Например, деятельность и эффективность стойбищенских школ, возвращение хантыйских названий поселениям, презентация сайта на хантыйском языке.

Особое внимание пользователи адресуют традиционным праздникам народа ханты и их реконструкциям в условиях современности. Так, группа «Ханты, Манси и Лесные Ненцы ХМАО–Югры» публикует информацию о празднике сургутских ханты «Медвежьи игрища». Статьи содержат материалы об обрядовых действах, фотоиллюстрации и интервью участников, комментирующих проходящее мероприятие. Группа «Ханты и Манси / Хӑнты па Мāньщи» презентует праздник коренных малочисленных народов Севера – «День обласа», связывающий воедино обряд «поклонение воде», выступление фольклорно-этнографических коллективов и традиционные игры обских угров. Встречаются публикации, посвящённые нематериальному наследию ханты – в группах ведётся обсуждение хантыйских сказок и других форм народного фольклора.

В сети «Одноклассники» в основном поиске по темам «обские угры», «ханты и манси», «культура ханты» встречаем самую разнообразную по содержанию информацию – от комментариев и публицистических статей до видеосюжетов о традициях народа. «Союз мастеров традиционных промыслов коренных народов» публикует многочисленные записи о проведённых и предстоящих мероприятиях, а также ремесленных занятиях. Например, это V Съезд Союза мастеров традиционных промыслов коренных народов ХМАО–Югры и выставочный проект «Душа творит руками…», где перед широкой аудиторией зрителей презентованы изделия из бересты, бисера, меха и других материалов.

Все группы регулярно публикуют видеозаписи из цикла визуальной антропологии, т.е. демонстрируют современный быт и способы ведения хозяйства. Фотоальбомы групп содержат тематические подборки, отражающие традиционный костюм, интерьер жилища, домашние занятия, хозяйственную деятельность и праздники ханты.

Сообщества и группы, регулярно создающиеся в социальных сетях, позволяют строительство взаимоотношений между народами, т.е. укрепляют и гармонизируют межэтнические контакты.

Положительная динамика отражается на молодёжи, проводящей в социальных сетях значительное количество свободного времени. Через группы, транслирующие историю и традиции народов, осуществляется приобщение к культурному наследию, что наблюдаем в статье на примере народа ханты.

Киберпространство объединяет народы России и позволяет «увидеть» регионы и города проживания конкретных этнических групп. Стремление к коммуникации в социальных сетях, участие в форумах и обсуждениях, а также комментарии событий, консолидируют и поддерживают интерес к этнической истории и народной культуре. Некие скрепы связывают людей в единое сообщество, причем такие узы находятся выше социального положения, уровня образования, степени достатка и прочих критериев.

© Воронцова А.С., 2018.

УДК 94 (47)

Годовова Е.В.

ЗАСЕЛЕНИЕ ФРОНТИРА ОРЕНБУРГСКОЙ ГУБЕРНИИ КАЗАКАМИ В КОНТЕКСТЕ ИМПЕРСКОЙ ПОЛИТИКИ АККУЛЬТУРАЦИИ[1]

E.V. Godovova

SETTLEMENT OF THE FRONTIER OF ORENBURG PROVINCE BY THE COSSACKS IN THE CONTEXT OF IMPERIAL ACCULTURATION POLICIES

Аннотация: В XVIII веке на юго-восточной границе Российской империи была образована Оренбургская губерния с центром в городе Оренбурге. В нее вошли четыре провинции: Оренбургская, Уфимская, Исетская и Ставропольская. На границе была создана Оренбургская пограничная линия, заселенная оренбургскими казаками. В состав войска были зачислены люди, имеющие разное социальное происхождение, национальность и вероисповедание. Все они несли пограничную службу и уже в первые годы продемонстрировали свое превосходство перед пехотой. Оренбургская администрация стремилась использовать казачество не только в военных целях, но и для хозяйственного освоения края.

Ключевые слова: фронтир, Оренбург, Оренбургская губерния, имперская политика аккультурации, оренбургские казаки.

Abstract: In the XVIII century on the south-eastern border of the Russian Empire Orenburg province was formed with a center in the city of Orenburg. It includes four provinces: Orenburg, Ufa, Isetsk and Stavropol. On the border, the Orenburg border line was created, populated by Orenburg Cossacks. The army included people of different social origins, nationality and faith. All of them carried border guards and in the first years demonstrated their superiority to the infantry. The Orenburg administration tried to use the Cossacks not only for military purposes, but also for economic development of the region.

Keywords: frontier, Orenburg, Orenburg province, imperial policy of acculturation, Orenburg Cossacks.

Основанием Оренбурга в 1743 г. ознаменовалось утверждение России на юго-восточной ее окраине, расширение географических и административно-политических границ государства за счет громадных пространств Заволжья, Приуралья и Казахстана. Город-крепость на Яике стал точкой опоры в дальнейшей колонизации края, важнейшим военно-стратегическим, дипломатическим и торгово-экономическим пунктом. В связи с этим, в 1744 г. Неплюев подал в Сенат проект об образовании Оренбургской губернии.

[1] Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №17-18-01008), реализуемого в Оренбургском государственном педагогическом университете

15 марта 1744 г. Сенат издал указ об учреждении губернии с центром в Оренбурге, а губернатором был назначен И.И. Неплюев. Ее границы впервые были определены в академическом Атласе 1745 г. Территория губернии была огромной, в 12 раз больше современной губернии. Земли губернии простирались от берегов Камы на севере, от Волги на западе и Каспийского моря на юге до берегов Сырдарьи, Сары-су, горных хребтов Улутау и реки Убаган на востоке. Оренбургская губерния включала территорию нынешних Оренбургской и Челябинской областей, часть Самарской области, Башкирию, часть Татарстана, Казахстана и Узбекистана (где жили каракалпаки)[1].

В губернию входили 4 провинции:

1) Оренбургская провинция с административным центром в Оренбурге;

2) Уфимская провинция, включавшая основную часть Башкирии с тремя уездами: Бирским, Мензелинским и Осинским и административным центром в Уфе (небольшая часть Башкирии вошла в Пермскую провинцию Казанской губернии);

3) Исетская провинция с Зауральской Башкирией, уездами Исетским, Шадринским, Окуневским с административным центром в Челябинске;

4) Ставропольская провинция с административным центром в Ставрополе.

В ведении губернатора находились расквартированные на территории губернии войска, он координировал действия губернских и провинциальных учреждений, распоряжался денежными поступлениями. Свои функции губернатор осуществлял с помощью губернской канцелярии, которая объединяла полицейскую, судебную, финансовую, вотчинную и другие службы. Во главе провинций находились воеводы с подчиненными им провинциальными канцеляриями. В городах края действовали магистраты, выполнявшие преимущественно судебные функции, а также полицмейстеры, которые обязаны были обеспечить «спокойствие», пожарную безопасность и т.д.

Построив Оренбург и снабдив его достаточным гарнизоном с крепостной артиллерией, Неплюев одновременно разбросал по краю 114 укрепленных мест, крепостей и редутов. Образовалась

---

[1] Атлас российской, состоящей из девятнадцати специальных карт представляющих Всероссийскую империю с пограничными землями, сочинённой по правилам географическим и новейшим обсервациям, с приложенною притом генеральною картою великия сея Империи / Старанием и трудами Имп. Академии наук. СПб: типогра-фия Академии наук, 1745. С. 3.

Оренбургская пограничная линия. Находившийся в ее центре Оренбург стал опорным пунктом русского владычества, ключом к среднеазиатским странам. Он служил для осуществления акций как защитного, так и наступательного характера, для торговых, дипломатических сношений, для приобщения к русской государственности и культуре громадной многонациональной окраины страны.

Оренбургское казачье войско не прошло стадию формирования вольных казачьих общин с выборными атаманами и казачьим кругом, демократическим органом, призванным сообща решать все существенные вопросы вольных казачьих общин, как это имело место в отношении Донского и Яицкого казачьих войск, которые только после длительного самостоятельного существования стали постоянной и составной частью русского войска.

Оренбургское войско учреждается государством вновь. Причем в основу его образования были положены не институты вольного казачьего демократизма, а организационные принципы, выработанные Московским государством в XVI веке при создании отрядов городовых казаков. Вся военная служба городовых казаков проходила под непосредственным руководством со стороны государства. Создавая Оренбургское казачье войско, правительство учитывало более чем 300-летний опыт использования городовых казаков на службе Российского государства.

Оренбургское войско учреждалось государством при наличии на Южном Урале регулярной армии, большинство офицеров которой прошли выучку в гвардейской школе. Опираясь на регулярную армию, государство с самого начала формирования Оренбургского войска ставит его в полную зависимость от грамотных и высокообразованных офицеров Российской армии, имеющих богатый боевой опыт, многие из них ко всему проходили службу в гвардейских частях. В этом состоит одна из принципиальных особенностей и отличий Оренбургского казачьего войска от Яицкого или Донского.

Оренбургское войско формировалось в районе, где находились значительные силы регулярных войск. Ко всему не надо забывать, что оно было создано в период наивысшего расцвета абсолютизма, важным атрибутом которого являлась регулярная армия.

В 1755 г. военная коллегия по докладу И.И. Неплюева утвердила новый штат Оренбургского казачьего корпуса и всего войска. Корпус насчитывал теперь 1094 человека, а все войско – 5597 человек[1].

[1] Футорянский Л.И. Оренбургские казаки на защите Отечества (исторический обзор) // Вестник Оренбургского государственного университета. № 5 (124). 2011. С. 30.

Из всех казачьих войск, пожалуй, самым интернациональным было Оренбургское. По типу казачьих войск формировались отряды из башкир, мещеряков и тептярей. В указе 10 декабря 1748 г. императрица Елизавета Петровна в связи со сторожевой службой по защите крепостей Исетской провинции говорится, что «когда с киргизской стороны опасности нет», более одной четвертой части казаков на службу не трогать, но зато всякое лето необходимо командировать на пограничную линию тамошних служилых татар, мещеряков и башкир для несения службы в разъездах и караулах. Обычно их объединяли в отдельные отряды, но иногда формировались и смешанные русско-башкирские казачьи полки. Отряды башкир ставили вперемешку с более надежными отрядами мещеряков, служилых татар, нагайбаков и русскими казачьими отрядами.

Башкирское население края все больше начинают привлекать к военной службе на оборонительные линии. По мере того, как это происходило, башкиры по своему сословно-правовому положению все больше начинают сближаться с казаками. В 1754 году с башкир была снята обязанность платить ясак. Фактически с этого времени вопрос о причислении башкир к казачьему сословию стал в порядок дня. Но юридически причисление башкир к разряду казаков состоялось значительно позже, при императоре Павле I.

Крещеные калмыки составляли Ставропольское войско. Военное устройство для них напоминало казачье. Все православные калмыки были разделены на 8 рот под начальством знатных зайсангов, которые представляли тип казачьих старшин. На службу в Оренбург ежегодно являлось 300 калмыков во главе с лучшим зайсангом. Казачье калмыцкое войско просуществовало до 1842 г., когда было расформировано и влито в Оренбургское казачье войско.

Мордва, чуваши, черемисы были представлены в войске небольшими группами.

По штату 1755 г. казаки Оренбургского войска были разделены на 3 разряда (категории):

– «жалованные» казаки (1097 человек), полностью содержавшиеся за счет казны, которым вменялось в обязанность посылать на службу половину своих людей;

– «маложалованные» казаки (703 человека), получавшие деньги только за свою «воинскую справу», пахотные и сенокосные земли и посылавшие на службу треть своих людей;

– «безжалованные» казаки (3080 человек), имевшие лишь земельные пашенные, сенокосные и пастбищные угодья, выставлявшие на службу одну четверть от всего числа своих людей.

Размер жалования казаков колебался от 3 до 100 рублей в год, в зависимости от чина и места службы. Кроме денежного жалования каждый казак получал по полтора фунта пороха и по фунту свинца.

Главной повинностью казаков была сторожевая служба. С весны до осени казаки находились на укрепленной линии, участвовали в разъездах, караулах, конвоях, пикетах. К нелегкой военной службе добавлялись натуральные повинности – фортификационные работы, ремонт и строительство дорог, мостов, заготовка леса, конвоирование почты. Поэтому на занятие земледелием у казаков оставалось мало времени. И.И.Неплюев велел закрепить за казаками хорошие сенокосные угодья.

Особенно тяжелым было положение маложалованных и безжалованных казаков, из которых состояли гарнизоны многих прилинейных крепостей, форпостов, редутов. Оно усугублялось произволом командиров, комендантов крепостей, назначаемых обычно из числа армейских офицеров, имевших право применять телесные наказания к казакам, включая старшин и атаманов. Например, за самовольный уход казака со службы на линии полагалось наказание плетьми.

Оренбургская администрация стремилась использовать казачество не только в военных целях, но и для хозяйственного освоения края. Применялись казачьи команды и для осуществления карательных функций на территории самой губернии.

Несмотря на различное социальное происхождение, национальность и вероисповедание, на принадлежность к разным сословиям и социальным группам, эти части, наряду с регулярными войсками, имели и общие интересы, которые их объединяли, несение сторожевой службы на порубежных кордонах пограничной линии. Результаты несения совместной гарнизонной и сторожевой службы уже в первые годы убедительно показали преимущество казачьих отрядов перед пехотой. Особенно ярко они проявлялись при преследовании кочевников, действиях в степи и на пересеченной местности.

© Годовова Е.В., 2018.

УДК: 94(470.57) «1865/1890»: 39(=512.141)

Исянгулов Ш.Н.

ЧИСЛЕННОСТЬ И ЕСТЕСТВЕННОЕ ДВИЖЕНИЕ БАШКИР УФИМСКОЙ ГУБЕРНИИ В ПОРЕФОРМЕННЫЙ ПЕРИОД (1865–1890-е гг.)

Sh.N. Isyangulov

THE NUMBER AND NATURAL MOVEMENT OF BASHKIRS IN THE UFA PROVINCE IN THE POST-REFORM PERIOD (1865-1890-ies.)

Аннотация: В статье рассматривается динамика численности и проблема естественного прироста башкирского населения Уфимской губернии в 1865–1890-е гг. на основе привлечения опубликованных и архивных источников. Делается вывод о быстром увеличении численности башкир за счет естественного прироста населения.

Ключевые слова: численность, естественный прирост, башкиры, мишари, тептяри, Уфимская губерния, пореформенный период.

Abstract: The article examines the population dynamics and the problem of natural increase of the population of the Bashkir Ufa province in 1865-1890-ies on the basis of using published and archival sources. It is concluded that the rapid increase in the number of Bashkirs was due to natural population growth.

Keywords: number, natural increase, Bashkirs, Mishar Tatars, Teptyars, Ufa province, post-reform period.

Данный вопрос привлекал внимание ряда исследователей. Значительный вклад в изучение вопроса внесли Н.А. Гурвич, Р.Г. Кузеев, Б.Х. Юлдашбаев, М.И. Роднов и другие. Однако в советский и постсоветский периоды ученые использовали в основном опубликованные источники.

Исследователи давно заметили повышенный рост численности башкир в пореформенный период. Р.Г. Кузеев объяснял данное обстоятельство тем, что в 1897 г. в составе башкир были учтены тептяри и мишари[1]. Еще Ш.Э. Уйфальви писал, что Оренбургский статистический комитет в определении численности башкир не делал «никакой разницы между башкирами, мещеряками

[1] Кузеев Р.Г. Численность башкир и некоторые этнические процессы в Башкирии в XVI–XX вв. // Археология и этнография Башкирии. Т. III. Уфа, 1968. С. 350–355; Он же. Численность башкир и некоторые этнические процессы в Башкирии в XVI–XX вв. // Кузеев Р.Г. Собрание научных трудов: в 7 т. Т. 3. Уфа, 2015. С. 107–114.

и тептярями». Тогда как в Уфимской губернии, по его мнению, дела обстояли иначе[1].

Однако есть все основания считать, что точно таким же образом действовал и Уфимский губернский статистический комитет, вопреки уверениям Уйфальви. На особенности работы Уфимского губернского статистического комитета, объединявшего в своих публикациях башкир, мишарей, тептярей в одно сословие, исследователи обращали уже внимание[2].

Скорее всего, определяющее влияние на работу данного органа оказали взгляды его секретаря Н.А. Гурвича. Они изложены в работе «Племенной состав Уфимской губернии и приблизительная численность его в 1878 году», в которой Гурвич признавал, что слово «башкир» употребляется в двух значениях: административно-сословном и этнографическом (генетическом, племенном). В первом случае в состав башкир включались черемисы, мещеряки, вотяки и бывшие тептяри. Уфимский статистический комитет в своих исчислениях национального состава населения сумел отделить черемис и вотяков от башкир, однако в составе башкир вынужден был оставить мещеряков и часть тептярей. Н.А. Гурвич был уверен, что вхождение мишарей (мещеряков) в состав башкир к 1870 годам стало историческим фактом: «Мещеряки, хотя и составляют историческо-генетическую особь, но их экономический быт, как старинных уже вотчинников среди башкирских дач, и совершенно отожествленный с башкирами культ дают полное право этнографически считать их за одно с башкирами…». Тептярей Н.А. Гурвич считал искусственно сложившейся сословной и административной «особью», в состав которых входили башкиры, мещеряки, черемисы, вотяки и очень незначительная часть татар. Так как тептяри не сложились в единую народность («племя»), в 1865 г. Уфимский губернский статистический комитет не выделил их в отдельную народность, а распределил между башкирами, черемисами, вотяками и татарами[3]. Н.Н. Томашевская считает, что во всех губерниях

---

[1] Уйфальви К. Башкиры, Мещеряки и Тептяри // Известия Русского географического общества. СПб., 1877. Т. 13. Вып. 2. С. 119; См., также: Уйфальви де Мезо-Ковезд Ш.Э. Страна башкир на Урале // Протонации Южного Урала и Среднего Поволжья во французских репрезентациях XVIII – начала XX в. СПб., 2015. С. 66–67.

[2] Юлдашбаев Б.Х. История формирования башкирской нации (дооктябрьский период). Уфа, 1972. С. 69–70; Кузеев Р.Г. Историческая этнография башкирского народа. Уфа, 1978. С. 235–236; Роднов М.И. Этносословный состав населения края // История Башкортостана во второй половине XIX – начале XX века. В 2 т. Т. I. Уфа, 2006. С. 25–40.

[3] Гурвич Н. Племенной состав населения Уфимской губернии и приблизительная численность его в 1878 году. Уфа, 1880. С. 7–9.

(в Оренбургской, Пермской и Уфимской) в пореформенный период в состав «башкир» включались мещеряки и тептяри[1]. М.И. Роднов высказал интересную мысль о том, что во второй половине XIX в. «при наличии среди тюркского населения Уфимской губернии фактического языкового единства, общей религии (ислама), сходной культуры, распространения смешанных (межсословных и межэтнических) браков, часто совместного проживания в одних селениях, видимо, происходило формирование единой тюркоязычной общности на основе этнонима (самоназвания) «башкир»[2].

Как же обстояло дело в реальности? В каком значении использовалось слово «башкир» в работе Уфимского губернского статистического комитета и как оно нашло отражение в его деятельности?

Источники показывают, что Уфимский статистический комитет в губернии в пореформенный период в учете населения выделял следующие сословия: 1) дворян: потомственных и личных; 2) духовенство: а) православное: белое и монашествующее; б) единоверческое: белое и монашествующее; в) римско-католическое; г) лютеранское; д) магометанское; 3) почетных граждан: потомственных и личных; 4) купцов; 5) мещан; 6) крестьян: а) бывших государственных; б) бывших удельных; в) бывших помещичьих; г) бывших заводских; 7) башкир; 8) солдат регулярных войск; 9) оренбургских казаков; 10) солдат бессрочно-отпускных; 11) солдат временно-отпускных; 12) жен и детей военных, состоящих на службе; 13) отставных солдат, их жен, вдов и детей; 14) иностранных подданных; 15) других лиц. Всего статистические таблицы по учету населения включали с 1865 г. 26 сословий (граф), указанных выше. В дальнейшем, среди военных сословий появилась графа: «состоящие в запасе», а некоторые сословия стали учитываться вместе, например, потомственные и личные дворяне, различные категории крестьян и т.д. Среди них мы не обнаружим ни татар, ни мещеряков, ни тептярей, ни другие национальности, кроме башкир. Очевидно, мещеряки, башкиры-припущенники и тептяри, как состоявшие до 1865 г. в Башкиро-мещерякском войске, были включены в графу «башкиры», так как не могли оказаться в составе крестьян. В то же время, дворяне, духовенство, почетные граждане, отставные и другие солдаты из башкир оказывались в других сословных группах. Также татары из бывших государственных крестьян и мещан

[1] Томашевская Н.Н. От социального пространства к социальному времени: Опыт этнической истории башкирского этноса в новое время. Уфа, 2002. С. 125–126.

[2] Роднов М.И. Этносословный состав населения края // История Башкортостана во второй половине XIX – начале XX века. В 2 т. Т. I. Уфа, 2006. С. 28.

включались в соответствующие графы. Несмотря на эти нюансы, динамика численности сословных «башкир» также представляет значительный научный интерес.

Таблица 1

Численность башкир (сословных)
в Уфимской губернии (на начало года)[1]

годы	лиц мужского пола	лиц женского пола	всего
1865	346194	332974	679168
1866	347153	338487	685640
1868	346879	332605	679484
1872	368420	355596	724016
1873	376753	362670	739423
1876	399134	384907	784041
1877	403068	390767	793835
1878	412172	401838	814010
1883	441003	440614	881617
1885	452009	454382	906391
1886	458274	462273	920547
1888	472954	479665	952619
1889	477655	486400	964055
1890	483980	494500	978480
1891	488161	500480	988641
1895	500849	523140	1023989
1896	508875	533086	1041961

Таким образом, за 31 год численность сословных башкир в Уфимской губернии увеличилась на 153%, или более чем в 1,5 раза, в том числе женщин – на 160%, мужчин – на 147%. В 1866–1867 гг. отмечается некоторое снижение численности башкир в губернии, после чего начинается новый ее рост. В 1883–1884 гг. число

[1] Таблица составлена по: Гурвич Н.А. Способ вычисления наличного числа населения по сословиям и вероисповеданиям, посредством учета движения населения, принятый Уфимским статистическим комитетом с 1866 года. Уфа, 1872. С. 16; Гурвич Н.А. Статистические очерки Уфимской губернии. Вып. 1. Уфа, 1880. С. 41; Справочная книжка Уфимской губернии. Отд. III. Уфа, 1883. С. 59; НА РБ. Ф. И-148. Оп. 1. Д. 8. Л. 8; Д. 9. Л. 9; Д. 11. Л. 8; Д. 12. Б.п.; Д. 13. Л. 12; Д. 14. Л. 8; У Н.Н. Томашевской, использовавшей те же документы фонда Уфимского статистического комитета, годы приведены неправильно. К тому же она смешивает данные по сословиям со сведениями по «племенному» составу. См.: Томашевская Н.Н. От социального пространства к социальному времени: Опыт этнической истории башкирского этноса в новое время. Уфа, 2002. С. 113; Ср.: Сборник статистических, исторических и археологических сведений по бывшей Оренбургской и нынешней Уфимской губерниям, собранных и разработанных в течении 1866 и 67 гг. Уфа, 1868. С. 3, 5.

женщин превысило число мужчин, отныне они стали преобладать над ними, тогда как до этого, в том числе в период кантонной системы управления, женщин было всегда меньше мужчин. Обращает внимание то, что число сословных башкир к началу 1896 г. значительно превышало число людей, говорящих на башкирском языке по Всеобщей переписи 1897 г. (разница – 142 тыс. человек)[1].

Имеются ли данные по национальностям? Официальные сведения по «племенному» составу губернии более разноречивы. За 1865 г. данные по числу этнических башкир близки к цифрам по сословным башкирам. Н.А. Гурвич приводит за этот год 619732 человека башкир, в том числе в городах – 446, на селе – 619286 человек[2]. Дело в том, что в исчислениях по «племенному» признаку за 1865 г. основная часть тептярей (кроме черемисов и вотяков) и мещеряки также были показаны в составе башкир. По данным Уфимской казенной палаты за 1871 г. башкир, мещеряков и тептярей оказалось 617600 человек, в том числе башкир – 287800, мещеряков – 97200, тептярей – 233600 человек[3]. По предположению Н.А. Гурвича, башкир к 1876 г. в губернии было около 554 тыс. человек[4]. В 1879 г. же он приводит иные цифры: башкир тогда в губернии было 455700 человек, тептярей – 189750, мещеряков – 138900, татар – 107300 и т.д.[5]

Даже если исключить из состава сословных башкир мещеряков и тептярей все же рост численности этнических башкир выглядит впечатляющим. Значит, мысли, витавшие в умах просвещенных людей во второй половине XIX – начале XX в. о вымирании башкир, являются мифом. Однако подобные мысли не могли появиться на пустом месте. Как же обстояло дело с рождаемостью, смертностью и естественным приростом башкирского населения? Однако при исчислении коэффициентов рождаемости, смертности, естественного прироста и т.д. мы вынуждены оперировать указанными сведениями по сословиям, так как таковые абсолютные данные

---

[1] См.: Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Т. XLV. Уфимская губерния. Тетрадь 2. М., 1904. С. 40–41.

[2] Сборник статистических, исторических и археологических сведений по бывшей Оренбургской и нынешней Уфимской губерниям, собранных и разработанных в течении 1866 и 67 гг. Уфа, 1868. С. 3; Гурвич Н. Племенной состав населения Уфимской губернии и приблизительная численность его в 1878 году. Уфа, 1880. С. 4.

[3] Гурвич Н. Племенной состав населения Уфимской губернии и приблизительная численность его в 1878 году. Уфа, 1880. С. 10.

[4] Памятная книжка Уфимской губернии на 1878 год. Отдел II. Уфа, 1878. С. 53.

[5] Гурвич Н. Племенной состав населения Уфимской губернии и приблизительная численность его в 1878 году. Уфа, 1880. С. 15–16.

приводятся именно по сословиям, а по национальностям (народностям) их просто нет.

Таблица 2

Рождаемость и смертность у башкир Уфимской губернии в 1866–1895 гг. (человек)[1]

годы	родилось детей			умерло		
	мальчиков	девочек	всего	мужчин	женщин	всего
1866 г.	12667	12052	24719	13387	13084	26471
1872 г.	20011	19108	39119	11546	12034	23580
1876 г.	19918	18901	38819	13525	13040	26565
1885 г.	20646	19559	40205	11805	11677	23482
1888 г.	21822	20930	42752	14558	14225	28783
1890 г.	22668	21598	44266	15751	15764	31515
1895 г.	24564	23391	47955	13600	13562	27162

Таким образом, смертность превысила рождаемость у сословных башкир лишь в 1866 г. В том году естественная убыль у башкир наблюдалась в Мензелинском (коэффициент естественной убыли составил –6,7‰), Уфимском (–9,2‰), и особенно в Стерлитамакском (–32,5‰) уездах. В Белебеевском, Бирском и Златоустовском уездах отмечался хоть и небольшой, но естественный прирост: 1,7‰, 8,9 ‰ и 11,2 ‰, соответственно. В прочие годы по губернии у башкир наблюдался относительно высокий естественный прирост населения. В то же время коэффициенты естественного прироста в ряде уездов за отдельные годы были достаточно низкими. Например, за 1876 г. у башкир Уфимского уезда он составил 9,7‰, Стерлитамакского уезда – 7,7‰, Белебеевского уезда – 10,8‰. Естественная убыль башкирского населения отмечалась в Златоустовском уезде в 1872 (–1,8‰) и 1890 (–1,9‰) гг. Таким образом, естественная убыль башкир за отдельные годы носила не всеобщий, а локальный характер. Данное обстоятельство объясняется тем, что башкиры тех или иных районов находились на различных стадиях хозяйственного и этнического развития. Если предположить, что мещеряков и тептярей проблема уменьшения численности касалась в меньшей степени, нежели этнических башкир, то вполне возможно, что у последних за отдельные годы могла

[1] Таблица составлена по: Гурвич Н.А. Способ вычисления наличного числа населения по сословиям и вероисповеданиям, посредством учета движения населения, принятый Уфимским статистическим комитетом с 1866 года. Уфа, 1872. С. 16; НА РБ. Ф. И-148. Оп. 1. Д. 8. Л. 8–9.; Д. 9. Л. 9; Д. 11. Л. 8; Д. 12. Б.п.; Д. 13. Л. 11; Д. 14. Л. 8.

наблюдаться естественная убыль. Все это становилось поводом для появления мыслей о вымирании башкир во второй половине XIX – начале XX в. Однако эти представления основывались на эмпирическом материале, на чувствах, без учета статистических сведений. Статистические материалы в данном вопросе однозначны: численность башкир увеличивалась несмотря на естественную убыль в отдельные годы, и достаточно быстрыми темпами.

Таблица 3

Общие коэффициенты рождаемости, смертности и естественного прироста (убыли) у башкир Уфимской губернии в 1866–1895 гг. (в ‰)[1]

годы	общий коэффициент рождаемости	общий коэффициент смертности	общий коэффициент естественного прироста (убыли)
1866 г.	36,4	38,9	–2,5
1872 г.	53,5	32,2	21,3
1876 г.	49,2	33,7	15,5
1885 г.	44,0	25,7	18,3
1888 г.	44,6	30,0	14,6
1890 г.	45,0	32,0	13,0
1895 г.	46,4	26,3	20,1
В среднем	45,6	31,3	14,3

Уровень рождаемости у башкир, как и всего населения губернии, оставался на протяжении всего пореформенного тридцатилетия на очень высоком уровне (более 40 ‰), за исключением 1866 г., когда была высокой (от 30 до 39 ‰). Уровень смертности, как видно, у башкир также был высоким. Скорее всего, значительнюю долю умерших составляли дети в младенческом и раннем детском возрастах. Однако обращаем внимание на то, что за весь пореформенный период он был ниже, чем у всего населения губернии. Очевидно, башкиры (как и мишари и тептяри) придерживались традиционной модели поведения, для которой характерны высокая рождаемость и высокая смертность населения.

[1] Таблица составлена по: Гурвич Н.А. Способ вычисления наличного числа населения по сословиям и вероисповеданиям, посредством учета движения населения, принятый Уфимским статистическим комитетом с 1866 года. Уфа, 1872. С. 16; НА РБ. Ф. И-148. Оп. 1. Д. 8. Л. 8–9.; Д. 9. Л. 9; Д. 11. Л. 8; Д. 12. Б.п.; Д. 13. Л. 11; Д. 14. Л. 8.

Таблица 4

Общие коэффициенты рождаемости, смертности и естественного прироста всего населения Уфимской губернии в 1866–1895 гг. (в ‰)[1]

годы	коэффициент рождаемости	коэффициент смертности	коэффициент естественного прироста (убыли)
1866 г	43,0	40,5	2,5
1872 г.	54,6	34,6	20,0
1876 г.	52,3	37,9	14,4
1885 г.	47,1	28,9	18,2
1888 г.	49,1	32,4	16,7
1890 г.	48,5	33,4	15,1
1895 г.	50,3	28,4	21,9
В среднем	49,3	33,7	15,6

Таким образом, численность башкир в пореформенный период увеличивалась относительно быстрыми темпами. Представления о вымирании башкир во второй половине XIX – начале XX в. основывались на фактах их естественной убыли (или когда естественный прирост населения был равен нулю и близким к нему значениям) за отдельные, в целом немногочисленные годы. Для башкир, мещеряков и тептярей в этот период были характерны очень высокая рождаемость (в голодные годы – высокая), а также высокая смертность. Однако естественный прирост у башкир в целом был выше общегубернских значений или равен им.

© Исянгулов Ш.Н., 2018.

[1] Таблица составлена по: Гурвич Н.А. Способ вычисления наличного числа населения по сословиям и вероисповеданиям, посредством учета движения населения, принятый Уфимским статистическим комитетом с 1866 года. Уфа, 1872. С. 16; НА РБ. Ф. И-148. Оп. 1. Д. 8. Л. 8–9.; Д. 9. Л. 9; Д. 11. Л. 8; Д. 12. Б.п.; Д. 13. Л. 11; Д. 14. Л. 8.

УДК 394

Сабирова Е.Н.

ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ И АРЕАЛЫ РАССЕЛЕНИЯ ЭТНОДИСПЕРСНОЙ ГРУППЫ ЕВРЕЕВ БАШКОРТОСТАНА

E.N. Sabirova

HISTORY AND AREAS OF SETTLEMENT OF DIASPORA JEWS IN BASHKORTOSTAN REPUBLIC

Аннотация: Статья посвящена исследованию формирования евреев Башкортостана как этнодисперсной группы в многонациональном российском регионе. Исследование основывается на анализе особенностей постсоветского, в основном – новейшего изучения евреев в отечественной науке. Предлагается новая оценка подходов к проблеме, разрабатывается оригинальная периодизация расселения еврейского населения.

Ключевые слова: евреи, этнодисперсная группа, многонациональный российский регион, ареалы расееления.

Abstract: The article is devoted to the study of the formation of Bashkortostan of the Jews as a Diaspora group in a multinational region of Russia. The study is based on the analysis of the features of post – Soviet, mainly-the latest study of Jews in Russian science. A new assessment of approaches to the problem is proposed, an original periodization of the Jewish population settlement is developed.

Keywords: Jews, Diaspora group, the multi-ethnic Russian region, areas of settlement.

Как известно, формирование российского еврейского населения происходило следующим образом. К началу XIX века, в результате трех разделов Речи Посполитой и вхождения «разделенных территорий» в состав Российской империи, здесь оказалось около 346 тысяч евреев по официальным данным и до 570 тысяч по экспертным оценкам, что составляло от 0,9% до 1,6% всего населения страны (без Царства Польского)[1].

Через 100 с лишним лет, в 1897 г., численность евреев увеличилась до 5,2 млн. человек, а их доля населении империи – до 4,1%. Однако, под влиянием начавшейся в 1880-е гг. массовой эмиграции евреев (преимущественно в США), темпы роста российской еврейской диаспоры замедлились. В результате доля евреев в населении империи к 1914 г. уменьшилась до 3,1%, хотя абсолютная численность увеличилась примерно до 5,3 млн. Соответственно доля мирового еврейского населения, проживавшего в Российской

[1] Краткая еврейская энциклопедия: в 7 т. / гл. ред. И. Орен (Надель), Н. Прат. Иерусалим, 1976–1996. Т. 7. Стлб. 382–390.

империи, за 1772–1880 гг. выросла с 3 до 53%, после чего стала снижаться и в 1914 г. составила 40%[1].

К концу Гражданской войны, вследствие миграций, вызванных Первой мировой войной, революцией и распадом Российской империи, численность евреев в советской России уменьшилась до 2,8 млн., а доля в населении страны — до 2%. В 1921–1930-х гг. диаспора продолжала сокращаться, за исключением короткого времени в 1939 – 1940 гг., когда еврейское население СССР вновь увеличилось почти на 2 млн. человек за счет жителей присоединенных территорий (западная Украина и западная Белоруссия). Накануне войны, в июне 1941 г., в стране насчитывалось около 5 млн. человек постоянного еврейского населения, а также от 300 тыс. до 585 тыс. еврейских беженцев. По абсолютному значению это была максимальная численность евреев за всю историю их проживания на территории Российской империи и СССР[2].

Вторая мировая война коренным образом изменила демографическое состояние советской и российской еврейской диаспоры. К 1945 году, под влиянием нацистской политики «решения» еврейского вопроса и в результате многочисленных военных потерь, число евреев сократилось более чем в два раза и составило примерно 2,3 млн. человек. Вместе с тем, и в послевоенные годы численность евреев в стране продолжала сокращаться, до 1970 г. незначительно, а с начала 1970-х гг. весьма заметно под влиянием главным образом эмиграции и низкого естественного прироста населения. По переписи 1989 г. в СССР осталось 1451 тыс. евреев, в том числе в РФ – 551 тысяч. После распада СССР, по причине главным образом эмиграции численность еврейского населения во всех постсоветских государствах стала стремительно сокращаться: в Российской Федерации за 1989–2002 гг. — в 2,4 раза, в 2002–2010 гг. – еще в 1,5 раза. Всего за 1989–2010 годы численность евреев страны сократилась в 3,5 раза, составив в общем населении страны лишь 0,1%, то есть в 33 раза меньше, чем в 1897 г.

Всероссийская перепись населения 2010 г. зафиксировала 157,8 тыс. евреев, проживавших во всех 85 субъектах РФ: из них почти половина проживала в Петербурге (24,1 тыс.) и Москве (53,1 тыс.); 97,3% – в городах и лишь 2,7% – в сельской местности. К 2016 г. число евреев в России сократилось еще примерно на 20 тыс. и было в 3,2 раза меньше по сравнению с 1989 г. [3] (см. табл. 4).

---

[1] Миронов Б.Н. Кризис еврейской диаспоры в постсоветской России // Новейшая история России. 2017. № 1 (18). С. 170–193.

[2] Тольц М. Евреи на постсоветском пространстве: новые демографические данные // Демоскоп – Weekly (Москва). 2016. № 693–694, С.20

[3] Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года: в 11 т. М., 2012. Т.4. Национальный состав и владение языками, гражданство. Табл. 1. Метод доступа: URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm (дата обращения: 17.12.2017).

Таблица 4

Численность евреев в населении Российской империи, СССР и Российской Федерации в 1772–2010 гг. (в текущих границах)[1]

Год	Евреи, тыс.		Население, млн.		% евреев	
	Россия / СССР	РФ	Россия / СССР	РФ	Россия / СССР	РФ
1772	60	–	29,0	-	0,2	-
1800	570	–	35,5	-	1,6	-
1850	1750	–	63,7	-	2,7	-
1880	4087	–	85,1	-	4,8	-
1897	5229	250,0	125,6	62,5	4,1	0,4
1914	5250	290,0	136,1	92,7	1,9	0,3
1917	4501	–	163,0	91,0	2,8	-
1920	2750	–	134,2	88,2	2,0	-
1923	2550	290,0	136,1	92,7	1,9	0,3
1926	2672	527,0	143,6	92,7	1,9	0,6
1939	3029	956,6	190,7	109,4	1,6	0,9
1959	2267,8	875,3	208,8	117,6	1,1	0,6
1970	2150,7	808,0	241,7	130,1	0,9	0,6
1979	1810,9	701,0	262,4	137,6	0,7	0,5
1989	1480,0	570,5	286,7	147,4	0,5	0,4
2002	485,0	233,6	–	145,2	-	0,2
2010	236,0	157,8	–	142,8	-	0,1

Известно, что еврейская диаспора в России состоит из нескольких субэтнических групп, среди которых самая многочисленная – ашкенази. По переписи 2010 г. на их долю приходилось 99,4% еврейского населения – почти столько же, сколько в 1897 г. – 98,7%[2] (см. табл. 5).

---

[1] Составлено по: Миронов Б.Н. Кризис еврейской диаспоры в постсоветской России // Новейшая история России. 2017. № 1 (18). С. 170–193; Демография еврейского населения Российской империи (1772–1917) // Электронная еврейская энциклопедия. URL: http://www.eleven.co.il/article/15443; Этническая демография советского еврейства // ЭЕЭ. URL: http://www.eleven. co.il/article/15423; Евреи России после 1991 г. // ЭЕЭ. URL: http:// www.eleven.co.il/article/15445; *Тольц М.*Евреи на постсоветском пространстве: новые демографические данные // Демоскоп-Weekly . 2016. № 693–694; Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года: в 14 т. М., 2004, 2005. Т.4. Национальный состав и владение языками, гражданство. Табл. 1. URL: http:// www.perepis2002.ru/index.html?id=11; Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года: в 11 т. М., 2012. Т.4. Национальный состав и владение языками, гражданство. Табл. 1. URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm

[2] Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года: в 11 т. М., 2012 . Т.4. Национальный состав и владение языками, гражданство. Табл. 1. Метод доступа:

URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm (дата обращения: 17.12.2017).

Таблица 5.

Численность субэтнических групп евреев в Российской Федерации по переписи 2010 года (по полу и сельско-городскому расселению).

	Муж.	Жен.	Оба пола	Городские	Сельские	Итого
Евреи (ашкенази)	81379	75422	156801	152575	4226	156801
Грузинские евреи	53	25	78	75	3	78
Горские евреи	446	316	762	694	68	762
Крымчаки	51	39	90	88	2	90
Средне-азиатские евреи	19	13	32	31	1	32
Итого	81948	75815	157763	153463	4300	157763
%	51,9	48,1	100,0	97,3	2,7	100,0

Применительно к еврейской диаспоре Башкортостана, согласно архивным источникам и сведениям из устных рассказов евреев-старожилов, первые евреи-переселенцы («кантонисты»[1] и беженцы Крымской войны) появились в Уфе в середине XIX столетия, большинство из которых были впоследствии выселены. К 1859 году только три еврейские семьи (около 15 человек) проживали в городе уже на постоянной основе. Вплоть до отмены крепостного права и «эпохи великих реформ» 1860-1870-х годов количество проживающих в Уфе евреев не превышало 150 человек[2].

В ходе осуществления радикальных общественных преобразований «царя-освободителя» Александра II были приняты несколько законов, облегчающих расселение евреев за пределы «черты оседлости» (территории современной западной Белоруссии, Украины и Прибалтики, вошедшие в состав Российской Империи после трех разделов Речи Посполитой). Это подстегнуло миграцию инициативных представителей еврейского народа на тогдашние восточные окраины Российской империи, в том числе – на территорию современной Башкирии. Именно в пореформенный период началось первая волна переселения евреев на территорию современного Башкортостана. Это привело к тому, что число евреев

[1] «Кантонистами» в России в 1805-1856 гг. считали несовершеннолетних солдатских сыновей, которые числились от рождения за военным министерством, а также – принудительно призванных для подготовки к воинской службе детей раскольников, польских повстанцев, цыган, евреев и бродяг. Впоследствии, на основе реализации специального Указа царя Николая I, значительную часть кантонистов составили именно представители еврейского народа.

[2] Шкурко Э.А. Очерки истории евреев Башкортостана. Уфа, 1999, С. 25

в Уфимской губернии выросло кратно и достигло к концу XIX столетия 901 человек (0,03% от всего населения)[1], а в соседней Оренбургской губернии – 1995 человек (0,12% от всего населения)[2].

В течение XX столетия еврейское население Башкортостана наиболее сильно пополнялось под воздействием двух наиболее мощных волн миграции из западных территорий Российской империи и Советского Союза.

Первая волна миграционного «исхода» евреев в Башкирию произошла в ходе Первой мировой войны, когда беженцы вынуждены были мигрировать из-за опасностей, создаваемых широкомасштабными военными действиями и оккупацией западных губерний империи германскими и австро-венгерскими войсками. Развернувшаяся вслед за революциями 1917 года гражданская война и многочисленные гонения на евреев (погромы) в этот период усилили поток беженцев из их числа в Башкирию. Только за период с 1910 года по 1920 год количество евреев в Уфимской губернии возрастает в три раза: с 1556 до 4624 человек. При этом, наибольшее количество беженцев-евреев в этот период поселяется в городах Уфе и Белебее.

Естественно, что гражданская война и последовавшие затем разруха, болезни и голод оказали мощное разрушительное влияние на еврейскую этнодисперсную группу в городах Башкирии. По материалам первой Всесоюзной переписи населения 1926 года зафиксировано сокращение еврейского населения более, чем в два раза: с 4624 до 2185 (см. табл. 6).

Таблица 6.

Численность и процент евреев в структуре населения Республики Башкортостан в XX и начале XXI века[3].

	1897	1920	1926	1939	1959	1970	1979	1989	2002	2010
Всего евреев	722	4624	2185	3796	7467	6668	5882	4911	2372	1900
% от численности населения	0,03	0,15	0,07	0,1	0,23	0,2	0,2	0,1	0,06	0,05

На столь существенное сокращение еврейского населения в указанный период, наиболее вероятно оказали влияние следующие факторы. Во-первых, входя в какой-то степени в обеспеченные социальные слои, некоторая, относительно небольшая, часть евреев могла мигрировать вместе с отступающими противниками Красной

[1] Шкурко Э.А. Очерки истории евреев Башкортостана. Уфа, 1999, С.30

[2] Каган И.И. Очерк истории евреев Оренбуржья в XIX – начале XX века. Оренбург, ГАОО, 1996, С.36

[3] Составлено автором по Материалам переписей населения Российской империи, советской России, Всесоюзных и Всероссийских переписей населения.

Армии, а затем – за границу. Во-вторых, больше всего евреев, которые в целом приняли советскую власть, погибли, по всей вероятности, в ходе боев Гражданской войны, в результате массового голода и эпидемических заболеваний, охвативших данный регион в указанное десятилетие (1914-1924 гг.). В-третьих, чрезвычайно сложные бытовые условия жизни, сформировавшиеся в данный период в Волго-Уральском макрорегионе (массовый голод, хозяйственная разруха), скорее всего, способствовали переезду значительных групп евреев на свою, российскую «историческую родину» (Украина и Белоруссия) и в крупные, столичные города (Москва, Ленинград, Киев, Минск и т.д.), где они могли легче найти применение своим способностям.

Вторая наиболее мощная волна переселения евреев в Башкирию произошла в годы Великой Отечественной войны и развернутого послевоенного масштабного индустриального строительства. Эта волна состояла из трех преобладающих миграционных потоков, перекрывающих друг друга. Первый, наиболее значительный поток мигрантов из числа евреев в Башкирию состоял из многочисленных беженцев, спасающихся из западных областей СССР от ужасов Холокоста, то есть, в буквальном смысле, стремящихся избежать прямого физического истребления немецко-фашистскими оккупантами. Второй миграционный поток евреев в Башкирию состоял из сотрудников и членов их семей, в огромном количестве эвакуируемых промышленных предприятий, учреждений и учебных заведений. Эти два потока сформировали наибольшую часть евреев, которые восприняли Башкирию своей второй родиной. Наконец, уже в ходе послевоенного индустриального строительства многочисленных машиностроительных, химических и нефтехимических предприятий в республику прибывала, в основном как специалисты, некоторая часть современных башкортостанских евреев.

Таким образом, несмотря на то, что после войны часть евреев вернулась в регионы своего исторического проживания на западе страны и в крупные советские города, к 1959 году количество евреев в республике почти удвоилось, достигнув, тем самым, своего исторического максимума (см. табл. 6).

Как видно из материалов переписей, несмотря на начало массовой миграции советских евреев за рубеж, относительная стабильность численности еврейского населения в Башкирии сохранялась вплоть до конца 1970-х годов, некоторое сокращение которого происходило, скорее всего, за счет отрицательного «естественного прироста». При чем в сельской местности «сокращение» евреев происходило даже более высокими темпами, чем в городском.

Однако, уже начиная с 1980-х годов быстро увеличивается миграция евреев за границу, особенно набирая обороты в период «перестройки» и в постсоветские 1990-е годы. Так, с 1989 года по 2002 количество евреев Башкортостана сокращается более, чем в два раза, с 4911 до 2372, в городе – с 4855 до 2341. Как считает известный исследователь евреев Башкирии Э.А. Шкурко, «… за последнее десятилетие за рубеж выехало около тысячи человек, в основном, в Израиль, а также – а США». Причем, этот автор считает, что с октября 1998 года число выезжающих за границу евреев Башкортостана вновь сильно увеличилось[1].

Соглашаясь в целом с выводом автора, нельзя не подчеркнуть, что наряду с отъездом в «дальнее зарубежье», значительными факторами сокращения еврейского населения Башкирии в начавшемся новом столетии являются: а) показатели высокой смертности, на основе старения еврейского населения по причине преобладания смертности над рождаемостью; б) этническая ассимиляция, из-за распространения межнациональных браков; в) смена этнической идентичности некоторой частью «неустойчивых» с точки зрения этнической идентификации евреев.

В целом, тенденции развития расселения евреев в Башкортостане согласуются с эволюцией еврейского населения по всей стране, с учетом того, что данный регион пополнялся в основном за счет миграции сюда евреев из западных областей России. Как отмечают специалисты, *абсолютная* численность еврейского населения в Российской империи в 1800–1914 гг. увеличилась в 15 раз. А в советский период истории, в 1917–1989 гг., количество евреев в стране, наоборот, уменьшилось в 3 раза. В годы перестройки и после распада СССР сокращение еврейской диаспоры в стране продолжилось, но нарастающими темпами. Депопуляция еврейской диаспоры происходила во всех бывших советских республиках, включая РФ, где в 1926 г. проживало 21,9% всего еврейского населения, в 1989 г. — 38%. В 1989–2010 гг., то есть, за 21 год, общая численность еврейской диаспоры РФ сократилась в 3,5 раза, или на 6,1% каждый год. При этом, разрушение единой еврейской диаспоры порождается, по мнению специалистов, следующими факторами: а) низким естественным приростом еврейского населения, начиная с середины XX века; б) неблагоприятной современной половозрастной и семейной структурой еврейского этноса; в) низким уровнем жизни; г) эмиграцией; д) ассимиляцией[2].

© Сабирова Е.Н., 2018.

[1] Шкурко Э.А. Очерки истории евреев Башкортостана. Уфа, 1999, С.29

[2] Миронов Б.Н. Кризис еврейской диаспоры в постсоветской России // Новейшая история России. 2017. № 1 (18). С. 170–193

УДК 316.344.8

Сафин Ф.Г., Ишемгулов М.Н.

ДИНАМИКА ПРОЯВЛЕНИЯ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В МНОГОНАЦИОНАЛЬНОМ РЕГИОНЕ[1]

F. G. Safin, M.N. Ishemgulov

DYNAMICS OF MANIFESTATION OF IDENTITIES IN A MULTIPLE-NATIONAL REGION

Аннотация: В данной статье, на основе данных этносоциологических опросов, исследуется проблема соотношения и проявления идентичностей в многонациональном Башкортостане. Отмечается, что за годы трансформации российского общества в постсоветский период заметно эволюционировала идентификация населения. Если в начале 1990-х гг. населению республики больше была присуща региональная идентичность, то спустя 20 лет, массовой становится общероссийская. Вместе с тем, на эти установки заметное влияние оказывает этнический фактор.

Ключевые слова: этничность, регионализм, общероссийская идентичность, этноязыковая идентичность. родина. Россия, Башкортостан.

Abstract: Based on the data of ethnosociological surveys, the article deals with the problem of identities relation and their manifestation in multinational Bashkortostan. We can notice that identification of the population was greatly evolving during the years of the transformation of the Russian society in the Post-Soviet period. If the beginning of 1990s was marked by the regional identity of the population of the republic, twenty years later all-Russian identity becomes more popular. Still, ethnic factor has a noticeable influence on this position.

Key words: ethnicity, identity, regionalism, all-Russian identity, ethnolinguistic identity, motherland, Russia, Bashkortostan.

Одним из источников изучения этнической и языковой идентичности являются результаты Всесоюзных и Всероссийских переписей населения, данные которых позволяют изучить динамику этнической и языковой идентичности населения, независимо от национальной принадлежности.

Правда данные переписей населения ограничены в выявлении идентичностей и не могут в полной мере раскрыть их многовекторность. В этом смысле широкомасштабные этносоциологические исследования, проведенные в разных регионах Российской Федерации, в том числе и в ряде национальных республик, включая и Башкортостан, позволили выявить многоуровневые идентичности, в том числе этнической, языковой гражданской и региональной.

В ряде исследований отмечалось, что не только нерусские национальности теряют свой родной язык, но и русские в качестве

[1] Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ №16-01-00303.

родного отмечают не язык материнского этноса, а язык этнического большинства того или иного микрорегиона. Этому также способствует широкое распространение межэтнических браков, в которых дети выбирают язык одного из родителей. В Республике Башкортостан доля межэтнических браков доходит до 25% всех брачующихся[1]. У детей, рожденных в семьях, в которых родители разных национальностей, языковая социализация сопровождается на разных языках. Если этноязыковая среда одноязычная с преобладающим нерусским национальным языком, то и дети не только в семейно-бытовой сфере, но и в учебных заведениях при общении с друзьями употребляют в большей степени национальный язык. Например, в Бурзянском районе, где более 96% населения башкироязычное, социализация русских детей также происходит на башкирском языке. В Илишевском, Дюртюлинском или же Балтачевском районах языком общения в основном выступает татарский язык. Следовательно, другие этнические группы в качестве языка общения также выбирают татарский язык.

Начиная со Всесоюзной переписи населения 1989 г. в Башкортостане русское население уже не стопроцентно отмечает в качестве родного язык своей национальности. Данная тенденция также была подтверждена в ходе Всероссийской переписи населения 2010 г., согласно которой русские практически во всех городах Башкортостана уже не стопроцентно признали родным язык материнского этноса. Например, в г. Дюртюли из всех русских 1,4% отметили, что язык материнского этноса не является для них родным[2]. Потеря русскими языка своей национальности отмечена, прежде всего, в регионах с многонациональным составом населения. Другие этнические группы, в том числе башкиры, татары, удмурты, мари, особенно украинцы и чуваши все больше тяготеют к признанию в качестве родного русского языка. У этих этнических групп в республике доля владения русским выше, чем родным языком.

Иными словами, в Башкортостане, как и в других регионах с многонациональным составом, идет процесс постепенной языковой ассимиляции нерусских народов.

---

[1] Алексеенко С.С., Баймухаметова Г.Р. Проявление этнической идентичности в русско-национальных смешанных семьях (на примере Республики Башкортостан) // Этнос. Общество. Цивилизация: V Кузеевские чтения. Сборник материалов Международной научно-практической конференции. Уфа, 30 сентября 2015 г. Уфа: Полиграфсервис, 2015. – С.233.

[2] Национальный состав и владение языками, гражданство населения Республики Башкортостан по данным Всероссийской переписи населения 2010 г. Статистический сборник в 2 ч. – Уфа. Башкортостанстат, 2013. – Ч. II. На столь существенное сокращение еврейского населения в указанный период, наиболее вероятно оказали влияние следующие факторы. Во-первых, входя в какой-то степени в обеспеченные социальные слои, некоторая, С.80.

Данные этносоциологических опросов дают более расширенную информацию не только об этнической и языковой идентичности, но и многоуровневую идентичность, в том числе региональной, общероссийской и гражданской.

Относительно формирования общероссийской гражданской идентичности, в принятой в декабре 2012 г. Стратегии государственной национальной политики РФ на период до 2025 г. было отмечено, что одним из самых важных направлений является сохранение духовной общности в виде российской нации и укрепление общероссийской гражданской идентичности.

В своей работе «Российский народ: история и смысл национального самосознания» академик В.А. Тишков отмечает, что проживающий в нашей стране народ может с полным основанием считаться многоэтничной гражданской нацией[1].

В свою очередь Л.М. Дробижева предлагает принципиально различать государственное и гражданское самосознание[2], т.к., по ее мнению, пока можно говорить в общей форме, как о национально-гражданской или государственно-гражданской идентификации[3]. Хотя, между гражданским и государственным самосознанием нет пропасти, и даже в наших российских условиях они в чем-то перекрещиваются, особенно в условиях «демократического перехода[4].

Данные этносоциологических исследований, проведенных в первой половине 90-х гг. XX в. и в первом пятнадцатилетии XXI в. показали эволюцию формирования региональной и общероссийской идентичностей. Если в 1995 г. каждый второй из пяти опрошенных русских, немногим менее этого татар, больше половины представители иных этнических групп и всего лишь каждый пятый башкир в равной мере идентифицировали себя представителем Башкортостана и россиянином. Данная установка в свою очередь занимала первое место у всех этнических групп, за исключением респондентов башкир, которые считали себя только представителем Башкортостана. Аналогичной позиции стояла почти одна треть респондентов татар (31,9%), взгляды которых к 2014 г. снизились почти в двое (16,7%). Данная тенденция характерна не только для татар, но и для других этнических групп, в том числе и для башкир, доля считавших себя только представителем Башкортостана сократилась в 2,3 раза.

---

[1] Тишков В.А. Российский народ: история и смысл национального самосознания. М.: Наука, 2013. С.5.

[2] Дробижева Л.М. Этничность в социально-политическом пространстве Российской Федерации. Опыт 20 лет. М.: Новый хронограф, 2013. С.16.

[3] Там же. С.252.

[4] Там же. С.17.

За это время значительно выросла доля тех, кто идентифицировала себя только россиянином: у русских – на 7,2%, у башкир – на 6,9%, у татар – 5,7% и у других этнических групп на – 1,6%. Вместе с тем, заметно увеличилась доля респондентов, считавших себя больше россиянином, чем представителем Башкортостана, независимо от этнической принадлежности. Это особенно заметно выросла у представителей иных национальностей – на 10,1% и у русских – на 8,1%.

Таблица 1.

Представителем какой государственности Вы себя считаете? * (в %)

	русские		башкиры		татары		другие	
	1995	2014	1995	2014	1995	2014	1995	2014
только представителем Башкортостана	15,2	6,2	61,4	26,5	31,9	16,7	13,1	6,3
Больше представителем Башкортостана, чем россиянином	7,5	5,4	10,6	10,3	12,2	7,9	4,0	7,9
в равной мере представителем Башкортостана и россиянином	42,5	41,1	22,2	48,4	37,9	47,6	54,7	47,6
больше россиянином, чем представителем Башкортостана	13,2	21,3	1,9	5,8	6,7	11,5	9,1	19,0
только россиянином	16,4	23,6	0,8	7,7	4,4	10,1	12,8	14,4
затрудняюсь ответить	5,2	2,4	3,0	1,3	6,8	6,2	6,2	4,8

*Таблица составлена по данным опросов 1995 и 2014 гг.

Иными словами, российская идентичность среди населения Республики Башкортостан спустя через 20 лет заметно укрепилась и продолжает расти. Кроме того, среди татар и русских респондентов, доля считающих себя больше представителем Башкортостана, чем россиянином, имела тенденцию некоторого снижения.

Таким образом, как показывают данные этносоциологических исследований за прошедшие 20 лет соотношение региональной и общегражданской идентичности увеличивается в сторону общероссийской. Такое изменение, видимо, объясняется тем, что в 90-е гг. XX в республиканских масс-медиа культивировалась политика суверенизации Башкортостана, которая должна стать экономически самостоятельной от федеральной власти. С избранием Президентом республики Р.З. Хамитова в республиканских средствах массовой информации перестали освещать деятельность федеральных органов власти в негативном ключе, уделяя больше внимания на общероссийское единство. Были внесены изменения в основные законы и законодательные акты, в том числе и в Конституцию республики, которые противоречили федеральным законам, что

в свою очередь способствовало к пониманию единства в общероссийском масштабе.

В этом смысле период трансформации российского общества наложил определенный отпечаток на формирование этих показателей.

Как выяснилось в ходе этносоциологического опроса, самый высокий показатель, когда респондентов больше всего объединяет чувство общности, отмечено в индикаторе «с гражданами России».

Таблица 2.

Что для Вас является Родиной? * (в %)

	русские		башкиры		татары		другие	
	1995	2014	1995	2014	1995	2014	1995	2014
моя родина – бывший СССР	29,2	21,7	16,7	16,8	38,8	20,7	56,6	23,8
моя родина – Россия	38,6	55,0	5,1	41,3	21,5	41,0	25,2	33,3
моя родина – Башкортостан	28,2	21,3	76,3	40,0	34,7	34,3	12,8	34,9
затрудняюсь ответить	4,0	2,0	1,9	1,9	5,0	4,0	5,5	8,0

*Таблица составлена по данным опросов 1995 и 2014 гг.

Наибольшую долю респондентов, считающих своей родиной Россию в 1995 г. показали представители русской национальности (38,6%). Четверть представителей иных национальностей (25,2%), а также каждый пятый татарин (21,5%) отдали предпочтение – России, но при этом, представители этих этнических групп больше всех отмечали, что они своей родиной считают бывший Советский Союз, соответственно – 56,6% и 38,8%, превышая даже показатель русских. Самый высокий уровень региональной идентичности в 1995 г. отмечен среди башкир, т.к. более 76,3% опрошенных башкир своей родиной назвали только Башкортостан. Данной позиции придерживалась значительная часть русских (28,2%) и татар (34,7%). У представителей титульной национальности региональная идентичность также с небольшим сокращением уступила общероссийской.

К 2014 г., как показали данные этносоциологического опроса, российская идентичность превышала все другие идентичности и занимала уже первое место у всех опрошенных респондентов, независимо от этнической принадлежности.

Таким образом, социологический метод позволяет более подробно исследовать проявление и соотношение этнической, языковой, региональной и общероссийской идентичности. При этом, как показывают данные опросов, эти идентичности проявляются по-разному и имеют многоуровневое значение, но не противоречат друг другу, а лишь дополняют и обогащают.

© Сафин Ф.Г., 2018.

УДК 316.34(282.247.415.53)

Сиразетдинов К.О.

ДИНАМИКА РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ МОЛОДЕЖИ В ПОЛИЭТНИЧЕСКОМ МЕГАПОЛИСЕ (ПО ДАННЫМ ОПРОСОВ В Г. УФА)

K.O. Sirazetdinov

DYNAMICS OF RELIGIOUS IDENTITY OF YOUTH IN THE POLYETHNIC MEGAPOLIS (ON DATA OF POLLS IN G. UFA)

Аннотация: В данной статье, на основе данных этносоциологических опросов предпринята попытка исследования религиозной идентичности молодежи в современных условиях в многонациональном городе. Результаты опросов показывают, что молодежь столицы Республики Башкортостан г. Уфы, независимо от этнической принадлежности, имеет религиозную толерантность.

Ключевые слова: религиозность, полиэтнический регион, идентичность, обряды, традиции, ислам, православие.

Abstract: In this article, on the basis of ethno-sociological surveys, an attempt is made to study the religious identity of young people in modern conditions in a multinational city. The survey results show that the youth of the capital of the Republic of Bashkortostan, Ufa, regardless of ethnicity, has religious tolerance.

Keywords: religion, multiethnic region, identity, rituals, traditions, Islam, Christianity.

Демократизация российского общества открыла возможности религиозного возрождения населения страны. В этом смысле особую активность проявляла молодежь, для которой было характерно восприятие новых веяний в духовно-нравственной сфере. Одним из важных религиозных обрядов, по мнению более двух трети молодежи, особенно татарской и башкирской, считалось проведение бракосочетания по религиозному обряду обязательным условием[1].

Проведенный в ноябре 2017 г. этносоциологический опрос молодежи г. Уфы показал определенные изменения во взглядах молодежи об их отношении к религии[2]. Немного меньше стала доля

[1] Сафин Ф.Г., Мухтасарова Э.А, Сиразетдинов К.О. Конфессиональная идентичность и уровень религиозности населения Башкортостана (по данным этносоциологических исследований)//Вестник ВЭГУ.2017, № 6. С. 82-92.

[2] Этносоциологический опрос молодежи г. Уфы был проведен в ноябре 2017 г. по исследовательскому проекту «Проявление этничности и адаптация молодежи к новым социально-экономическим реалиям в полиэтническом регионе». Опрошено 585 респондентов в возрасте 17 -20 лет, из них – 195 русских, 157 башкир, 193 татар и 42 представителя других национальностей.

тех, кто непосредственно верил и соблюдал религиозные обряды по сравнению с 2014 г., независимо от национальной принадлежности[1]. Заметно снизилась доля верующих, которые не соблюдают религиозные обряды, особенно среди русской молодежи (на 16,1%). Возросла доля колеблющихся и не верующих, но уважающих тех, кто верует. Произошли изменения в сторону увеличения доли тех, кто высказался, что с религией надо бороться.

Таблица 1.

Каково Ваше отношение к религии?*

	Я верующий и соблюдаю религиозные обряды	Я верующий, но не соблюдаю религиозные обряды	Я колеблюсь	Мне все равно	Я не верующий, но уважаю чувства тех, кто верует	Я думаю, что с религией надо бороться	Трудно сказать
русские	12,3	44,1	13,8	9,2	13,3	3,1	4,1
башкиры	10,8	60,5	7,6	4,5	11,5	1,3	3,8
татары	10,4	56,0	20,7	4,1	5,2	1,0	2,6
другие	21,4	33,3	4,8	2,4	28,6	4,8	4,8

*Таблица составлена по материалам опроса молодежи (ноябрь 2017 г.)

Таким образом, за столь короткое время проявилась обратная тенденция некоторого снижения роли религии в жизни и воззрениях молодежи столицы. Причин здесь может быть несколько. Во-первых, видимо, есть определенные трудности и разочарование в религиозных воззрениях молодежи, во-вторых, в республике имеются противоречия среди религиозных деятелей.

Данные опроса молодежи также выявили, что за прошедшие годы произошли некоторые изменения в религиозной идентичности молодежи. Среди русской молодежи появилась незначительная часть опрошенных, исповедующая протестантизм и буддизм. Особенно заметно снизилась доля респондентов, отметивших свою веру в бога, при этом подчеркивая, что не разбираются в религиях.

[1] Этносоциологический опрос среди молодежи г. Уфы был проведен в феврале 2014 г. по исследовательскому проекту «Социальная доверительность и толерантность в поликультурной молодежной среде». Проект подготовлен д.и.н., проф. Ф.Г. Сафиным и к.и.н. А.И. Фатхутдиновой. Руководитель исследования – к.и.н. А.И. Фатхутдинова. Опрошено 621 респондента, из них 363 (58,5 %) женщины и 258 (41,5 %) мужчин. По национальному признаку 35,6 % (221 чел.) составили русские, 23,7 % (147 чел.) башкиры, 34,4 % (214 чел.) татары и 6,3 % (39 чел.) представители других национальностей.

Таблица 2.

Если Вы верующий или колеблетесь,
то к какой религии Вы принадлежите?

	Православие	Протестантизм (лютеранство, баптизм, евангелизм, адвентизм, пятидесятничество и др.)	Просто христианство	Ислам (мусульманство)	Буддизм (ламаизм)	Верю в бога, но неразбираюсь в религиях	Верю в своего бога	Другое
русские	68,1	0,5	3,2	2,2	0,5	2,7	4,9	17,8
башкиры	1,9	0	0,6	80,8	0	1,9	1,3	13,5
татары	4,3	0	0,5	85,9	0,5	2,7	1,1	4,9
другие	24,4	4,9	9,8	29,3	2,4	0	9,8	19,5

*Таблица составлена по материалам опроса молодежи (ноябрь 2017 г.)

Заметно выросла доля русской молодежи, отмечающей свою принадлежность к православной религии, за счет заметного уменьшения доли просто исповедующих христианство. Незначительная часть молодежи, которая ранее была сторонниками традиционной для этих народов религии, стала идентифицировать себя сторонником другой религии. Например, если в 2014 г. среди башкирской молодежи лишь менее одного процента ассоциировала себя сторонником православной религии, то в ноябре 2017 г. доля составила уже 2,5%. Заметно увеличилась доля татарской молодежи (85,9%), относящей себя к мусульманству, тогда как данный показатель в 2014 г. составил 79,4 %. Некоторые перемещения имеются среди респондентов иных национальностей, среди этой группы доля исповедующих православие перешло в мусульманство. Хотя следует заметить, что среди студенчекой молодежи, представителей иных национальностей много обучающихся из других регионов страны, в том числе из Северного Кавказа и стран Средней Азии, с преимущественным мусульманским населением.

Несмотря на высокий уровень определения своей религиозности, для молодежи также не характерно соблюдение религиозных традиций и обрядов.

Таблица 3.

Как часто Вы посещали церковь (мечеть, синагогу и т.д.)
в течение последних 12 месяцев?*

	русские	башкиры	татары	другие
Раз в день	1,0	0,6	0	0
Раз в неделю	2,6	1,9	2,1	9,5
Раз в месяц	8,7	6,4	6,7	9,5
Только по религиозным праздникам	17,9	12,8	13,5	14,3
Только по семейным событиям (свадьба, похороны и т.д.)	10,8	22,4	18,7	4,8
И по религиозным праздникам, и по семейным событиям	9,2	14,1	12,4	4,8
Не посещал	30,3	28,2	32,1	38,1
Затрудняюсь ответить	19,5	13,5	14,5	19,0

*Таблица составлена по материалам опроса молодежи (ноябрь 2017 г.)

Как выяснилось в ходе этносоциологического опроса, более одной трети молодежи вообще не посещает религиозные культовые сооружения. Для молодежи также характерно посещать мечети, церкви только по религиозным праздникам и по семейным событиям, связанным со свадьбой или похоронами близких родственников.

Среди опрошенной молодежи религиозная идентичность, как и этническая, занимает и весьма значимую роль. Как выяснилось в ходе опроса молодежи, 55,2% респондентов русской, 68,7% башкирской, 63,1% татарской и 53,8% иных национальностей отметили высокую степень значимости религиозной принадлежности для них.

Таблица 4.

В какой степени для Вас значима
Ваша религиозная принадлежность?*

	русские		башкиры		татары		другие	
	2014	**2017**	**2014**	**2017**	**2014**	**2017**	**2014**	**2017**
Очень значима	17,6	12,8	18,4	16,0	21,0	16,1	17,9	16,7
Значима	37,6	34,4	50,3	51,3	42,1	38,3	35,9	28,6
Мало значима	18,1	15,9	13,6	16,7	17,8	23,8	17,9	9,5
Совсем не значима	13,6	21,5	4,8	4,5	8,4	12,4	15,4	38,1
Затрудняюсь ответить	13,1	15,4	12,9	11,5	10,7	9,3	12,9	7,1

*Таблица составлена по данным опросов молодежи (февраль 2014 г., ноябрь 2017 г)

Все же для молодежи характерно стремление к познанию и повышению уровня своих религиозных знаний и традиций. Это отметили все респонденты, независимо от этнической принадлежности. Об умеренном повышении своего уровня подтвердили респонденты татарской (30,6%), о значительном росте башкирской (22,4%) молодежи.

Таблица 5.

Возрос ли уровень Ваших знаний религиозных традиций и обрядности за последние 5 лет?

	русские	башкиры	татары	другие
Нет	27,7	14,1	24,4	31,0
Незначительно	21,0	19,9	21,8	14,3
Умеренно	25,1	25.6	30,6	16,7
Значительно	11,3	22,4	8,8	23,8
Затрудняюсь ответить	14,9	17.3	14,5	14,3

*Таблица составлена по материалам опроса молодежи (ноябрь 2017 г.)

Несмотря на распространенность межэтнических браков в республике, разброс мнений молодежи на национально-смешанные браки в целом представляет собой широкий диапазон. Как выяснилось в ходе этносоциологических опросов, как в 2014 г., так и в 2017 г., русская молодежь больше всех (13,1% и 14,4%) высказалась за нежелательность заключения брака с представителем другой национальности.

Таблица 6.

Как Вы относитесь к своему браку с человеком другой национальности?*

	русские		башкиры		татары		другие	
	2014	2017	2014	2017	2014	2017	2014	2017
считаю нежелательным	13,1	14,4	6,1	7,0	11,2	7,3	2,6	16,7
я предпочёл (а) бы невесту (жениха) своей национальности	24,0	16,9	42,9	26,1	28,5	23,3	10,3	14,3
национальность в браке не имеет значения, если невеста (жених) принимает обычаи моего народа и религию	12,2	8,2	16,3	14,6	19,6	10,9	23,1	16,7
национальность в браке не имеет значения	43,0	51,3	32,0	45,2	36,0	49,2	61,5	45,2
затрудняется ответить	7,7	9,2	2,7	7,0	4,7	9,3	2,6	7,1

*Таблица составлена по данным опроса 2014 и 2017 гг.

При этом из них, более двух из пяти опрошенных русских (43%) в 2014 и немногим более половины (51,3%) в 2017 г. отметили, что национальность в браке не имеет значения.

Вместе с тем, почти одной треть башкир (32,0%) и чуть более трети татар (36,0%) и каждый второй из трех опрошенных респондентов других национальностей в 2014 г. согласились с таким мнением своих русских сверстников. Опрос 2017 г. показал, что башкирская и татарская молодежь, как и русская, стала более толерантной к заключению брака с человеком другой национальности.

Таким образом, значительная часть молодежи, независимо от этнической принадлежности допускала, что национальность в браке не имеет значения, если невеста (жених) принимает обычаи его народа.

Такие же стереотипы отмечены у молодежи относительно брака с человеком, исповедующим другую религию. Как выяснилось в ходе опроса в ноябре 2017 г. чуть менее половины татарской (48,7%), русской (47,9%) и опрошенных респондентов иных национальностей (45,2%), а также немногим более трети (37,8%) башкирской молодежи эта разница в браке не имеет значения.

Таблица 7.

Как бы Вы относитесь к своему браку с человеком другой религии?*

	русские	башкиры	татары	другие
считаю нежелательным	7,2	10,3	7,8	11,9
Я предпочёл(а) бы невесту (жениха) своей религии	20,1	29,5	24,9	19,0
Религия в браке не имеет значения, если невеста (жених) принимает обычаи моего народа и религию	11,9	10,3	12,4	11,9
Разница религии в браке не имеет значения	47,9	37,8	48,7	45,2
Затрудняюсь ответить	12,9	12,2	6,2	11,9

*Таблица составлена: по данным опроса молодежи (ноябрь 2017 г.)

Лишь незначительная часть молодежи, независимо от этнической принадлежности высказалась на нежелательность брака с человеком, исповедующим другую религию. При этом, немногим менее одной трети башкирской (29,5%), четверть опрошенной татарской (24,9%) и каждый пятый русской и иных национальностей отдали бы предпочтение в супружеской паре человеку своей религии.

Определенные изменения во взглядах молодежи происходила и в отношении заключения брака по религиозному обряду. Если в ходе опроса 2014 г. более 60% башкирской и татарской молодежи настаивала на обязательности заключения брака по религиозному обряду, то, доля таковых в 2017 г. заметно упала и заметно повысилась доля, выразивших свое безразличие к данному вопросу.

Таблица 8.

Хотели бы Вы, чтобы Ваш брак
был заключен по религиозному обряду?*

	русские		башкиры		татары		другие	
	2014	2017	2014	2017	2014	2017	2014	2017
Да	40,3	24,1	62,6	58,3	63,6	46,1	38,5	40,5
Нет	43,4	30,3	16,3	13,5	17,8	18,1	41,0	19,0
Мне это безразлично	10,9	26,7	8,2	14,7	7,9	24,4	5,1	31,0
Затрудняюсь ответить	5,4	19,0	12,9	12,8	10,7	11,4	14,4	9,5

*Таблица составлена по данным опросов молодежи (февраль 2014 г., ноябрь 2017 г)

За прошедшие годы, у определенной части молодежи, без исключения национальной принадлежности, повысилась доля безразличных к заключению брака по религиозному обряду. Если у башкирской молодежи данный показатель составил 14,7%, то у русских и татарских респондентов он доходил до четверти опрошенных. Заметно уменьшилась доля молодежи русской, башкирской и татарской молодежи, кто раньше допускала обязательный характер бракосочетания по религиозному обряду. Такие перемены в установках молодежи, видимо, связаны с произошедшими изменениями в обществе, кризисными явлениями и резким сокращением числа заключенных браков.

Таким образом, несмотря определенные перекосы религиозность и религиозная идентичность молодежи в Башкортостане имеет определенную эволюцию. Вместе с тем, религиозная жизнь молодежи не становится превалирующей, молодежь больше тяготеет к светскому образу жизни, с присущими ему традициями и новыми современными установками.

© Сиразетдинов К.О., 2018.

УДК 394.014

Халиулина А.И., Идрисова Э.Ф.

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ЯЗЫКИ И ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ПОЛИЭТНИЧНОМ БАШКОРТОСТАНЕ: ИТОГИ ЗА 2017/2018 УЧЕБНЫЙ ГОД[1]

A.I. Khaliulina, E.F. Idrisova

NATIONAL LANGUAGES AND ETHNOCULTURAL EDUCATION IN POLYETHNIC BASHKORTOSTAN: RESULTS FOR 2017/2018 ACADEMIC YEAR

Аннотация: В статье рассматриваются национальные языки и этнокультурное образование в полиэтничном Башкортостане. Изучение родных языков народов, проживающих на территории Республики Башкортостан, организовано в рамках действующего законодательства Российской Федерации и Республики Башкортостан. Делается вывод о том, в 2017 – 2018 учебном году в школах республики из 281,0 тыс. учащихся нерусской национальности 168,1 тыс. школьников на добровольной основе изучают родные языки. При этом языковые ориентации нерусских народов республики больше направлены на изучение русского языка.

Ключевые слова: этнокультурное образование, национальные языки, родной язык, Башкортостан, русский язык, башкирский язык, государственный язык, изучение языка.

Abstract: The article deals with national languages and ethno-cultural education in polyethnic Bashkortostan. The study of the native languages of the peoples living on the territory of the Republic of Bashkortostan is organized within the framework of the current legislation of the Russian Federation and the Republic of Bashkortostan. It is concluded that in 2017 - 2018 school year, out of 281,0 thousand students of non-Russian nationality 168,1 thousand students study their native languages voluntarily. At the same time, the language orientations of non-Russian peoples of the republic are more focused on the study of the Russian language.

Keywords: ethnocultural education, national languages, mother tongue, Bashkortostan, Russian, Bashkir language, state language, language learning.

Этнокультурное образование в полиэтничном Башкортостане регулируется федеральным и республиканским языковым законодательством: прежде всего – Конституцией Российской Федерации, федеральными законами о языках и Конституцией Республики Башкортостан, Законом о языках Республики Башкортостан, Государственной программой сохранения, изучения и развития языков народов Республики Башкортостан на 2006–2010 год (с изменениями на 1 ноября 2010 г.), а также другими законодательными

[1] Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ №16-01-00303

актами. В соответствии с Конституцией Республики Башкортостан (ст. 1) и Законом Республики Башкортостан «О языках народов Республики Башкортостан» два языка – русский и башкирский – имеют юридический статус государственных языков в регионе.

Проблема преподавания родных языков в национальных республиках и в Башкортостане приобрела особую остроту после выступления Президента РФ В.В. Путина в Йошкар-Оле 20 июля 2017 г. на заседании президентского Совета по межнациональным отношениям, в котором Президент высказался о том, что «задача – сохранить все многообразие народов России и укрепить нацию»[1]. По словам В.В. Путина «Русский язык для нас – язык государственный, язык межнационального общения, и его ничем заменить нельзя, он естественный духовный каркас всей нашей многонациональной страны. Его знать должен каждый. Языки народов России – это тоже неотъемлемая часть самобытной культуры народов России. Изучать эти языки – гарантированное Конституцией право, право добровольное. Заставлять человека учить язык, который для него родным не является, так же недопустимо, как и снижать уровень и время преподавания русского»[2].

Выступление Президента РФ в национальных республиках. В том числе и в Башкортостане было воспринято неоднозначно. В Министерстве образования Республики Башкортостан к началу 2017 учебного года даже была организована «Горячая линия» по вопросам, связанным с изучением родного языка. Как прокомментировали в Министерстве «…за неделю поступило почти 1,5 тысячи звонков. Многие просили разъяснить отличия в изучении башкирского как государственного и как родного. Кроме того, задавали и продолжают задавать вопросы по выбору родного языка (Какой язык считать родным? Какие предметы можно выбрать? Можно ли выбрать тот язык, который в семье не используется? Например, у ребёнка в метрике написан один язык, а он хочет изучать совсем другой и т.д.)».

Вследствие поступления обращений граждан и распространением в социальных сетях призывов к отказу от изучения башкирского языка, Министерство образования Республики Башкортостан дало свое разъяснение. В ней говорилось, что согласно

---

[1] Прозоров И. «Владимир Путин в Йошкар-Оле провел заседание Совета по межнациональным отношениям 20 июля 2017, 18:00 [Электронный ресурс]. URL: https://www.1tv.ru/news/2017-07-20/329185- vladimir_putin_v_yoshkar_ole_provel_zasedanie_soveta_po_mezhnatsionalnym_otnosheniyam (дата обращения 10.09.2017 г.).

[2] Там же.

Федеральному закону от 29 декабря 2012 года № 273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации» родители (законные представители) несовершеннолетних обучающихся имеют право выбирать формы получения образования и формы обучения, организации, осуществляющие образовательную деятельность, язык, языки образования, факультативные и элективные учебные предметы, курсы, дисциплины (модули) из перечня, предлагаемого организацией, осуществляющей образовательную деятельность (статья 44).

Башкирский язык как государственный язык Республики Башкортостан предлагался образовательным организациям для изучения как предмет начального общего и основного общего образования, и вносился в учебные планы на основе заявления родителей (законных представителей)[1]. Прим. автора «До прошлого года учёт мнений родителей вёлся через коллегиальные органы»). В своем интервью министр образования РБ Г.Р. Шафикова подчеркнула, что изучение родного языка – это право, определённое Конституцией Российской Федерации. В учебных планах образовательной программы родной язык – это обязательный предмет, входящий в ее инвариативную часть и изучается в обязательном порядке, начиная с первого класса. Башкирский государственный язык в каждой образовательной организации предлагается по выбору. Но при этом является обязательным для предложения, потому что это определено Конституцией Республики Башкортостан и Законом «О языках Республики Башкортостан[2].

Что же мы получили в итоге? Каков расклад языкового противостояния в республике в вопросе изучения родных языков? Чтобы ответить на эти вопросы обратимся к статистическим данным, отмеченным в отчетах Министерства образования за прошедший учебный год.

По данным текущего архива министерства в 2017/2018 учебном году в школьном образовании Башкортостана изучались в качестве предмета 12 родных нерусских языков – башкирский, татарский, чувашский, марийский, удмуртский, мордовский,

---

[1] Акиньшина М.Министерство образования и науки Республики Башкортостан дало официальный комментарий с разъяснением ситуации с башкирским языком // Независимая уральская газета от 12.09.2017 г. [Электронный ресурс]. URL: http://proural.info/society/minobrnauki-rb-razyasnil-vopros-izucheniya-bashkirskogo-yazyka-v-respublike/ (дата обращения 28.09.2017 г.).

[2] Министр образования Башкортостана – о преподавании родных языков // Газета «Стерлитамакский рабочий» от 21.05. 2018 г. [Электронный ресурс]. URL: http://srgazeta.ru/2017/09/ministr-obrazovaniya-bashkortostana-o-prepodavanii-rodnyx-yazykov/ (дата обращения 22.05.2018 г.).

немецкий, украинский, белорусский, латышский, польский и иврит. По официальной сводке на 1 сентября 2018 г. Министерства образования РБ было известно, что в 1785 школах республики из 281,0 тыс. учащихся нерусской национальности 168,1 тыс. школьников на добровольной основе изучают родные языки. Из них 55 тыс. изучают родной башкирский язык, 42,7 тыс. – татарский, 5,2 тыс.– марийский, 3,5 тыс. – чувашский, 965 – удмуртский, 142 – мордовский, 62 – украинский, 21 – немецкий, 65 – иврит, 11 – латышский, 10 – белорусский[1].

В 2017 – 2018 учебном году, доля учащихся, изучающих башкирский язык как государственный, в сравнении с прошлым учебным годом увеличилась на 11,25%, составив более 76%, что в количественном соотношении равнялась 349 тыс. школьникам. Это было отмечено на заседании Комиссии при Правительстве Республики Башкортостан по реализации Закона Республики Башкортостан «О языках народов Республики Башкортостан», которое состоялось 13 октября 2017 г. Представленные Отделом национального образования Министерства образования РБ данные, показали, что: башкирский язык увеличился на 1,5%, составив 86,6%; родной татарский язык – 4,3%, составив 10%; родной чувашский язык – 6% и составил 0,8%; родной марийский язык – 0,8%, составив 1,1%; родной удмуртский язык – 0,5 %, составив 0,2%; родной мордовский язык – 0,04%; родной украинский язык – 0,02%; родной немецкий язык – 0,08%; родной латышский язык – 0,004% от общего числа обучающихся[2]. Примечательно, что лишь 7,6% обучающихся 2 – 9 классов не выбрали для изучения башкирский язык как государственный.

Что касается русского языка, в 2017/2018 учебном году из 281 тыс. нерусской национальности 109,6 тыс. изучали русский язык в качестве родного. Тогда как среди русских школьников, изучающих родной русский язык, этот показатель составил 90% или же 166,4 тыс. учащихся.

В этой связи важно отметить, что исторически сложилось так, что русский язык – это не только государственный язык нашей страны, но и язык межнационального общения, который на протяжении веков обеспечивает взаимообогащение этнических культур. Вместе с тем, для каждого народа вопрос сохранения и развития

[1] Текущий архив Министерства образования РБ. Отдел национального образования. Отчет за 2017/2018 уч. г.

[2] Официальный сайт Министерства образования РБ. [Электронный ресурс]. URL: https://education.bashkortostan.ru (дата обращения 21.10.2017 г.).

родного языка – это вопрос сохранения национальной идентичности, этнокультурных традиций и обычаев[1]

Таким образом, этнокультурное образование является важнейшим средством сохранения родных языков. Изучение родных языков народов, проживающих на территории Республики Башкортостан, организовано в рамках действующего законодательства Российской Федерации и Республики Башкортостан. Права обучающихся на изучение родного языка из числа языков народов Российской Федерации реализовано в полном объеме.

© Халиулина А.И., Идрисова Э.Ф., 2018.

[1] Выступление Президента РФ В.В. Путина на совместном заседании Совета по межнациональным отношениям и Совета по русскому языку (http: // www.kremlin.ru/events/councils/49491).

УДК 314:575(470.43)

Ягафова Е.А., Голованов В.В.

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ КИРГИЗСКОЙ ДИАСПОРЫ Г. САМАРА[1]

E.A. Yagafova, V.V. Golovanov

ETHNOCULTURAL TRADITION OF THE KIRGHIZ DIASPORA IN SAMARA

Аннотация: В статье рассмотрены этнокультурные традиции киргизской диаспоры в Самаре на примере материального быта, праздников, семейно-родовых обычаев, а также проявление этничности в публичной сфере посредством деятельности некоммерческой организации Благотворительный Фонд «Помощь киргизскому народу «Манас-Ата».

Ключевые слова: диаспора,киргизы, Самарская область, этнокультурные традиции, Манас-Ата

Abstract: The ethnocultural tradition of the Kyrguz diaspora in Samara are examined on the example of material life, holidays, family and clan customs, as well as demonstration of ethnicity in the public sphere through activities of the charity fund «Help to the Kyrguz people «Manas-Ata».

Keywords: diaspora, Kirghiz, Samara region, ethnolultural traditions, Manas-Ata

В настоящее время в условиях глобализации человечества вопрос об изучении этнических диаспор и их влиянии на развитие современного общества является актуальным. Россия – многонациональная страна, на ее территории, по данным переписи 2010 г., проживают 193 этнические группы, и некоторые из них образуют диаспоры.

Одной из многочисленных в России является киргизская диаспора, насчитывающая 103422 человека[2]. Хотя российская диаспора киргизов составляет чуть более 2% от общей численности народа в мире (более 5 млн.), вопросы историко-культурного развития данного сообщества заслуживает внимания со стороны исследователей, поскольку в ряде регионов, к которым относится и Самарская

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Самарской области в рамках научного проекта 18-411-630002 «Изучение феномена социокультурной интеграции мигрантов из государств Центральной Азии в Самарской области»

[2] Официальный сайт Федерального агентства по делам национальностей России [Электронный ресурс] // FADN.GOV.RU: Официальный сайт Федерального агентства по делам национальностей России – 2015. – URL: https://www.fadn.gov.ru. (дата обращения: 23.07.2018).

область, киргизская диаспора играет заметную роль в публичной сфере.

Киргизы в Самарской области проживают с 30-х гг. XX века, численность группы (постоянного населения) по переписи 2010 г. составила 2105 чел. (1112 мужчин и 993 женщин). За двадцатилетие (1989-2010 гг.) она увеличилась в 3,75 раза[1]. С учетом временного населения (трудовых мигрантов) численность киргизов в регионе составляет, по оценочным данным, около 3600 чел. Большая часть самарских киргизов (84,6%, 1781 чел.) проживает в городах, в т.ч. в г.о. Самара (1235 чел., 58,7%), г.о. Тольятти (406, 20,1%). Наиболее многочисленные группы киргизов в сельской местности проживают в Красноярском (55 чел.), Кинельском (47 чел.), Борском (37 чел.), Кошкинском (34 чел.), Ставропольском (26 чел.), Сызранском (25 чел.) районах[2]. В г.о. Самара основная масса киргизов сосредоточена в Кировском (248 чел.), Промышленном (580 чел.) и Советском (217 чел.) районах. Особенность расселения определятся трудовой занятостью большинства в сфере торговли – в большинстве случаев на территории Кировского рынка г. Самары[3].

В советский период истории киргизы приезжали в г. Куйбышев, в основном, с целью получить высшее образование. После распада СССР жители Республики Кыргызстан стали приезжать в Самарскую область на заработки. Сейчас киргизы Самарской области – это, как правило, студенты, предприниматели и рабочие[4].

В данной статье будут проанализированы этнокультурные традиции киргизов, проживающих в Самаре. В рамках поставленной цели будут рассмотрены материальный быт самарских киргизов, национальные праздники, семейно-родовые традиции, а также проявление этничности в публичной сфере – деятельность некоммерческой организации «Благотворительный Фонд «Помощь киргизскому народу «Манас-Ата».

В рамках исследования был проведен анкетный опрос, участие в котором приняли 50 человек, в основном киргизы, работающие в Самаре на Кировском рынке. Анкета включала 58 вопросов, касающихся особенностей национальной культуры киргизов. Среди опрошенных 58% мужчин и 42% женщин. Возраст респондентов – от 18 до 64 лет. Большинство из них проживает в Самаре более

[1] Национальный состав населения Самарской области (по данным Всероссийской переписи 2010 года). Статистический сборник / под. ред. Г.И. Чудилина. Самара, 2013. Таблица 2.

[2] Национальный состав населения Самарской области. Таблица 4.

[3] ПМА, авторов, 2017 г. г. Самара.

[4] ПМА, 2018 г. г. Самара

10 лет. Также в рамках исследования был использован метод интервью, который позволил получить более развёрнутую информацию об этнокультурных традициях самарских киргизов[1].

В ходе исследования было выявлено, что традиционные элементы материальной культуры представлены в быту самарских киргизов фрагментарно. Популярностью пользуется ак калпак – старинный мужской головной убор – символ киргизской культуры, для мужчин – знак этнической принадлежности. По цвету окантовки и отвороту шапки определяется возраст владельца ак калпака, его социальный статус. Самарские киргизы-мужчины надевают его на свои национальные, а также межнациональные праздники.

Среди праздничных национальных блюд самарские киргизы отметили бешбармак (мясо-мучное блюдо) и боорсок – кусочки теста, жаренные в казане на бараньем сале, печенные в золе хлебцы, чакчакей – обжаренные кусочки теста с медом и орешками; без них не обходится ни один киргизский праздник. К праздникам же готовят олово – «легкие с молоком». Излюбленным напитком считается зеленый чай или черный с молоком. Блюда национальной кухни присутствуют и в повседневной пище, их готовят ежедневно. К наиболее распространенным блюдам также относятся плов и суп на основе бульона из баранины с добавлением картофеля, свежих томатов и зеленого лука. Потребляют конину, которую покупают у самарских казахов или на территории соседнего Казахстана, делают колбасы (казы). Вместе с тем, самарские киргизы, длительно проживающие в регионе, готовят борщи, каши.

На вопрос о наличии в интерьере дома/квартиры элементов оформления обстановки в киргизском этническом стиле большая часть респондентов отметила ковры и посуду. Некоторые из опрошенных имеют скатерти и платки. Распространенной утварью в семьях самарских киргизов является пиала, привезенная с исторической родины. Характерный этнический маркер посуды – рогообразный орнамент или завитки, заключенные в квадраты или треугольники. Он отражает исторически сложившиеся направления хозяйства киргизского народа.

Опрос показал, что элементы материального быта для самарских киргизов, проживающих за пределами своей страны, имеют важное значение. Они воспринимаются респондентами как память о родине, своей культуре, о своем народе.

Праздники и обряды – еще одна сторона культуры киргизов. Самарские киргизы отмечают Нооруз, два мусульманских праздника – Орозо Айт и Курман Айт, а также День независимости

[1] ПМА, 2017–2018 гг. г. Самара.

Республики Кыргызстан. Национальные, гражданские и религиозные праздники – это неотъемлемая часть их культуры, и расценивается респондентами как память о своей родине. В то же время, самарские киргизы отмечают и общероссийские светские праздники: Новый Год, 23 февраля, 8 марта и т.д., дни рождения. Праздники православных соседей в семьях не празднуют, но дети, например, активно участвуют в сборе крашеных яиц на Пасху.

Среди опрошенных малая часть принимает участие в межнациональных и российских праздниках День дружбы народов, Навруз, День России, День народного единства, представляют на них свою культуру посредством демонстрации национальной одежды, кухни, литературы, предметов быта. Участие в этих мероприятиях воспринимается ими как возможность продемонстрировать этнокультурное своеобразие народа, одновременно – гордость за свой народ, свою историю и культуру.

Свадебные обряды, уплата калыма, приданое невесты, обмен одеждой между новыми родственниками, проводы невесты и другие действия, связанные со свадьбой, также соблюдаются, но в модернизированном виде. При создании семьи самарские киргизы ориентированы в подавляющем большинстве на внутриэтнические браки, но встречаются в качестве партнеров и представители близких в культурном отношении этнических сообществ (казахов, узбеков), а также русские, китайцы. При этом киргизы стараются соблюдать традиционные семейные ритуалы.

Во внутрисемейных отношениях наблюдается тенденция доминирования мужа/отца в случае, если ему принадлежит главная роль в материальном обеспечении семьи. Однако если жена также работает, то выстраивается система партнерства, где каждый имеет равное право голоса. В большинстве опрошенных семей принята данная система отношений.

Воспитанию детей самарские киргизы уделяют большое внимание. Уважение и почет родителей, людей старшего поколения – эти качества прививаются молодежи с раннего детства. Также самарские киргизы соблюдают традицию обрезания мальчиков в раннем возрасте. Тем не менее, трансляция культурно-языковых традиций осложнена в условиях преимущественно русскоязычной среды, в которой происходит социализация молодого поколения. Дети, родившиеся в последние двадцатилетие и получившие общее, а многие и высшее, образование в Самаре, не владеют в полной мере киргизским языком – в лучшем случае понимают, но не говорят.

Сохранению этнокультурных традиций во многом способствуют разнообразные и постоянные контакты с исторической родиной,

в первую очередь, с родными. Нередко в Самару приезжают старшие родственники из Киргизии, чтобы навестить своих детей и внуков – так создается очень важный канал передачи этнически значимой информации. Обратная связь – почти ежегодные поездки самарских киргизов в отпуск и на каникулы в Киргизию, в том числе с целью познакомить молодое поколение с киргизской культурой. Кроме того, самарские киргизы постоянно погружены в информационную среду Республики Кыргызстан: читают периодические издания на своем языке, интересуются новостями страны, следят за событиями на родине через СМИ, Интернет. С ней многие связывают свои планы на будущее, готовы вернуться в Кыргызстан по прошествии нескольких лет / на пенсии / к старости. О тесной связи с исторической родиной, но одновременно и о слабой интегрированности в местный социум свидетельствует тот факт, что самарские киргизы хоронят своих земляков на родине.

Несмотря на достаточно длительный срок проживания в регионе (у многих он составляет более 20 лет) социальные контакты самарских киргизов (друзья, знакомые), в основном, ограничены представителями своей этнической общины, хотя в процессе трудовой деятельности и в общении с соседями этот круг значительно расширяется (казахи, узбеки, русские и т.д.). Этническая картина семейно-родственных отношений усложняется и в межэтнических браках.

Одним из факторов сохранения этнокультурной самобытности киргизов в Самаре является деятельность некоммерческой организации «Благотворительный Фонд «Помощь киргизскому народу «Манас-Ата», образованной в 2003 году. Ее председатель – Акылбек Аскербекович Кудуев. Организация ежегодно проводит праздники Нооруз, Орозо и Курман айт, а также принимает участие в межнациональных мероприятиях. Фонд имеет печатный орган – газета «Эне тил» на русском и киргизском языках. Тематика публикаций тесным образом связана с направлением деятельности организации и охватывает все стороны жизни самарских киргизов – от освещения культурно-массовых мероприятий и работы воскресной школы до консультаций по вопросам регистрации по новому месту жительства и механизма получения разрешения на работу. Особое место отводится вопросам исторического прошлого и современного развития Киргизии. Эти темы вызывают наибольший интерес среди киргизского населения области, поскольку все они поддерживают тесную связь с исторической родиной[1].

[1] ПМА, 2017-2018 гг. Г. Самара.

Таким образом, на основе полученных в ходе исследования данных можно сделать вывод, что элементы этнической культуры самарских киргизов представлены в приватном и публичном пространстве. В первом случае они выполняют как утилитарные (пища), так и символические (например, ак калпак) функции, формируя мини-пространство киргизской этнокультуры и укрепляя этническое самосознание членов общины. Во втором случае появление элементов национальной культуры в публичном пространстве города или региона маркирует киргизскую общину как часть многонационального сообщества г. Самары, но одновременно подчеркивает самобытность культуры народа и также способствует формированию и сохранению этнокультурной идентичности самарских киргизов. В то же время ресурсы этнической культуры недостаточны для полноценного воспроизводства этничности в молодом поколении, формирования языковой и этнокультурной компетентности.

© Ягафова Е.А., Голованов В.В., 2018.

УДК 342

Алексеенко С.С., Мухтасарова Э.А.

РУССКИЙ ФАКТОР В НАЦИЕСТРОИТЕЛЬСТВЕ В РЕСПУБЛИКАХ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ[1].

S.S. Alekseenko, E.A. Mukhtasarova

RUSSIAN FACTOR IN NATION-BUILDING IN THE REPUBLICS RUSSIAN FEDERATION

Аннотация: В статье анализируется деятельность русских национально-культурных организаций в Башкортостане в период суверенизации. Отмечается, что русские национальные организации выступали за единство народов в рамках Российской Федерации.

Ключевые слова: русские, национальные организации, суверенизация, Башкортостан, нациестроительство.

Abstract: the article analyzes the activities of Russian national cultural organizations in Bashkortostan during the period of sovereignization. It is noted that Russian national organizations advocated the unity of peoples within the Russian Federation.

Keywords: Russian, national organizations, sovereignization, Bashkortostan, nation-building.

Начало возникновения национально-культурных объединений в бывшем СССР, инициированное перестройкой и периодом гласности, относится ко второй половине 1980–х гг. Такие клубы и центры в целях возрождения национальных языков и культур также возникли и в Республике Башкортостан. Первыми клубами любителей национальных языков и культур в республике стали: чувашский, татарский, башкирский, марийский еврейский и т.д. Первым национально-ангажированным русским объединением стал Уфимский историко-патриотический Собор, образовавшийся лишь в 1990 г. Впоследствии возникли Землячество волжских казаков и др.

В республике такие объединения возникли для национально-культурного развития русского населения, защиты национальных интересов этноса в условиях повышения антирусских

[1] Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ №16-01-00303

настроений, а также возрождения сепаратистских идей в период подготовки, а затем и принятия Декларации Башкирской ССР о суверенитете республики.

Социальную опору русского национального движения составили, в основном, техническая интеллигенция и работники, занятые в наиболее продвинутых и энергоемких областях промышленности, а также прослойка творческой, в большинстве своем, гуманитарной интеллигенции.

Уставом Уфимского историко-патриотического Собора устанавливалось, что основная цель организации – это сохранение единой и неделимой России, демократизация государственных институтов, а также популяризация семейных и религиозных ценностей и духовности общества[1]. Собор также выступал за единую и неразделимую Россию[2].

Основными целями и задачами Землячества волжских казаков были возрождение, сохранение казачества и его историко-культурного наследия и др.».[3]

Созданный Республиканский национально-культурный центр русских «Вече» в своем программном документе основное внимание уделял развитию духовной культуры русского народа республики, расширению и углублению знаний у них родного языка, истории России, а также условий для реализации прав и свобод русских в регионе, «обеспечению их равноправного представительства в органах власти РБ» и т.д.

Молодежное русское движение в республике было представлено объединением «Единство». О его создании было принято решение на собрании учредителей в марте 1993 г. В качестве основных задач объединения выдвигались сохранение территориальной целостности страны, развитие культурного наследия русских и участие в управлении государством.

Все эти организации носили ярко выраженную этнокультурную направленность. Одной из первых русских организаций, которая наряду с этнокультурными ставило и политические проблемы стало общественное объединение «Русь». Оно было создано в марте 1992 г., как противовес на активизацию башкирских национальных организаций, которые выступали за отмену подписания Федеративного договора, а также за выход Башкортостана из состава РФ[4].

---

[1] Этнополитическая мозаика Башкортостана. М., 1992, Т. 3. С. 116.

[2] Там же. С. 118.

[3] Этнополитическая мозаика Башкортостана. Т. 3. С.118 – 119.

[4] Сафин Ф.Г. Принципы этнополитического развития Башкортостана. М., 1997. С.135.

Согласно Устава объединения «Русь» главной целью является преодоление культурной, социальной, политической, экономической разобщённости народов, сохранение российской территориальной целостности, в том числе осуществление и защита гражданских прав русского и других народов, особенно граждан, которых ущемляют по национальному признаку и др.[1]

В «Резолюции», принятой на I Соборе общественного объединения «Русь», состоявшегося в марте 1992 г., была выражена обеспокоенность в связи с тем, что на фоне социально–экономического, культурного кризиса в стране происходит усиление национал-сепаратизма в республике, что возможно приведет к раздробленности русского народа и как следствие к потере русскими своей тысячелетней истории, культуры, самобытности и государственности. В документе также отмечалось, что Верховный Совет принимает правовые акты, провозглашающие главенство законов региона над российскими; положения о создании независимой от России судебной системы, в частности об отмене действия закона Российской Федерации о конституционном суде на территории республики. «Резолюцией» были подвергнуты критике распространяемые в средствах массовой информации сообщения, где российское руководство обвинялось в проведении имперской колониальной политики, а сами русские именовались колонизаторами. Собор ОО «Русь» в своей резолюции потребовал прекратить проповедование о неизбежности развала Российской Федерации[2]. Видимо, для этого были свои основания, т.к. на проект новой Конституции Республики Башкортостан (одобрен в июне 1992 г.) была вынесена статья, согласно которой Башкортостан в состав Российской Федерации входил добровольно и имел право свободного выхода из нее. Более того, отмечалось, что отношения между республикой и РФ носят двусторонний и межгосударственный характер[3].

Общественное объединение «Русь» было одной из немногих политических организаций, которое стояло на принципиальных позициях по отстаиванию целостности России от ползучего сепаратизма. В ходе подготовки проекта Конституции республики «Русь» выступила с осуждением данного проекта, призвав народных депутатов взвешенно подходить к принятию решений, затрагивающих межнациональные отношения в республике, а также отношения региона и всей России, которая является нашим общим Отечеством[4].

---

[1] Этнополитическая мозаика Башкортостан. Т.3. С.129.
[2] Этнополитическая мозаика Башкортостана… Т.3. С.130.
[3] Газета «Вечерняя Уфа». Уфа, 1992, от 26 июня.
[4] Патернализм и этническая мобилизация ... С.195-196.

Объединение «Русь» также проявило свою принципиальную позицию относительно принятого Верховным советом РБ Положения о государственном флаге. В принятом, совместно с ТОЦ РБ Заявлении отмечался, что национализм башкирского руководства, делящего людей на «коренных» и «некоренных», что выразилось и в том, что новый республиканский флаг не учитывает многонациональность населения региона. По мнению общественников, цвета и символика флага являются чисто национальными башкирскими и не отражают многонациональный характер республики[1].

В мае 1993 г. Министерством народного образования Республики Башкортостан был принят приказ № 425, согласно которому с нового 1993/94 учебного года во всех школах республики, в том числе и в русских, вводилось обязательное изучение башкирского языка. В связи с этим приказом, общественное объединение «Русь» и ТОЦ РБ приняли совместное заявление с требованием отменить данное решение, и вскоре приказ был отменен[2].

Проводимая руководством республики политика в середине 1990-х гг. носила явно однобокий характер, т.е. была направлена на создание национального государства со своими законами и законодательными актами, отличающимися от российских. Любое альтернативное суждение в республике пресекалось как «покушение» на суверенитет и жестко преследовалось. Следует отметить, что в этот период в республике, вероятно, были лишь две политические силы – общественное объединение «Русь» и Татарский общественный центр РБ, которые выступали против диктата местных властей. В республиканских масс-медиа была развернута целая кампания против деятельности ОО «Русь» и его лидера – депутата Государственной Думы Российской Федерации Александра Аринина.

В свою очередь, высшим представительным органом – Государственным Собранием Республики Башкортостан было принято специальное Заявление, в котором осуждалась деятельность А.Н. Аринина на посту депутата Госдумы РФ, якобы направленная на усиление напряженности в одной из стабильных национальных республик в Российской Федерации[3]. В ответ на это объединение «Русь» и ТОЦ РБ приняли свое Заявление, где поддержали деятельность депутата А.Н. Аринина по отстаиванию гражданских прав многонационального региона, по укреплению российской государственности[4].

---

[1] Патернализм и этническая мобилизация… С.196.

[2] Там же. С.196-197.

[3] Газета «Известия Башкортостана». Уфа, 1996. 25 октября.

[4] Газета «Отечество». Уфа, 1993. 20 октября. См. также: Патернализм и этническая мобилизация ... С. 211–212.

С другой стороны, верховной властью региона создавались препятствия и чинились всякого рода провокации в отношении деятельности общественного объединения «Русь». Например, 14 октября 1996 г. сотрудниками МВД РБ под видом поиска бомбы в помещении редакции газеты «Отечество» был конфискован весь тираж очередного номера газеты. В нем были напечатаны материалы, которые раскрывали сепаратизм и национал-шовинизм политики руководства Башкирии. 22 октября 1996 г. сотрудниками МВД РБ был остановлен редакционный автомобиль газеты «Отечество», который повторно перевозил тираж из г. Златоуст Челябинской области в Уфу, изъятый накануне и изданный незаконно. Весь тираж газеты «Отечество» был вновь конфискован, а в автомобиль подброшены автоматные патроны[1]. В связи с такими действиями, подстроенными со стороны властей республики, председатель ОО «Русь», депутат Госдумы РФ А. Аринин обратился к Генеральному прокурору Российской Федерации Ю.И. Скуратову с просьбой провести проверку по вышеуказанным фактам и принять необходимые меры в соответствии с Законом «О прокуратуре в Российской Федерации»[2].

Свою принципиальную позицию об ущемленном положении русских в республике выразил лидер коммунистов республики, председатель Комитета по делам национальностей Государственной Думы РФ В.И. Никитин, отметив, что в республике идет процесс «отсеивания» русских, работающих в органах государственной власти, поэтому их доля с каждым годом уменьшается[3].

Показателем высокой активности объединения «Русь» стали состоявшиеся 16 марта 2003 г. выборы в Государственное Собрание Республики Башкортостан, где русские организации от политической партии «Яблоко» выдвинули своих кандидатов в законодательный орган республики. В ходе предвыборной кампании представителями «Руси» были подняты вопросы развития русского населения в регионе, проблемы межнациональных отношений. Итоги выборной кампании в г. Уфе показали высокий рейтинг кандидатов от «Руси». Депутатами по одномандатным округам Уфы были избраны А.Н. Дубовский и Г.Н. Шабаев. Корреспондент газеты «Отечество» Р. Гильманов, выдвинутый от партии «Яблоко», занял второе место, уступая избранному депутату всего лишь 9 голосов. Однако впоследствии выборы по избирательному округу,

---

[1] Патернализм и этническая мобилизация.... С. 236.

[2] Патернализм и этническая мобилизация.... С.237

[3] Подробнее: Габдрафиков И.М. Бюллетень сети этнополитического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. М., 2003. № 50.

по которому баллотировался председатель объединения «Русь» А. Дубовский, были признаны недействительными, и он был лишен депутатских полномочий.

Тем не менее, по республике, особенно в городах, доля русских в составе депутатского корпуса заметно выросла, занимая почти две пятые мест.

В ходе предвыборной кампании Президента Республики Башкортостан в декабре 2003 г. общественное объединение «Русь» выступило в поддержку оппозиционного кандидата С. Веремеенко[1]. Кандидатуру С. Веремеенко также поддержали татарские общественные организации, т.к. накануне выборов на съезде татарской общественности республики С. Веремеенко выступил с предложением, что в случае победы инициирует вопрос о придании государственного статуса татарскому языку наряду с русским и башкирским.

Другая русская организация – Собор русских Башкортостана – свою работу в большей степени направляет на этнокультурное развитие русского населения, например, данное объединение неоднократно выражало свое мнение по поводу обязательного изучения башкирского языка в образовательных учреждениях республики, заявляя, что обучаться ему должны только добровольно.

Следует отметить, что русские национально-культурные организации, влившиеся в национальное движение русских, возникли в регионе практически позже всех национальных объединений и клубов других национальностей, но тем не менее, было своего рода ответом на националистическое движение титульного этноса. Такая тенденция была характерна и для других республик страны, в которых также ряд исследователей[2] отметил слегка запоздалую националистическую активность русских в отличие от нерусских народов.

© Алексеенко С.С., Мухтасарова Э.А., 2018.

[1] Габдрафиков И. М. Бюллетень сети этномониторинга. М., 2004. № 69.

[2] Калинин К.О. Русский национализм (Сравнительный анализ 1995 и 2003 годов) // Общественные науки и современность. М., 2008. № 3. С.64-76; Паин Э.А. Этнополитический маятник: цикличность этнополитических процессов в постсоветской России // Общественные науки и современность. М., 2003. № 5. С.122-130.

УДК 342.725:81 (574)

Бурдина Е.Н., Казиев С.Ш.

ЯЗЫКОВОЙ ФАКТОР НАЦИЕСТРОИТЕЛЬСТВА В КАЗАХСТАНЕ (1926-1933)

E.N. Burdina, S.S. Kasiev

THE LANGUAGE FACTOR OF NATION-BUILDING IN KAZAKHSTAN (1926-1933)

Аннотация: Неотъемлемой частью государственного строительства было основание советских и партийных ветвей власти, переход канцелярской работы на казахский язык, расширение ее использования в 1920-30-х годах. Создание законной основы функционирования казахского языка предопределило его статус одного из государственных языков КазССР наряду с русским. Практические шаги в направлении актуализации языкового законодательства и создания национального персонала, помимо позитивных аспектов, выявили ряд объективных проблем, в том числе рост национализма.

Ключевые слова: казахский язык, нациестроительство, государственный язык, Казахстан.

Summaru: The integral part of nation building were the founding of the Soviet and party branches of power, the transition of a clerical work to the Kazakh language, the expansion of its use in the 1920-30's. The creation of the legitimate basis of functioning of the Kazakh language predetermined its status as one of the state languages of the KazSSR alongside with Russian. Practical steps along the lines of actualization of language law making and the creation of national staff, besides the positive aspects, displayed a number of objective problems, including the rise of nationalism.

Key words: Kazakh language, nation-building, state language, Kazakhstan.

Во второй половине 1920-х годов в Советском Союзе продолжался поиск оптимальных путей нациестроительства, исходными началами которого были свобода и равенство народов, автономизация в рамках федеративного государственного устройства, экономическое выравнивание и развитие культуры народов[1].

[1] Декларацией прав трудящегося и эксплуатируемого народа от 25 января 1918 г. //. История Советской Конституции. Сборник документов 1917 – 1957. Ответственные редакторы: Д.А. Гайдуков, В.Ф. Каток, С.Л. Ронин. Изд-во АН СССР. – М., – 1957. – 552с. – С. 45; Советам Казани, Оренбурга, Уфы, Екатеринбурга, Совнаркому Туркестанского края и другим (Обращение Народного комиссариата по делам национальностей) // История Советской Конституции в декретах и постановлениях Советского правительства 1917 – 1936. Под ред. А. Алымова. Составил С. Студеникин. Гос. изд-во «Советское законодательство». – М., – 1936. – 408 с. – С. 63; Конституция (Основной Закон) Российской Социалистической Федеративной Советской Республики 1918 года // История Советской Конституции в декретах и постановлениях Советского правительства 1917 – 1936… – С. 70.

Решение национального вопроса предполагало формирование наций, национального самосознания и преодоление множественности идентичностей в строящемся социалистическом государстве.

По данным академика С.З. Зиманова на 1926 г. в СССР насчитывалось 35 национально-территориальных образований, из которых союзных республик – 6, автономных республик – 15, автономных областей – 14[1]. Предоставление центральной властью автономий давало коренному нерусскому населению статус государствообразующей нации, следствием которого выступало формирование национального кадрового состава государственных служащих, управленцев, партийных работников и национальной интеллигенции. Данная система мер в национальной политике Советского государства известна как коренизация.

Значительная роль в нациестроительстве в СССР отводилась языку титульной нации: придание ему статуса государственного языка гарантировало равенство народов, юридически закрепляло его действие в различных сферах жизни общества, делало инструментом внутриэтнической и межэтнической интеграции, выступая символом суверенитета национальных республик и областей.

В РСФСР на 1926 г. насчитывалась 21 национально-территориальных единица, в том числе 10 автономных республик и 11 автономных областей[2]. Одной из автономных республик Советской России (до 1936 г.) была Казахская Советская социалистическая республика. Доля «титульного» населения Казахстана на 1926 г. составляла 58,5%. Из нетитульного населения самыми многочисленными были русские и украинцы – 34,5%[3]. Учитывая национальный состав республики, в КАССР государственными языками становятся казахский и русский языки.

Рассмотрим степень обеспеченности гарантий действия, социальной, экономической и юридической защиты казахского языка в контексте советской государственной политики национального строительства.

Правовой статус казахского и русского языков получил закрепление в ряде нормативных правовых актов ещё в начале 1920-х гг.: декрете Совнаркома КАССР от 2 февраля 1921 г.; декрете ЦИКа

---

[1] Зиманов С.З. Теория и практика автонимизации в СССР, – Алматы, «Жеті жарғы», 1998. –144 с. С. 38.

[2] Там же.

[3] Подсчитано на основе данных таблицы в кн. Н.Э. Масанов, Ж.Б. Абылхожин, И.В. Ерофеева, А.Н. Алексеенко, Г.С. Баратова «История Казахстана: народы и культуры». – А.: Дайк-Пресс, – 2000. – С. 586-587.

КАССР от 22 ноября 1923 г.[1], декретом ВЦИК от 14 апреля 1924 г.[2]

Дальнейшее развитие языкового законодательства и его реализация проходили в условиях построения основ социализма. Постановление СНК КАССР от 29 декабря 1929 г. было направлено, главным образом, на обеспечение действия казахского языка во всех учреждениях по обслуживанию населения, Постановлением КазКрайкома ВКП(б) от 4 апреля 1933 г.[3] и Постановлением КазЦИКа и СНК КАССР от 17 мая 1933 г. вводились в обязательном порядке делопроизводство и переписка на казахском языке в шести правительственных органах Казахстана – КазЦИКе, Наркомате просвещения, Наркомате здравоохранения, Рабоче-крестьянской инспекции, Наркомате земледелия, аппарате СНК КАССР. В других народных комиссариатах, краевых органах, хозяйственных учреждениях допускалось ведение переписки на двух языках – казахском и русском. Во всех районных организациях, в которых казахское население составляло не менее 40% – делопроизводство и переписка с центральными и областными организациями должны были вестись на казахском языке. В остальных районах – на казахском и русском языках. Исключение составляли «восточно-национальные» районы (узбекские и уйгурские)[4].

Функционирование государственного аппарата и обслуживание населения на казахском языке в советских государственных и партийных органах обеспечивалось коренизацией госаппарата (с мая 1926 г. – посредством функциональной коренизации)[5]. По данным исследования А.П. Кучкина до введения функциональной коренизации по краевым государственным учреждениям Казахстана знающие казахский язык сотрудники составляли 5% [6]**.** В руководящих советских органах Казахстана на 1929 г. казахи составляли 45%, в низовых Советах – 52%. Наблюдается рост числа казахских

---

[1] В братском единстве народов СССР. Государственное строительство Советского Казахстана. Документы и материалы. 1920 – 1937 гг. Составители Х.Г. Айдарова, И.Н. Буханова, А.В. Бучнева и др. – Алма-Ата, Изд-во «Казахстан», 1972. – С. 58.

[2] Декрет ВЦИК от 14.04.1924г. «О мерах к переводу делопроизводства государственных органов в национальных областях и республиках на местные языки» // Документы СССР // http://bestpravo.ru/sssr/gn-dokumenty/a3p.htm

[3] Северо-Казахстанский государственный архив (СКГА). Ф. 30, Оп. 1, Ед. хр. 62, Л. 110.

[4] Шотбакова Л.К. Национальный аспект переселенческой политики и коренизация в Казахстане в 1917 – 1941 годы. Дисс. на соискание уч. степени канд. ист. наук. – М.,– 1995. С. 115.

[5] В братском единстве народов СССР…. С. 254.

[6] Кучкин А.П. Советизация казахского аула 1926 – 1929 гг. Издательство АН СССР. – М., – 1962.С. 254-256.

партийных кадров: в 1925 г. – 30,7%; в 1929 г. – 41,2%[1]. Степень коренизаци государственного аппарата и владения сотрудниками казахским языком, по мнению Л.К. Шотбаковой, на 1932 г. в среднем составили 32%, т.е. порядка трети членов государственного управления краевого уровня могли обслуживать население на языке титульной нации. Из них «европейцы», владеющие казахским языком, составили 220 из 1562 сотрудников (14,8%). Весь краевой аппарат действовал на двух государственных языках КАССР[2].

Советское государство прибегло к мощному административному и финансовому ресурсам в целях продвижения перевода делопроизводства на языки «титульных» наций и установления фактического равенства народов страны Советов. Эта тенденция чётко обозначилась как часть нациестроительства СССР. Представим в самых общих чертах основные меры и результаты данного направления национальной политики советского государства.

Наркомат юстиции обеспечил издание кодексов, законов, инструкций на казахском языке и рассылку всем органам советской власти на местах. По данным отчёта Наркомюста ЦИКу КАССР постановления Центральной власти РСФСР и КССР издавались на казахском и русском языках в «Вестнике национал-крестьянского Правительства КССР», все циркуляры и распоряжения по судебной линии печатались в «Объявлениях Наркомюста КССР», издаваемых на двух языках. Были переведены и изданы на казахском языке к 1925г. Уголовный кодекс, Уголовно-процессуальный, Гражданско-процессуальный кодексы. Кодекс законов о труде, Земельный, Гражданский кодексы переведены и подготовлены к изданию**.** Судебно-следственные органы республики были обеспечены нормативными правовыми актами на казахском языке. В волостях с казахским населением делопроизводство в судах и судоговорение проходило на казахском языке, в смешанных по национальному составу волостях – на казахском и русском языках. Губернские суды Букеевский и Адаевский, в которых преобладало казахское население, делопроизводство полностью велось на казахском языке. Во всех губернских судах Казахской республики были созданы отделения судов с производством дел на казахском языке[3].

---

[1] Там же. С. 343.

[2] Шотбакова Л.К. Указ. соч. С. 119.

[3] Вехи консолидации. Из опыта партийных организаций Казахстана в решении национального вопроса в 1917 – 1927 гг. (К 70-летию Коммунистической партии Казахстана). Сборник документов. Отв. ред. Б.А. Тулепбаев. – Алма-Ата, «Казахстан», – 1990. С. 92

В КАССР предусматривалась подготовка в течение ближайших 3-4 лет основных специальностей из числа казахов (агрономы, врачи и др.) и организация специального фонда для выполнения этой задачи[1]. Руководство Казахстана ввело систему учёта и распределения казахских работников через биржу труда. С октября 1926 г. по март 1927 г. через биржу труда распределено 96 казахских работников среднего звена[2].

На конец августа 1927г. было проведено 7 курсов по подготовке квалифицированных специалистов в области делопроизводства, связи, счетоводства, машинописи из числа казахского населения (обучение прошло 395 человек). Для получения знаний по казахскому языку при государственных учреждениях в соответствии с Постановлением СНК КАССР от 12 января 1927г. «О курсах обучения европейских работников казахскому языку» были открыты двухмесячные курсы, которые прошли 1464 человека[3].

Предпринимались шаги по повышению заинтересованности в изучении казахского языка как государственного языка специалистами неказахской этнической принадлежности (а также не татар, узбеков и др. тюркских народов). На это было направлено Постановление Центрального исполнительного комитета и Совета народных комиссаров Казахской АССР «О льготах для специалистов, владеющих казахским языком» от 1 сентября 1933 года.

Настоящее постановление распространялось на специалистов, указанных в номенклатуре должностей специалистов постановления НКТ СССР от 17/XI-32 № 44. Постановлением устанавливалась повышенная оплата труда специалистам, работающим на производстве, в учреждениях всех отраслей народного хозяйства, в советских, партийных и профессиональных органах, в зависимости от степени овладения ими казахским языком (п.1). В соответствии с п.2 заработная плата увеличивалась за свободный разговор, чтение деловых бумаг и литературы на казахском языке на 10%, за полное владение казахским языком (разговор, чтение, письмо) – на 15%. За преподавание в высших учебных заведениях на казахском языке (п.3) надбавки к основным ставкам и часовой оплате профессорско-преподавательского состава составляли 25%. Такие специалисты – в той или иной степени владеющие казахским языком, при устройстве на работу имели преимущественное право (п.5). Степень владения казахским языком устанавливалась комиссиями

[1] В братском единстве народов СССР. С. 238
[2] Там же…254-255.
[3] Там же.

государственных курсов казахского языка (п.7). Систематический контроль за выполнением настоящего постановления возлагался (п.8) на Комитет по коренизации при Президиуме КЦИК и его местные органы[1].

На развитие просвещения бюджетная комиссия ЦИК СССР выделила национальным республикам около 20 млн. рублей. Дополнительно РСФСР – 8 млн. руб. автономным республикам[2]. Выходят ряд учебников родного языка для казахской школы С. Жиенбаева, М. Жолдыбаева, Ш. Карибаева, С. Кесенбаева, Ш. Сарыбаева, и др. В 1930 г. С. Жиенбавевым был написан учебник «Казахский язык» для учащихся VI-VII классов, «Книга для чтения» для учащихся I-II классов (1932 – 1937 гг.), «Казахский язык для VI-VII классов русской школы»[3]. По данным отчётного доклада Краевого штаба культпохода по республике на июль 1930 г. 590 тыс. учеников было обеспечено учебниками. Разостланы на места 40 тыс. книг для чтения, 470 тыс. букварей и 300 тыс. задачников на казахском языке, а также 70 тыс. букварей и 300 тыс. задачников на русском языке[4]. В 1935г. для казахских школ было создано 20 учебников[5].

Острота кадрового вопроса (в Казахстане не хватало местами от 30 до 60% учителей[6]), решалась посредством различных мер. К началу 1936 – 1937 учебного года в РСФСР насчитывалось свыше 160 нерусских педагогических техникумов, 20 педагогических вузов и 22 учительских институтов[7].К концу 1932 г. Казахский педагогический институт, реорганизованный из Казахского государственного университета, образованного в 1928 г. в Алма-Ате, подготовил более 300 учителей для школ республики, «успешно осуществлял переход к преподаванию многих предметов на казахском языке»[8].

---

[1] Временем призванный опыт // Казахстанская правда. 2006. 4 ноября // http://www.kazpravda.kz/print/1162588704

[2] Храпченков Г.М. Проблемы содержания и методов обучения в школах Казахстана. Под общ. ред. член-корр. АПН СССР А.И. Сембаева. Алма-Ата, «Мектеп», 1983. С. 79.

[3] Храпченков Г.М. Проблемы содержания …С. 79.

[4] Культурное строительство в Казахстане (1918 – 1932 гг.). Сборник документов и материалов. Т. 1. Сост.: М.А. Абдулкадырова, С.С. Голубятников, А.Г. Кукушкина, Т.Н. Позднякова, И.П. Староверова, Х.Х. Хабиев. – Алма-Ата, Изд-во «Казахстан», – 1965. С. 217.

[5] Храпченков Г.М. Проблемы содержания и методов обучения в школах Казахстана. Под общ. ред. член-корр. АПН СССР А.И. Сембаева. Алма-Ата, «Мектеп», 1983.С. 79.

[6] Советская культура в реконструктивный период. 1928 – 1944. Отв. ред. Ю.С. Борисов, М., «Наука», 1988. С. 105.

[7] Нурмухамедов С.Б., Савосько В.К., Сулейменов Р.Б. Очерки истории социалистического строительства в Казахстане. Алма-Ата, 1966. С. 243.

[8] Сулейменов Р. Ленинские идеи культурной революции и их осуществление в Казахстане. АН Казахской ССР. Изд-во «Наука», Алма-Ата, 1972. С. 290.

Право пользования родным языком в КАССР реализовывалось посредством издания массовой политической, технической литературы, особенно на казахском языке. Исходя из постановления ВКП (б) от 15 августа 1931 г., в соответствии с постановлением секретариата Казкрайкома ВКП (б) о реорганизации издательского дела в Казахстане. Казиздат становиться основным издательством казахской национальной книги (п.1), Крайогиз – русской книги (п.2). Постановлением (п.2) предусматривалось организация Казтехиздата с целью издания научно-технической и производственно-технической литературы на казахском и русском языках[1].

Представленные результаты национальной политики в области языкового строительства, несомненно, подтверждают частичное гарантирование и обеспечение советским государством функционирования казахского языка. Финансирование, создание материально-технической базы системы образования, формирование кадров, выпуск литературы на казахском языке можно отнести к социальной и экономической защите казахского языка Советским государством.

Однако обеспечение гарантий защиты языков в СССР в целом и КАССР, в частности, нельзя назвать полным. Коренизация и введение делопроизводства на казахском языке вызвали сопротивление и проявление шовинизма среди русских и украинских управленцев, служащих, партийных и советских работников. Так, заместитель председателя СНК РСФСР Т. Рыскулов в ноябре 1926 г. на заседании комиссии Политбюро ЦК ВКП (б), характеризуя ситуацию в Казахстане, отмечал, что в «европейской части» партии много «незнакомых с правом, обычаями и языком трудовых масс…», «имеющих уклон в сторону недооценки национальных особенностей и национального языка, в партийной работе высокомерно-пренебрежительное отношение к этим особенностям»[2]. В постановлении Акмолинского губернского исполнительного комитета 1927г., в резолюции по докладу об очередных задачах советского строительства чётко зафиксировано «скрытое сопротивление или пассивное отношение» отдельных работников и учреждений в осуществлении коренизации аппарата[3].

Кадры из числа «европейцев» (выражение 1920-1930-х гг.) – «носители» революционных завоеваний Октября в соответствии с национальной политикой Советского государства должны были

---

[1] Там же. С. 550-551.

[2] Устинов В.М. Турар Рыскулов: (очерки политической биографии). – А.: Казахстан, – 1996. С. 305

[3] СКГА. Ф. 43, Оп.1, Ед.хр. 347, Л. 42.

признать и равенство народов и равенство языков, что было принципиально новым для всего общества в целом. Эта кадровая политика не могла не вызвать вспышек шовинизма среди русских, теряющих статус доминирующего в политической и иных сферах общества этноса. С другой стороны, – предоставление автономии, равных прав и свобод вызвало рост национального самосознания и проявления национализма на местах. О таких проблемах было известно и более того, борьба с «великорусским шовинизмом» и национализмом рассматривались как важнейшие партийные задачи, обозначенные XII съездом РКП(б)[1] уже в 1923 году.

Можно было бы назвать отсутствие конкретизации юридической ответственности лица в языковом законодательстве 1920-1930-х гг. за его нарушение в качестве основной причины доминирования русского языка как языка общения и делопроизводства в Казахстане в 1920-начале 1030-х годах. Действительно, юридическая ответственность предусматривалась самыми общими положениями. Например, Постановлением Президиума Карагандинского исполнительного комитета от 3 мая 1933 г. предусматривалось привлечение к партийной и судебной ответственности за его неисполнение (обязательное ведение делопроизводства государственном языке в зависимости от этнического состава района)[2].

Однако отсутствие института ответственности за нарушения законодательства о языках как юридической гарантии не являлись единственной причиной отсутствия фактического равенства казахского и русского языков в КАССР. Следует назвать нестабильной национальную политику Советского государства как одну из главных причин, не позволивших обеспечить социальную защиту языка. Смена направления в национальной политике СССР в 1932-1933 гг. существенным образом повлияла на статус национальных языков, привела к сворачиванию курса коренизации и усилению позиций русского языка.

© Бурдина Е.Н., Казиев С.Ш., 2018.

[1] КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. 1898 – 1954. Издание седьмое. Часть 1. 1898 – 1924. Институт Маркса – Энгельса – Ленина – Сталина при ЦК КПСС. Государственное издательство политической литературы. – М., – 1954. С. 713-715.

[2] СКГА. Ф. 30, Оп. 1, Ед. хр. 62, Л. 111-112.

УДК 314.72 (470.57)

Габдрафиков И.М.

МИГРАЦИЯ И МИГРАЦИОННАЯ ПОЛИТИКА В СОВРЕМЕННОМ БАШКОРТОСТАНЕ КАК ФАКТОР РЕГИОНАЛЬНОГО НАЦИЕСТРОИТЕЛЬСТВА[1]

I.M. Gabdrafikov

MIGRATION AND MIGRATION POLICY IN MODERN BASHKORTOSTAN AS A FACTOR OF REGIONAL NATION-BUILDING

Аннотация: Демографические процессы являются одним самых наглядных индикаторов, показывающих реальную социально-экономическую и общественно-политическую ситуацию в регионе. В статье на основе данных статистики, опубликованных материалов, а также собственных социологических опросов анализируются этнодемографические, возрастные и социальные особенности внутрирегиональной и межрегиональной миграции в Башкирии за последние годы. Они являются сложными и многовекторными, зависят от множества местных, региональных и общегосударственных факторов, влияющих на процесс регионального нациестроительства.

Ключевые слова: внутрирегиональная и межрегиональная миграция, этнический, половозрастной состав мигрантов, миграционная политика, этнодемография, нациестроительство.

Abstract: Demographic processes are one of the most visible indicators showing the real socio-economic and socio-political situation in the region. The article analyzes the ethnodemographic, age and social characteristics of intraregional and interregional migration to Bashkiria in recent years on the basis of statistical data, published materials, as well as their own sociological surveys. They are complex and multifactorial, depending on a variety of local, regional and national factors affecting the process of regional nation-building.

Keywords: intraregional and interregional migration, ethnic, gender and age composition of migrants, migration policy, ethnodemography, nation-building.

Демографические процессы являются одним самых наглядных индикаторов, показывающих реальную социально-экономическую и общественно-политическую ситуацию в регионе. В статье анализируются этнодемографические, возрастные и социальные особенности внутрирегиональной и межрегиональной миграции в Башкирии за последние годы. Они являются сложными

[1] Статья написана при финансовой поддержке РФФИ, проект № 16-01-00303 «Особенности проявления этнической мобилизации в условиях новых социально-экономических игеополитических реалий (региональное измерение)».

и многовекторными, зависят от множества местных, региональных и общегосударственных факторов.

Так, статистика по механическому движению населения в 2018 г. свидетельствуют о том, что в регионе сохраняется неблагоприятная демографическая ситуация, ставшая характерной для него в последние 3 – 5 лет. По данным республиканского управления Росстата в январе-июне 2018 г. из Башкирии уехало 50,6 тыс. чел., прибыло 46,7 тыс. чел. Миграционная убыль составила – 3900 чел. (в 2017 г. за аналогичный период – 3004 чел.). В 2017 г. за этот период из республики уехало 49,5 тыс. чел., прибыло 46,5 тыс. чел.[1]

По мнению экспертов, одной из главных причин, вызывающих отток людей из Башкирии является относительно высокая доля сельского населения, составляющая порядка 40%, в то время как в соседских регионах – на уровне 20%, и это провоцирует трудовую миграцию именно из сельских районов. Для сравнения в соседних Челябинской области на селе проживает 17,5% жителей, Свердловской – 15%, Самарской – 20%, Татарстане – 25%. В среднем по России данный показатель составляет порядка 25%, а для экономически развитых стран нормальным считается уровень в 10–15%.

Так, в ряде сельских муниципальных районах республики убыль трудоспособного населения в 2017 г. достигла 22%. В то же время в республике этнические группы имеют различную степень урбанизации. Так, из наиболее крупных этнических групп русские являются наиболее урбанизированными (78%), при этом самая значительная доля среди русских на селе люди старше трудоспособного возраста. Наименее урбанизированная группа - башкиры (40% являются городскими жителями), промежуточную позицию занимают татары (62%). В составе сельских жителей республики абсолютное и относительное большинство населения составляют также башкиры (43% от общей численности сельских жителей) и татары (24%)[2]. Доля башкир и татар в совокупной численности сельской молодежи и людей трудоспособного возраста еще выше.

Данные о социально-демографических характеристиках всего населения республики в разрезе национальностей по итогам Всероссийской переписи населения 2010 г. свидетельствуют о том, что сравнительно «молодым» населением отличаются башкиры

---

[1] Миграция населения за январь-июнь 2018 г. //http://bashstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/bashstat/ru/statistics/population/

[2] Народы Башкортостана в переписях населения: В 2 ч. Ч. II /Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Республике Башкортостан. – Уфа, 2016. С. 32 – 33.

(36,7 лет) и марийцы (средний возраст – 36,4 лет), к наиболее «старым» относятся украинцы (50,1 лет) и мордва (48,3 лет). Наблюдаются некоторые различия в соотношении возрастных групп среди населения башкирской, русской и татарской национальностей: наибольший удельный вес лиц моложе трудоспособного населения у башкир (20,1%), трудоспособного – у татар (63,0%), старше трудоспособного – у русских (21,9%). Удельный вес данных возрастных категорий в составе всего населения республики: 18,2%, 61,6% и 20,2%, соответственно[1].

Сельское и лесное хозяйства отличают относительно низкой оплатой труда. 70% вахтовиков, выезжающих из Башкирии на заработки, как раз из сельской местности. По официальным данным ,только из сельской местности сегодня на работу в другие регионы ездит не менее 120 – 130 тыс. чел. Именно низкий уровень доходов ,в сочетании с тяжелыми условиями труда, является основной причиной миграции из сельских районов. По этой причине практически для всех сельских районов региона характерно отрицательное сальдо в миграционных потоках населения, а это преимущественно башкиры и татары.

В тоже время столица Башкирии – Уфа является лидером по числу вновь приехавших граждан. В миллионном мегаполисе за первое полугодие 2018 г. таких людей набралось 11,7 тыс., а выбыло из города 8,8 тыс. чел. (положительный миграционный баланс составил 2,9 тыс. чел.). Около 80% участников миграции – лица трудоспособного возраста, наиболее активно из республики уезжают молодые люди в возрасте 25-29 лет. Причем, женщин выезжает больше, чем мужчин, особенно в возрасте 30 лет. После 35 лет миграционная активность резко снижается. Чаще всего в поисках работы жители республики переезжают в Тюменскую область, за образованием едут в Москву и Санкт-Петербург. Также отмечается отток в соседние регионы – Татарстан и Челябинскую область.

Большой вклад в отрицательное сальдо миграции вносит отъезд из республики выпускников школ. «Мы наблюдаем значительный отток молодёжи, выпускников наших школ в столичные города. Москва и Петербург каждый год забирают у нас от 15 до 17 тысяч самых лучших, одарённых выпускников (уезжает учиться в другие регионы по меньшей мере четверть выпускников). Большая часть этих ребят не возвращается в родную республику. Это огромная проблема и огромный вопрос для республики», –

[1] Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года по Республике Башкортостан // http://bashstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/bashstat/ru/census_and_researching/census/national_census_2010/

заявил глава республики Рустэм Хамитов, выступая на коллегии регионального министерства экономического развития в марте 2018 г.[1] К примеру, в самом восточном Учалинском районе (преимущественно башкирском) в 2010 – 2015 гг. в вузы республики поступило от 17 до 22% выпускников, а учебу в других регионах выбрало от 47% до 55%. Немногим лучше обстоят дела в третьем по численности населения городе на северо-западе республики Нефтекамске (преимущественно татарском и русском), где в 2015 г. за пределы региона выехали 47% выпускников. Проблема не менее актуальна и для Уфы. В целом, по данным Минобразования, учиться в другие регионы из Башкирии уезжает около четверти всех выпускников школ и шансы на их возвращение минимальны. Этому способствует целый ряд причин. Прежде всего, вузы Башкирии уступают не только вузам Москвы и Санкт-Петербурга, но и многих соседних городов-миллионников. Республика пропустила этапы, когда формировались федеральные университеты, научно-исследовательские университеты – ни одного такого вуза в Башкирии нет. В итоге при вполне конкурентоспособном школьном образовании (школьников в Башкирии по численности больше, чем в соседних регионах), имеется отставание от соседей в области высшего образования. В Татарстане студентов больше на 35%, в Пермском крае – на 9% в Челябинской области – на 15%. Имеющиеся в республике вузы не отвечают запросам абитуриентов по разнообразию программ подготовки, качеству и количеству мест, обеспеченности общежитиями[2].

Не менее важный момент связан со сложностью последующего трудоустройства. Многих выпускников и их родителей не устраивает сложившийся в регионе уровень зарплат. Низкие зарплаты влияют на финансовые возможности муниципалитетов, формирующих до половины объема своих бюджетов за счет поступлений налога на доходы физических лиц. Так, власти Уфы не раз заявляли об одном из самых низких среди городов-миллионников уровне бюджетной обеспеченности столицы. Дефицит средств влияет на возможности развиваться и обеспечить жителям качественную городскую среду, что в конечном итоге способствует миграции.

Данные этносоциологического опроса, проведенного нами в мае 2018 г. среди студентов вузов Уфы в рамках проекта Распределенного научного центра межнациональных и межрелигиозных

---

[1] Башкирию за два месяца 2018 года покинули почти 20 тысяч человек // https://ufa.rbc.ru/ufa/freenews/5ac620809a7947a9d317f20

[2] Исследование РБК: чем вызвана миграция из Башкирии? // https://ufa.rbc.ru/ufa/27/04/2017/5901b0de9a79474eef6eb833

проблем (РНЦ)[1] по теме «Изучение общественного восприятия миграции и мигрантов (Оценка конфликтного и интеграционного потенциала местного населения (студентов вузов) в сфере миграционных отношений)» также свидетельствует о том, что даже значительная часть уже обучающихся в местных вузах потенциально могут пополнить ряды уезжающих из республики. Так, на вопрос «Планируете ли Вы уехать в другой регион России или другую страну на длительный срок или на постоянное жительство?» более трети опрошенных ответило утвердительно, из них 13% – в другой регион России, 22% – в другую страну. В то же время 37% респондентов ответили, что не планируют покинуть регион, а 27% затруднились с ответом. При этом подавляющее большинство студентов положительно оценивают межнациональные отношения в регионе. В качестве примера приведем распределение ответов на вопрос «За последний год приходилось ли Вам испытывать негативное к себе отношение из-за языка, на котором говорите, своей национальности, религии?». 85% ответили, что не было никакого негативного отношения, 4% – из-за национальности, 2% – из-за языка, 6% – затруднились с ответом. Опросом были охвачены примерно одинаковое количество студентов башкирской, русской и татарской национальностей, представляющие наиболее крупные в республике этнические группы.

На уровне руководства Башкирии проблема оттока населения признается одной из самых серьезных. Причинами оттока населения, по данным республиканского правительства, стала неблагополучная экономическая ситуация в большом количестве муниципалитетов, недостаточное количество создаваемых новых рабочих мест, отъезд выпускников школ для поступления в вузы за пределами республики. Увеличение численности населения республики предусмотрено ее стратегией и является одним из важнейших целевых показателей развития региона. В соответствии с целевыми показателями республика должна выйти на положительный миграционный прирост – четыре человека на 10 тыс. чел. населения с последующим увеличением этого показателя до 16 чел. к 2020 г. Для нормализации ситуации подготовлена региональная концепция миграционной политики, которая должна «переломить ситуацию в этой сфере»[2].

© Габдрафиков И.М., 2018.

[1] Распределенный научный центр межнациональных и межрелигиозных проблем (РНЦ) создан в соответствии с поручением Президента Российской Федерации (№ 3230 от 4 апреля 2012 г.) Минобрнауки России совместно с Российской академией наук на базе Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН и РОО «Содействие осуществлению этнологического мониторинга и раннему предупреждению конфликтов» (EAWARN), который охватывает своей деятельностью Северо-Кавказский, Южный и Приволжский федеральные округа.

[2] Отток населения из Башкирии в январе-июне вырос почти в полтора раза // https://www.kommersant.ru/doc/3706961

УДК 79+391+398

Куцева Е.В.

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ КОМПОНЕНТ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ САМАРСКОГО АКАДЕМИЧЕСКОГО ТЕАТРА ОПЕРЫ И БАЛЕТА КАК ИНСТРУМЕНТ РЕГИОНАЛЬНОГО НАЦИЕСТРОИТЕЛЬСТВА (НА ПРИМЕРЕ СПЕКТАКЛЯ «ВОЛШЕБНЫЙ ЛАРЕЦ»)

E.V. Kutseva

ETHNO-CULTURAL COMPONENT IN THE ACTIVITIES OF THE SAMARA ACADEMIC OPERA AND BALLET THEATER AS A TOOL OF REGIONAL NATIONALISM (ON THE EXAMPLE OF THE «MAGIC COLLEGE»)

Аннотация: Статья рассматривает этнокультурный компонент в деятельности Самарского академического театра оперы и балета как инструмент регионального нациестроительства - на примере спектакля «Волшебный ларец», поставленного в 2016 году. Анализируется как элементы спектакля раскрывают сложный, многонациональный мир Поволжья и являются ключом для понимания аудиторией основы культуры межнационального общения и формирования гражданской идентичности.

Ключевые слова: Нациестроительство, этнокультура, Самарская область, Театр оперы и балета, спектакль.

Abstract: The article considers the ethno-cultural component in the activities of the Samara Academic Opera and Ballet Theater as an instrument of regional nation-building - on the example of the performance “The Magic Box”, staged in 2016. It is analyzed as the elements of the play reveal the complex, multinational world of the Volga region and are the key for understanding the audience of the basis of the culture of interethnic communication and the formation of civil identity.

Keywords: Nation-building, ethnoculture, Samara Region, Samara Academic Opera and Ballet Theatre, show

Сложившаяся ситуация в нашей стране после развала Советского Союза характеризуется активными действиями по формированию гражданской нации взамен существовавшего более семидесяти лет образа советского человека. И хотя с момента исчезновения СССР прошло более чем четверть века, эти действия нельзя считать достигнутыми. В частности, к примеру, в «Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года», принятой в 2012 году, как негативный фактор, влияющий на развитие национальных, межнациональных (межэтнических) отношений, отмечается «недостаточность образовательных и культурно-просветительских мер по формированию

российской гражданской идентичности, воспитанию культуры межнационального общения, изучению истории и традиций народов России, их опыта солидарности в укреплении государства и защиты общего Отечества» [1].

Дополнительную сложность этому процессу придает многонациональный характер населения Российской Федерации. К примеру, в Самарской области проживают представители 157 национальностей и 14 этнических групп. При этом, как еще в 2008 году отметил В.В. Путин, Россия только тогда «может оставаться великим государством, если каждый народ и каждый, даже небольшой этнос, будет чувствовать себя в России как в собственном доме».

Исходя из этого, учреждения культуры – в частности Самарский академический театр оперы и балета (САТОБ) – не должны оставаться в стороне от этих процессов. Несмотря на то, что цель театра – сохранять в первую очередь классическое музыкально-театральное наследие, произведения оперного и балетного жанра, важно и нужно, чтобы театр обращался также к популяризации культурного наследия народов региона, тем самым, как раз и закладывая основы культуры межнационального общения и формируя гражданскую идентичность.

Так обращение театра к культурному наследию народов региона состоялось в 2016 году посредством постановки детского музыкального спектакля «Сказочный ларец».

В основе сюжета сказки – похищение злыми разбойниками красавицы-целительницы Марьюшки – невесты воеводы Ивана из крепости Самар, путешествия Ивана в поисках невесты через татарскую, мордовскую и чувашскую деревни, благополучное возвращение героев и свадьба.

Спектакль состоит из отдельных сцен, включающих диалоги, песенные номера и танцы; он идет в сопровождении ансамбля оркестровых инструментов и исполняется на малой сцене театра с использованием всех постановочных возможностей камерного зала.

Основная идея спектакля – дружба представителей различных этносов, проявляющаяся в сказочном сюжете в «умении разных народов Самарской области любить свой родной край, жить одной большой семьей, помогать друг другу, заботиться друг о друге», побеждать все несчастья сообща. Задачами спектакля являются знакомство детей с культурой народов родного края, популяризация традиционных народных промыслов, воспитание толерантности.

[1] Указ Президента Российской Федерации от 19.12.2012 г. № 1666О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года. // Президент России [Электронный ресурс] URL: http://kremlin.ru/acts/bank/36512 (дата обращения: 10.09.2018)

Каждая из народностей, населяющих Самарскую область, показана многопланово:

1. Персонажи одеты в национальные костюмы.
2. Декорации отражают своеобразие бытовых построек.
3. Бутафория указывает на отдельные элементы внутреннего убранства дома и быта.
4. Демонстрируются художественные ремесла и народные промыслы.
5. Звучат фольклорные мелодии.
6. Текст сказки пронизан поговорками и пословицами; включает загадки и частушки.
7. Песни исполняются на русском и на национальных языках (второй куплет).

Русский национальный костюм представлен в нескольких вариантах. Главная героиня – Марьюшка – одета в сарафан, рубашку с длинными рукавами, на голове у нее платок, прикрывающий волосы. На Иване – воинский костюм, на голове – шлем. Мальчик – пастушок, играющий на рожке, носит штаны-порты и рубаху-косоворотку, на нем яркий пояс, а на ногах – плетеные лапти. Спектакль использует известный режиссерский прием «театра в театре»: сказку об Иване и Марьюшке детям рассказывают Скоморохи.

Рукодельница Халида и исполнительница-домристка одеты в национальные татарские костюмы, состоящие из рубашки с вышитым нагрудником и шаровар, поверх которых одевалось платье и безрукавный камзол – жилетка. На голове – калфак и тонкий платок.

Ткачиха Важена наряжена в мордовский костюм из белой льняной ткани (такая рубаха, похожая на тунику, называется панар), щедро украшенный вышивкой, распашную накидку. Удивительный головной убор – панго – дополнен специальными наушными украшениями.

У чуваша Ильпека запоминающаяся войлочная шляпа и распашной кафтан, ярко декорированный вышивкой и аппликацией, с длинными узкими рукавами.

Костюмы героев празднично-яркие, эффектные. Их особенности легко запоминаются.

Переход Ивана из деревни в деревню сопровождается видеорядом. Видео демонстрирует избы, украшенные выразительной резьбой – с красивыми наличниками (разнообразных форм, разных цветов, с простыми и замысловатыми узорами), причелинами (украшения на фасаде), резным крыльцом.

Кроме того, в художественном оформлении спектакля используется символика круга – самой простой и в то же время самой

совершенной и гармоничной формы. У стилизованного леса кроны деревьев – круглые. Во время путешествия Ивана деревья вращаются по кругу, вращается стол с яствами.

Отдельно хочется отметить элементы бутафории. В ответ на гостеприимство хозяев, Иван дарит им рушник, головной платок, и пояс. Все эти бытовые, традиционно русские вещи украшены вышивкой, ярки и привлекательны; а в кратких диалогах раскрывается их бытовое назначение и символическое значение.

Среди художественных ремесел Самарской области особенно известны рукоделие – ткачество и вышивка, а также гончарное искусство. Халида украшает искусной вышивкой национальный головной убор – тюбетейку. На темном материале ярко выделяется изысканный плетеный золотой узор. Важена демонстрирует ткацкий станок, на котором она изготавливает полотно. Обращаясь к Ивану с просьбой покосить лен, она рассказывает, как растение превращается в ткань. Ильпек при встрече с Иваном мастерит на гончарном круге посуду. В его плетеной из лозы огромной корзине есть и блюда, тарелки, горшки и кувшины из глины.

Музыка спектакля включает мелодичные песни, фольклорные напевы, народную танцевальную музыку и традиционные инструментальные наигрыши. Русские, татарские, чувашские и мордовские интонации объединены и вплетены в музыкальную ткань произведения. Ольга Дарвина, музыкальный руководитель постановки, рассказывает: «Стилистику обработок народной музыки, сопровождения к народным песням я изучала долгое время. В инструментовке спектакля было использовано сочетание академического звучания группы деревянных духовых инструментов симфонического оркестра со звучанием народных инструментов. Благодаря этому состоялось звучание партитуры, очень необычной и архаичной. Именно такого звучания я хотела добиться в своей работе. То есть это не просто такое «веселое» народное звучание, а еще с неким «ароматом древности, которое возвращает нас к изначальному смыслу искусства – сакральному».

Действительно, каждый герой сказки тембрально окрашен: с образом Халиды связана татарская мелодия и тембр домры, появление Ильпека сопровождается чувашским напевом и тембром флейты. Звучание пастушьего рожка изображается с помощью кларнета. Так инструменты симфонического оркестра уподобляются звучанию народных инструментов.

Обращает на себя внимание использование разных фольклорных жанров в музыке спектакля. Особенно это касается русской народной песни. Во время первой сцены ярмарки в крепости

Самара звучит хороводный напев, сопровождающийся танцем; когда Иван отправляется помогать своим новым друзьям (колоть дрова, косить лен…) во время работы он запевает трудовую песню (в ней используются активные интонации, четкий ритмический рисунок, вскрики: эх! ух!); Атамана и шайку разбойников Иван – скоморох веселит ироничными частушками. Эти жанры обладают яркой характеристичностью и функциональностью, они легко маркируются слухом и запоминаются. Мелодии народных песен, как было замечено работниками театра, многие дети напевают после спектакля.

Так в спектакле «Сказочный ларец» многогранный мир народной культуры открывает зрителям свои сокровища, и это вызывает неподдельный интерес у публики разных возрастов. «Разноцветное ожерелье национальных культур» – так отозвалась о спектакле самарский критик, музыковед Наталья Эскина. Определяя цель спектакля как сближение людей, музыковед считает ее достигнутой. Игровая форма спектакля позволяет ребятам лучше проникнуться миром традиционных образов, ближе познакомились с культурой народов, живущих в Самарской области, с особенностями их быта, национальных костюмов и музыки. Участие детей из Дворца детского и юношеского творчества, воспитанников детского дома и учеников нескольких СОШ в изготовлении деталей костюмов героев, несомненно, способствует сохранению культурного наследия народов нашего региона и интеграции его в одно целое.

На наш взгляд, успех этого пока единичного проекта в репертуаре САТОБ должен быть закреплен, такого рода спектакли должны регулярно появляться на сцене театра.

© Куцева Е.В., 2018.

УДК 323.172 (470.41)

Мухамадеева Л.А., Файзуллин А.Р.

ПРОБЛЕМЫ НАЦИЕСТРОИТЕЛЬСТВА В РЕГИОНАХ РСФСР В 1918-1920-ЫХ ГГ. (НА ПРИМЕРЕ ТАТАРСКОЙ РЕСПУБЛИКИ)

L.A. Mukhamadeeva, A.R. Faizullin

THE PROBLEMS OF NATION BUILDING IN THE REGIONS OF THE RSFSR IN THE YEARS 1918-1920 (ON THE EXAMPLE OF THE REPUBLIC OF TATARSTAN)

Аннотация: В 1919 году был принят декрет о продразверстке, приведший к фактическому грабежу населения. В результате в 1920 г. в селе Новая Елань Заинского района ТАССР вспыхнул «Вилочный мятеж». При подавлении восстания, большевики реквизировали у крестьян весь урожай хлеба. Это стало одним из факторов начавшегося в 1921–1922 гг. страшного голода.

Ключевые слова: Нациестроительство, Татарская республика, продовольственная разверстка, Вилочный мятеж, голод в Поволжье.

Annotation: In 1919, a decree was adopted on the food surplus, which led to the actual robbery of the population. As a result, in 1920 in the village of Novaya Yelan, Zainsky district of the Tatarstan, a «Fork mutiny» broke out. When the insurrection was suppressed, the Bolsheviks requisitioned the entire grain crop from the peasants. This became one of the factors that began in 1921-1922. a terrible famine.

Keywords: National construction, the Republic of Tatarstan, food distribution, Fork insurgency, famine in the Volga region.

Гражданская война нарушила естественный уклад жизни населения Татарской республики. Среди людей росло недовольство политикой «военного коммунизма» не только среди крестьян, но и среди рабочих, от имени которых осуществлялось строительство советского народного хозяйства[1]. Рабочие и служащие должны были отбывать трудовую повинность, получая за это лишь скудный паек[2]. В связи с тем, что рабочий класс остро нуждался в продовольствии, главной задачей новых властей стало обеспечение их продуктами питания, главным образом за счет крестьянства[3]. Глава советского правительства В.И. Ленин выступил с предложением о крутом повороте в экономической политике государства, первым

[1] Попова Н. Продовольственная политика большевиков в первые годы советской власти на Дону // Власть. – 2012. – № 10. – С. 168-170.

[2] Хамидуллин С.И. «Восстание возникло на почве стремления создать Татаро-Башкирскую республику…». – Реальное время. – 2018. – 6 февраля.

[3] Попова Н. Указ. соч. – С. 168-170.

шагом на пути которого стало введение продовольственного налога на крестьян и свободы торговли излишками своего хозяйства[1]. Таким образом, декретами отменялась зависимость крестьянин от государства, но они были обязаны подчиняться его интересам, особенно в сфере решения продовольственного вопроса. Для решения этой проблемы власти ввели неэквивалентный натуральный обмен между городом и деревней[2]. У крестьян отбирались все излишки сельхозпродукции, кроме некоторого минимума, достаточного лишь для полуголодного существования[3]. Большевики взяли курс на хлебную монополию. 11 января 1919 г. был принят декрет о разверстке между губерниями, производящими зерновой хлеб и фураж, которые подлежали отчуждению в распоряжение государства. Продразверстка проводилась силами комбедов и продотрядов, сформированных из городских рабочих-партийцев. К скрывающему запасы крестьянскому населению применялись суровые меры, вплоть до конфискации имущества и лишения свободы по приговорам народного суда[4].

Поволжье, в том числе и Татарская Республика в то время было преимущественно крестьянским регионом, поэтому неудивительно, что возмущение грабительской политикой большевиков охватило именно крестьян, составлявших большинство населения[5]. В продовольственных органах было установлено военное положение, а для контроля была создана Верховная продовольственная контрольная комиссия. Однако отсутствие четких инструкций на местах приводили к фактическому грабежу населения[6].

В 1919-1921 годах по всей территории России прокатилась волна народных восстаний, многие из которых, приняли угрожающий для большевистской власти размах[7].

Необходимо отметить, что наряду с излишками сельскохозяйственной продукции изымались и семенные запасы, в результате чего крестьяне стали сокращать посевные площади. Все сильнее звучали недовольные голоса, требовавшие свержения большевистской власти[8]. Как результат, в ряду подобных движений, в 1920 г.

---

[1] Рашитов Ф.А. Торговля в эпоху НЭПа: региональный аспект / Облик российской провинции: исторические и современные социокультурные проблемы: V Международные Стахеевские чтения: Материалы научной конференции. – Елабуга, 2012. – С. 149.

[2] Попова Н. Указ. соч. – С. 168-170.

[3] Хамидуллин С.И. Указ. соч.

[4] Попова Н. Указ. соч. – С. 168-170.

[5] Хамидуллин С.И. Указ. соч.

[6] Попова Н. Указ. соч. – С. 168-170.

[7] Хамидуллин С.И. Указ. соч.

[8] Попова Н. Указ. соч. – С. 168-170.

в с.Новая Елань Мензелинского уезда Уфимской губернии (ныне Заинский район Республики Татарстан) вспыхнуло антиправительственное восстание – «Вилочный мятеж», где был разгромлен продотряд, который силой пытался забрать у крестьян для государства 5535 пудов зерна. Узнав о произошедшем, крестьяне соседних сел также взялись за вилы, что стало сигналом к всеобщему восстанию[1].

Ожесточенные бои происходили в Заинске, Шугане, Кармалах, Казанчах, Бакалах[2]. Волнениями были также охвачены в Бугульминском уезде Самарской губернии 22 волости, в Чистопольском уезде Казанской губернии – 12 волостей, в Мензелинском уезде Уфимской губернии – 25 волостей. Вскоре Бирский, Белебеевский уезды Уфимской губернии, Елабужский и Сарапульский уезды Вятской губернии и все Закамье было охвачено восстанием. Всего в нем приняло участие по разным источникам от 30 до 60 тысяч человек[3]. Сотрудники Бугульминского рабочего бюро утверждали: «…Восстание имеет чисто политическую подкладку и возникло на почве стремления мусульманского населения создать автономную Башкиро-Татарскую республику…»[4].

Возглавила мятеж крестьянская политическая организация эсеровского направления «Черный орел и земледелец», которая в своем воззвании писала: «[Большевики] напрягали все силы к тому, чтобы угасить в вас даже последний луч вашего сердца, религий русских и мусульман, и других народностей, и веру в Бога. В походах ваших должен быть лозунг: «…Да здравствует Российская Федеративная Республика (самоопределение народностей)! Да здравствует всенародное гражданское право! Да здравствует Земля и Воля!» Наряду с этим были и «провокационные» с точки зрения властей лозунги: «Да здравствует Советская власть», но «Долой большевиков-угнетателей!», что, возможно, было следствием пропаганды эсеров, агитировавших за Советы без большевиков[5].

Для подавления мятежа были брошены большие силы, в том числе регулярные воинские части с Туркестанского фронта[6].

---

[1] Крестьянское движение в Поволжье. – С. 368; Хамидуллин С.И. Указ. соч.

2 Центр хранения и изучения документов новейшей истории Татарстана (ЦХИДНИТ). Ф. 8233. Д. 2-10205. Т. 1. Л. 355.

[3] Сабиров Р. Восстание «Черного орла» (Вилочное восстание) // Вечерние Челны. – 2013. – 1 июня.

[4] Крестьянское движение в Поволжье. 1919-1922 гг. Документы и материалы. – М., 2002. – С. 443.

[5] Крестьянское движение в Поволжье. – С. 395-396; Хамидуллин С.И. Указ. соч.

[6] Белокопытов В., Остроумов Я., Сафин М. Мензелинская быль: историко-документальный очерк. – Казань, 1970. – С.160.

Общий фронт распался в начале марта, а к концу месяца восстание было полностью подавлено[1].

Уничтожая целые деревни, большевики при этом безжалостно реквизировали у крестьян весь годовой урожай хлеба. Это стало одним из факторов начавшегося в 1921–1922 гг. страшного голода[2]. В результате грабительского отбора хлеба красноармейцами под предлогом «продразверстки» весной 1921 г. крестьянам не хватило семян. Желая остаться в живых, многие семьи были вынуждены покидать родные края. Погодные условия также не способствовали богатому урожаю. Засуха и нашествие саранчи в Поволжском регионе стали одними из первичных факторов ужасного голода в стране. 21 марта 1921 года продразвёрстка была заменена продналогом, что положило начало переходу к новой экономической политике.

Таким образом, голод 1921-1922 гг. в Татарской республике отчасти был следствием диктатуры военного коммунизма в стране. В начале 1920-ых гг. в Татарстане голод охватил более 2 миллионов человек. Наиболее пострадало население Арского, Мамадышского, Мензелинского, Свияжского, Спасского, Тетюшского, Челнинского кантонов Татарской АССР. Общие людские потери составили, по разным оценкам, 400-600 тысяч человек (из которых более 300 тысяч – дети), исчезло 86 тысяч крестьянских хозяйств (16,2% из общего числа)[3]. После голода татарстанское руководство было освобождено от занимаемых должностей[4].

По словам историков, татарское крестьянство оказалось менее устойчивым и понесло по сравнению с русским населением больше жертв[5]. Официальные сведения о смертности населения Татарии за время голода свидетельствуют о том, что смертность среди татар во всех кантонах республики была выше, чем среди русских. Так, по Татарской республике на 100 человек умерло 6,6 татар,

---

[1] В ногу со временем, с историей региона: Сборник документов и материалов по истории органов безопасности Закамского региона Республики Татарстан / Сост. и ред. Р.Б. Гайнетдинов. – Набережные Челны, 2002. – С. 304; Сабиров Р. Указ. соч.

[2] Революция и гражданская война в России: 1917–1923 гг. Энциклопедия в 4-х томах. – Т.1. – М., 2008. – С. 446.

[3] Татарский энциклопедический словарь. – Казань, 1999. – С. 151; Страшнее трибунала голод детей // Республиканская общественно-политическая газета. – 2013. – 15 августа.

[4] Peter Christopher Mizell. “Battle with Famine”: Soviet Relief and the Tatar Republic 1921-1922. – University of Virginia, 2002. –С. 818.

[5] Ханипова И.И. «Сохранить голодных детей…» (по материалам Елабужской кантонной комиссии помощи голодающим) / Облик российской провинции: исторические и современные социокультурные проблемы: V Международные Стахеевские чтения: Материалы научной конференции. – Елабуга, 2012. – С. 181-195.

4,1 русских[1]. Факт большого числа смертности среди татарского населения подтверждает и американский исследователь Питер Кристофер Мизель, указавший в своем труде ««Битва с голодом»: советская помощь и Татарская республика 1921-1922», что «основные жертвы (голода – авт.) – татарское население в Татарской АССР и в регионе Идель-Урал, ситуация в 1921-1922 годах тут была катастрофична, фактически половина волжского татарского населения в СССР умерло. Сей период в Татарстане получил название как «террор голодом» и «голодомор»»»[2].

Некоторые современные исследователи, а также татарские националисты утверждают, что голод 1921-1922 гг. в Среднем Поволжье являлся «геноцидом, организованным большевистской Россией, чтобы уничтожить татарскую нацию и ее элиту и сократить возможности Татарстана развивать свою национальную жизнь и добиваться своей независимости»[3]. Впоследствии (особенно в период Великой Отечественной войны) в Татарию были переселены большая доля этнических русских, а также некоторое количество других национальностей, в связи с чем общая доля татар среди населения снизилась до менее чем 50%[4].

Таким образом, «Вилочное восстание» было идеологически многослойным, но общим знаменателем было неприятие экономической, религиозной и национальной политики большевиков. В результате неблагоприятных последствий революций и войн, погодных условий, а также грабительского отбора большевиками сельскохозяйственной продукции и семян, в стране начался страшный голод. В результате этого для большевистских властей голод стал удобным поводом для массированной атаки на религиозные храмы всех конфессий под видом изъятия церковных ценностей для борьбы с ним.

© Мухамадеева Л.А., Файзуллин А.Р., 2018.

---

[1] Габидуллин Х. Татарстан за семь лет (1920-1927). – Казань, 1927. С. 27; Ханипова И.И. Указ. соч. – С. 181-195.

[2] Peter Christopher Mizelle. Указ. соч. –С. 818.

[3] Paul Goble.Tatar Nationalists Ask UN to Condemn 1921 Famine as Genocide [Электронныйресурс]. https://mariuveren.wordpress.com (дата обращения 21.01.2018).

[4] PeterChristopherMizelle.Указ. соч. – С. 818.

УДК 930.85

Овчинников А.В.

«ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ТАТАР-КРЯШЕН (XVI-XX вв.). КАЗАНЬ: ИНСТИТУТ ИСТОРИИ ИМ. Ш.МАРДЖАНИ АН РТ, 2017. 960 С.»: ИСТОРИЧЕСКАЯ ТРАВМА «НАСИЛЬСТВЕННОЙ ХРИСТИАНИЗАЦИИ» И ПОПЫТКА ЕЕ РАЦИОНАЛИЗАЦИИ[1]

A.V. Ovchinnikov

«HISTORY AND CULTURE OF TATAR-KRYASHEN (XVI-XX centuries). KAZAN: INSTITUTE OF HISTORY IM. SH.MARDZHANI AN RT, 2017. P. 960»: THE HISTORICAL INJURY OF«FORCED CHRISTIANIZATION » AND THE ATTEMPT OF ITS RATIONALIZATION

Аннотация: Предпринимается попытка анализа присутствующей в татарском этнонационализме исторической травмы «насильственной христианизации». Рассматривается случай кряшен (крещеных татар), среди которых определенной популярностью пользуется точка зрения о самостоятельном кряшенском народе. Один из обобщающих исторических нарративов, подготовленных в Академии наук Татарстана, анализируется в контексте защитного психологического механизма рационализации конструкта исторической травмы.

Ключевые слова: кряшены, крещеные татары, насильственная христианизация, историческая травма, рационализация, миф, нарратив.

Abstract: In the article made an attempt to analyze presented in the Tatar ethnonationalism the historical trauma of «forcible Christianization». Author considered the case of the Kryashens (baptized Tatars). Among Kryashens is certain popular point of view about independent Kryashen people. One of the general historical narratives prepared in the Academy of Sciences of Tatarstan is analyzed by author of article in the context of the protective psychological mechanism of rationalization the construct of historical trauma.

Keywords: Kryashens, baptized Tatars, forcible Christianization, historical trauma, rationalization, myth, narrative.

В опыте отечественного нациестроительства кряшенский случай представляет особый интерес. На его примере можно проследить алгоритм конструирования советских национальностей и приключения сложившихся образов в постсоветское время. Судя по анализу имеющейся литературы, в дореволюционное время кряшены представляли собой социальную группу, границы которой, благодаря, прежде всего, деятельности православных миссионеров,

[1] Публикация подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00658 «Травмы исторической памяти в сетевом обществе: медиа-репрезентации, социальные риски и стратегии детравматизации».

особенно Н.И. Ильминского, к началу XX в. века стали принимать этнографические очертания (собираемые исследователями сведения о культуре, традициях, языке, верованиях постепенно оказывались решающими в идентификации населения). В первых советских переписях населения кряшены фиксировались отдельным народом, но с конца 1920-х гг. государственные органы взяли курс на их включение в состав поволжской и сибирской групп татарских народов (еще в 1946 г. официально считалось, что проживающие в СССР татары не составляют «по культуре, типу и языку единого целого» и представляют собой «группу народов»).[1]

В постсоветский период с окончательным утверждением в Татарстане концепта «единой татарской нации» явственно обозначилась «кряшенская проблема». Возникшие в начале 1990-х гг. национально-культурные организации кряшен требовали у властей Татарстана признания кряшен самостоятельным народом, что привело бы к уменьшению численности проживающих в республике татар.

Наивысшей точки противостояние достигло в ходе Всероссийской переписи 2002 г., когда власти Татарстана и «мобилизованные» представители татарской интеллигенции добились от российских властей официальной атрибуции крещеных татар (кряшен) как части единой татарской нации.[2]

Анализ дискуссии показывает, что сторонники идентификации кряшен как татар апеллировали не к современному самосознанию первых, а к историческому прошлому, в котором выискивались аргументы в пользу «татарскости» кряшен. Стали актуальны факты насильственной христианизации населения Среднего Поволжья после присоединения края к Российскому государству в сер. XVI в. Связанные с крещением инородцев события подавались в дискурсе исторической травмы татар-мусульман, которые долго сопротивлялись насаждению «чуждой» религии, поднимали восстания, нередко опять «отпадали в магометанство». Крещеные татары, таким образом, позиционировались результатом «общенациональной исторической трагедии», которой, якобы, пытаются воспользоваться современные политики для раскола единой нации.

Начиная еще с советского времени, у кряшен динамично конструируются собственные исторические мифы. Согласно одному

---

[1] Белицер В. Татары // Большая Советская энциклопедия. 1-е изд. Т. 53. М.: ОГИЗ РСФСР, 1946. Столбцы 663-666.

[2] Единство татарской нации: материалы науч. конф. АН РТ «Цивилизационные, этнографические и политические аспекты единства татарской нации», 7-8 июня 2002 г. / Гл. редактор М.Х. Хасанов. Казань: «Фэн», 2002. 317 с.

из них, кряшены – древний православный тюркоязычный народ, принявший христианство задолго до падения Казанского ханства. Попытки трансляции этого мифа, угрожающего, в свою очередь, идеологемам этнонациональной истории татар, прежде всего, мифам «единства» и исторической травмы «насильственной христианизации», привели к появлению в 2010 г. в составе Института истории Академии наук Татарстана (АН РТ) «Центра изучения истории и культуры татар-кряшен и нагайбаков».[1]

Одним из результатов работы данной структуры стала коллективная монография «История и культура татар-кряшен». Этот нарратив будет рассмотрен как попытка рационализации конструкта исторической травмы «насильственной христианизации». В психологии рационализация – один из защитных механизмов личности, связанный «с осознанием и использованием в мышлении только той части воспринимаемой информации, благодаря которой собственное поведение предстаёт как хорошо контролируемое и не противоречащее объективным обстоятельствам»[2]. Крещение татар преподносится как негативный, но объективно имевший место быть факт. Кряшены (крещеные татары) – якобы, результат «исторической несправедливости», и, создавая собственные, по большей части, непрофессиональные исторические сочинения, они искренне заблуждаются или их вводят в заблуждение «этнические дельцы». Игнорирование кряшенских авторов, создание академической «истории татар-кряшен», во-первых, помогает в стремлении преодолеть историческую травму «насильственной христианизации», во-вторых, позволяет квазиобосновать административное и иное давление на кряшенских активистов, деятельность которых, якобы, противоречит «объективным историческим обстоятельствам».

Солидный, почти в тысячу страниц, том «Истории и культуры татар-кряшен» напоминает другой проект Института истории АН РТ – семитомную «Историю татар». В обоих случаях книги представляют собой сборники статей, объединенных общей идеологической задачей. Большое количество фактов «подбирается» согласно известным и ожидаемым выводам. Интересующее нас издание открывает небольшое предисловие директора Института истории АН РТ, бывшего Советника Президента Татарстана, одного из видных идеологов этой республики Р.С. Хакимова.

---

[1] Центр изучения истории и культуры татар-кряшен и нагайбаков [Электронный ресурс]: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ. URL: http://xn--80aagie6cnnb.xn--p1ai/departments/5 (дата обращения: 1.08.2018).

[2] Защитные механизмы личности: Методические рекомендации / Сост. проф. В.В. Деларю. Волгоград: ВолгГАСА, 2004. С. 10.

Рафаэль Сибгатович входит в «цитоплазму» местной политической элиты, имеющей явные традиционно-патриархальные черты. Вместе с высшими руководителями Татарстана идеолог проживает в элитном поселке Боровое Матюшино под Казанью (интересен его рассказ о праздновании Нового года: «У нас традиционно в деревне в Боровом Матюшино Новый год открывает Минтимер Шаймиев (Президент Татарстана до 2010 г. – А.О.). Так что все соберемся и под его началом будем петь-танцевать»).[1] Р.С. Хакимов является посредником-куратором между властями Татарстана и местным академическим сообществом, поэтому его «предисловие» к «Истории и культуре татар-кряшен» носит концептуальный характер. С первых же слов предмет исследования обозначается как «татары-кряшены». Хронологические рамки 2-ой пол. XVI-XX вв. никоим образом не обосновываются, преподносятся как данность и отражают идеологему о формировании кряшен в результате начавшейся после захвата Казани в 1552 г. насильственной христианизации татар. Слова о том, что книга «подводит определенный итог развитию научных знаний в этой области»[2] направлены на придание изданию академического статуса, который, в свою очередь, должен добавить большей престижности транслируемым идеологемам. Дальнейший нарратив «подтверждает» данные Р.С. Хакимовым в «Предисловии» установки.

Раздел «Историография и источники» написан руководителем «Центра изучения истории и культуры татар-кряшен и нагайбаков» канд. ист. наук Р.Р. Исхаковым, специалистом по миссионерской деятельности РПЦ в дореволюционный период.[3] Нетрудно догадаться, что заявленный анализ «изучения истории и культуры кряшен» подменяется характеристикой дореволюционной историографии религиозной политики российского государства в Среднем Поволжье. Переходя к советской литературе, Р.Р. Исхаков «смутно» упоминает о работах, в которых «кряшены были выделены в отдельную этническую группу»[4], однако, внимания на этом

---

[1] «У нас традиционно в деревне в Боровом Матюшино Новый год открывает Минтимер Шаймиев», 24.12.2016 [Электронный ресурс]: Деловая информационная электронная газета Татарстана «БИЗНЕС Online». URL:https://www.business-gazeta.ru/article/332847 (дата обращения: 1.08.2018).

[2] История и культура татар-кряшен (XVI-XX вв.). Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. С. 3.

[3] Исхаков Р.Р. Миссионерская деятельность Русской православной церкви в отношении мусульман Среднего Поволжья в XIX – начале XX вв. (1800-1917 гг.): дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. Казань, 2008. 292 с.

[4] История и культура татар-кряшен (XVI-XX вв.). Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. С. 27.

аспекте не акцентирует и по-прежнему стремится сосредоточиться на работах религиоведческого характера. Анализ историографии советского периода завершается характеристикой работ этнографов (в основном, местных), изучавших кряшен уже как часть татар. Постсоветская историография приведена Р.Р. Исхаковым по тем же принципам – много места уделяется публикациям о насильственной христианизации татар и этнографическим описаниям кряшен. Эта часть нарратива отражает присущий этнонациональным историям в целом «методологический примитивизм». Так, в пределах небольшого абзаца упоминается одно из лучших изданий по «кряшенской проблеме» – монография сотрудника Института этнологии и антропологии РАН С.В. Соколовского.[1] Р.Р. Исхаков предпочел не анализировать особенности примордиалистского и конструктивистского подходов к этничности, тем более, что результаты такого анализа заставили бы пересмотреть всю структуру «Истории и культуры татар-кряшен» (книга предстала бы типичным образцом тенденциозного примордиального конструирования). Показательно, что, перечисляя эмпирические этнографические описания кряшен, Р.Р. Исхаков не упомянул о защищенной в МГУ им. М.В. Ломоносова кандидатской диссертации В.В. Илизаровой, в которой современные кряшены позиционировались как один из народов России[2] (ни в основном тексте книги, ни в библиографии сведений об этом исследовании нет). Кряшенские авторы охарактеризованы Р.Р. Исхаковым как «краеведы-любители».[3]

Дореволюционная история кряшен рассмотрена в книге в рамках первых пяти глав. В дискурсе исторической травмы «насильственной христианизации» красноречиво звучат названия параграфов: «Религиозная политика Московского государства в Среднем Поволжье (вторая половина XVI–XVII вв.)» (И.К. Загидуллин), пар. 1, гл.1; «Крестившиеся татары в составе служилой элиты Московского государства XVI-XVII вв.» (А.В. Беляков), пар. 2, гл. 1; «Обращение в православие и христианизация татар в XVIII в.» (Ф.Г. Ислаев), пар. 1, гл. 2; «Православные религиозные институты» (Р.Р. Исхаков), пар. 1, гл. 4 и т.д. Главную идею, которую пытаются донести до читателя авторы, можно выразить словами одного из них – Ф.Г. Ислаева: «Татарский этнос был расколот на две неравные

[1] Соколовский С.В. Кряшены во Всероссийской переписи населения 2002 года. М.: Оргсервис-2000, 2004. 247 с.

[2] Илизарова В.В. Кряшены: факторы формирования этнокультурной идентичности: Автореф. дис. … канд. ист. наук: 07.00.07. М., 2013. С. 3.

[3] История и культура татар-кряшен (XVI-XX вв.). Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. С. 47.

части, которые оказались в разной религиозной среде, что создало условия для формирования у них разных культур на основе христианских и исламских духовных ценностей».[1]

Истории и культуре кряшен в XX – нач. XXI вв. посвящена предпоследняя 6 глава. Её объем почти в три раза меньше суммарного объема первых 5 «дореволюционных» глав, хотя по XX в. источников объективно больше. Такое несоответствие можно объяснить спецификой стоявших перед авторами идеологических задач. Именно в рассматриваемый период конструируется образ кряшен как самостоятельного народа. Однако авторы издания старательно избегают формулировок «самостоятельный» или «отдельный народ», а используют словосочетания «отдельная этническая группа»[2] или «особая этническая общность».[3] Лишь мимоходом упоминается о фиксации кряшен как «отдельной народности» в ходе Первой советской переписи населения.[4] Судя по тексту Л.А. Мухамадеевой, появление образа «кряшенской нации» связано со смутным временем революций 1917 г. и является результатом «внушения» со стороны кряшенской интеллигенции. При этом специально подчеркивается, что «четко выраженного национального самосознания среди кряшен в дореволюционные годы не наблюдалось».[5] Мы видим пример специфического преломления этнонационализмом признанного в мировой науке конструктивистского подхода. Конструирование этничности преподносится как нечто неестественное, временное и противопоставляется «примордиальному этногенезу», который выступает в роли «объективного научного знания».[6]

Однобоко освещается постсоветское национальное движение кряшен. Оно нарочито названо «общественным и этнокультурным», что позволяет делать больший акцент на культурной, а не политической истории. Согласно Э.И. Шарафиеву, татары-кряшены возродили свою общественную жизнь в рамках Татарского общественного центра (ТОЦ), организации, пользовавшейся в 1-ой пол. 1990-х гг. поддержкой татарстанских властей. Если верить автору, то многие кряшенские организации республики ориентировались на программу ТОЦ. Связанная со Всероссийской переписью населения

---

[1] Там же. С. 182.
[2] Там же. С. 429.
[3] Там же. С. 438.
[4] Там же. С. 438.
[5] Там же. С. 429.
[6] Типичный пример: Исхаков Р.Р. Конструируя кряшенскую идентичность: дискуссии вокруг «кряшенского вопроса» в 1917-1920-х гг. // Историческая этнология. 2017. Т. 2. № 2. С. 251-257.

2002 г. дискуссия, по мнению Э.И. Шарафиева, была инициирована, прежде всего, лидерами кряшенского национального движения, а федеральные органы, «такие как Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН», обостряли ситуацию.[1] Информация о принятии 13 октября 2001 г. декларации о самоопределении кряшен как народа подается в кавычках, тогда как опасения татарских националистов о раздроблении нации без кавычек. Далее автор повествует только о созданных по инициативе Казанского Кремля организациях кряшен, оппозиционные объединения он не упоминает.

Об относительном соответствии критериям научности можно говорить, на мой взгляд, применительно к 7 главе, в которой рассказывается о различных элементах традиционной культуры кряшен. Большая часть главы написана в позитивистском ключе и представляет собой большой объем конкретных фактов с минимумом политизированных оценочных суждений. Положительно следует оценить публикацию источников в «Приложении». Один из авторов 7 главы в частном разговоре признавался мне, что его не интересует «теория», наука для него – «это только факты, добываемые из источников и экспедиций». В этом случае, на мой взгляд, затрагивается фундаментальная проблема характера гуманитарного знания в специфичной среде посттрадиционных социумов, когда место методологических оснований занимает очередная мифологема. Если к этому добавить следы преобладания конкретного образного мышления над абстрактным (выражающиеся в эмоциональном манипулировании фактами-образами), то мы получим базовый алгоритм конструирования данной книги.

В подготовленном Р.Р. Исхаковым «Заключении» предсказуемо говорится о татарах как «ключевом компоненте в этногенезе кряшен»[2], кряшенах как «неотъемлемой части татарского суперэтноса»[3] и кряшенской культуре «как самостоятельной единице в составе общетатарской культуры».[4]

Проанализированный механизм рационализации исторической травмы «насильственной христианизации татар» состоит в наполнении конструкта травмы большим количеством выдаваемой за научные данные эмпирической информации и дальнейшем манипулировании ею сообразно политическим задачам. Создается

[1] История и культура татар-кряшен (XVI-XX вв.). Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. С. 553.
[2] Там же. С. 786.
[3] Там же. С. 790.
[4] Там же. С. 790.

впечатление, что конечная цель состоит не столько в преодолении травмы, сколько в её постоянной и планомерной актуализации. Такая практика может стать благодатной почвой для конструирования новых исторических травм со стороны идеологических конкурентов официального дискурса, которые, хотя и не имеют сравнимых с государственными ресурсов для трансляции своих взглядов, тем не менее, оказывают влияние на определенные категории населения.

© Овчинников А.В., 2018.

УДК 316.7

Урожаева Т.П.

ЭТНИЧЕСКИЕ МИГРАНТЫ В ИРКУТСКОЙ ОБЛАСТИ НА РУБЕЖЕ 1990-х – НАЧАЛА 2000-х гг.: ПРОБЛЕМЫ АДАПТАЦИИ И ОБУСТРОЙСТВА

T.P. Urozhaeva

THE ETHNIC MIGRANTS IN THE IRKUTSK REGION ON THE TURN OF THE 1990s - EARLY 2000s: PROBLEMS OF ADAPTATION AND FACILITIES

Аннотация: Иркутская область во второй половине 1990-х – начале 2000-х гг. оставалась территорией, принимающей мигрантов из ближнего и дальнего зарубежья. Властям региона на протяжении рассматриваемого периода удавалось проводить достаточно сбалансированную национальную политику, которая способствовала сдерживанию межэтнических противоречий. Важными шагами в этой сфере стало: создание в органах региональной власти структурных подразделений, занимающихся вопросами национальной политики, проведение съездов народов, диалог властей и национальных организаций.

Ключевые слова: этнические мигранты, национально-культурные общества, Федеральная миграционная служба.

Abstract: in the second half of the 1990s-early 2000s, the Irkutsk region remained a territory that receives migrants from near and far abroad. During the period under review, the authorities in the region have been able to pursue a well-balanced national policy that has helped to contain inter-ethnic tensions. Important steps in this area were the creation of structural units in the regional authorities dealing with national policy, holding congresses of peoples, dialogue between the authorities and national organizations.

Key words: ethnic migrants, national cultural societies, Federal migration service.

Проблема приема, обустройства и социальной адаптации вынужденных мигрантов стала важнейшим приоритетом российской национальной политики, требующим поиска новых подходов и механизмов реализации. Эта работа на начальном этапе (в первой половине 1990-х гг.) проводилась спонтанно, без устоявшейся правовой базы, в условиях ограниченности финансовых и материальных ресурсов, отсутствия соответствующих структур в регионах, без учета отечественного и зарубежного опыта.

Знаменательным событием стало принятие 19 февраля 1993 г. двух законов РФ – «О беженцах» и «О вынужденных переселенцах», создавших предпосылки правового регулирования общественных отношений. Эти законы легли в основу формирования

нормативной базы национальной миграционной политики.

В 1998 г. в Иркутской области не было собственных законов, защищающих права вынужденных переселенцев, хотя и были законы российские, по которым семьям беженцев должна была выдаваться возвратная беспроцентная ссуда на строительство или покупку жилья. Ссуду получала лишь каждая пятая семья. Оставалась сложной процедура выделения средств, которую и призваны были упростить и легализовать местные законы.[1]

Только за 1998 г. через Федеральную миграционную службу Иркутской области (далее ФМС) прошло около 2 тыс. чел., но статус вынужденных переселенцев получила лишь половина из них. В 1999 г. в результате всех прибытий и выбытий население Приангарья уменьшилось на 1,5 тыс. чел. В сравнении с 1998 г. миграция снизилась на 13%.[2]

Летом 1999 г. в Иркутской области было зарегистрировано около 10 тыс. мигрантов, хотя реально их было гораздо больше. Люди приезжали из горячих точек в поисках спокойствия и любой работы. В 1999 г. на нужды миграции было выделено около 895,3 млн. руб., хотя запрашивалось 6 млрд. руб. Был создан отдел финансирования, который вел учет переселенцев по образованию и профессиям, для дальнейшего их обустройства по городам и районам области. К примеру, если в Тайшете или Усольском районе мигрантам гарантировалась работа, то напрямую выделялись деньги органам местного самоуправления для обустройства этих людей.

Постановление губернатора Иркутской области от 03.03.98 г. давало возможность вынужденным переселенцам безвозмездно получить деловую древесину для строительства жилья (до 125 м³ единовременно), деловую древесину для ремонта этого жилья (раз в три года до 20 м³), дровяную древесину (один раз в год до 25 м³). По всем вопросам лесопользования переселенцы могли обратиться в местные администрации.

Для компактных поселений мигрантам были отведены участки в Нижнеудинском и Черемховском районах (145 и 111 га), но сама проблема далеко выходила за рамки простого выделения территорий. По существу, в область «своим ходом» приезжали сотни специалистов, и оставалось лишь разработать эффективный механизм для использования их потенциала на благо региона.[3]

---

[1] Голосов А. Беженцы вне закона // Вечерний Иркутск. 1998. 29 августа. С.3.

[2] Овсянникова И. Нас становится меньше // Восточно-Сибирская правда. 1999. 18 августа. С.4.

[3] 775 тысяч километров для беженцев…// СМ-номер один. 1999. 14 июля. С.2.

В 2000 г. миграционная убыль была минимальной (462 чел.).[1] Международная миграция, прежде дававшая приток жителей за счет бывших союзных республик, по итогам 2001 г. имела отрицательный результат. Всего прибыло 1174 чел., выбыло 1459, не досчитались 285 чел.[2] Среди вынужденных мигрантов, прибывших в Приангарье в 2000 г. были представители 44 национальностей, однако 80% составляли русские, выехавшие из Узбекистана, Казахстана и Таджикистана.[3]

К концу 1990-х гг. в Приангарье образовалась достаточно обширная таджикская диаспора. В 2000 г. она составляла около 12 тыс. чел., которые зарегистрировали в органах юстиции Иркутскую областную общественную организацию «Таджикское национальное культурное общество «Самониды». Большинство таджиков, проживающих на иркутской земле, занимались торговлей овощами и фруктами, а также строительством небольших объектов промышленного и гражданского назначения.[4]

В 2001 г. в области официально проживало около 75 иммигрантов из Афганистана, большинство из которых имели российское гражданство и русские семьи. Основной путь прибытия афганцев пролегал через Китай и Монголию. В Иркутск иммигранты прилетали международными транзитными рейсами.[5]

С конца 1990-х гг. значительно увеличилось число представителей азербайджанской национальности, проживающих в Приангарье. По результатам переписи населения их численность на 1989 г. составляла 5 тыс. чел. По данным национального общества «Берлик», в 2002 г. азербайджанская диаспора в области уже насчитывала 42 тыс. чел.

В 2002 г. по информации, предоставленной национально-культурными центрами, службой паспортно-визового контроля и местными отделениями милиции, их численность составляла 17 тыс. чел. Также увеличилась численность армян (с 2,9 тыс. до 5–6 тыс.), таджиков (с 0,8 тыс. до 4,4 тыс.) и корейцев (с 1,2 тыс. до 1,5 тыс.).[6]

---

[1] Беникова М. Школьников станет меньше, пенсионеров больше // Аргументы и факты в Восточной Сибири. 2001. 7 июня. С.3.

[2] Овсянникова И. Приангарье теряет жителей // Восточно-Сибирская правда. 2002. 5 марта. С.4.

[3] Миграция населения Иркутской области в 2000 году /Госкомстат РФ; Иркутский обл. комитет гос. статистики. Иркутск, 2001. С.24.

[4] Малышев А. Иркутск-Душанбе: крепнут экономические связи // СМ-номер один. 2000. 9 августа. С.2.

[5] Афганскую миграцию под контроль // Пятница. 2001. 17 октября. С.3.

[6] Приангарье глянется Кавказу // Аргументы и факты в Восточной Сибири. 2002. 15 января. С.2.

В регионе существовало более 60 национальных обществ. Это автономии, общества, центры, товарищества, общины. Среди активистов можно отметить Товарищество белорусской культуры, автономию чувашей Иркутской области «Юлташ», культурный центр ветеранов и инвалидов литовской национальности «Швитурис», Еврейский, Украинский («Днипро»), Армянский культурный центры. В начале 2000-х гг. были созданы периодические издания центров – «Украинска мова», «Юлташ» чувашского центра, «Маланка» белорусского.[1]

В целом переписью 2002 г. было учтено 2581,7 тыс. чел., причем женщин на 163,3 тыс. было больше, чем мужчин. На 1 тыс. представителей сильной половины человечества приходилось 1135 женщин. Однако для большинства некоренных народов было характерно другое соотношение. В их численности преобладали мужчины как наиболее мобильные и склонные к перемене мест, приезжающие «ума искать» или зарабатывать.[2]

Приезжали из-за рубежа также с намерением получить качественное и дешевое образование. Однако из 1500 иностранных студентов 35–45 % занимались бизнесом.[3]

Граждане СНГ (в первую очередь, украинцы и белорусы) в Иркутской области обычно работали в старательских артелях на золотодобывающих приисках в г. Бодайбо. Здесь были особенно востребованы машинисты бульдозеров, водители на большие машины (типа «БЕЛАЗ»), экскаваторщики, горные мастера, электрогазосварщики. Заменить приезжих работников местными было сложно, поскольку граждане СНГ обладали большим профессионализмом и опытом в данной сфере, работая на бодайбинских приисках из года в год. Кроме того, многие из них уже имели акции этих артелей, сообщила начальник отдела трудоустройства департамента ФГСЗН Р. Мангутова.

На начало 2003 г. на территории Иркутской области больше всего было зарегистрировано граждан Китая – 939 чел. Китайских овощеводов работодатели приглашали в основном в Иркутский район, а также в Усольский район и Ангарское муниципальное образование.

Большую активность, по словам специалистов Управления по делам миграции, проявляли представители КНДР. Из них на территории региона легально находилось 277 чел. Из стран дальнего

---

[1] Бешнова Е. Приангарье – территория согласия // СМ-номер один. 2005. 25 мая. С.4.

[2] Овсянникова И. Существуют ли персы в Сибири? // Восточно-Сибирская правда. 2005. 10 марта. С.2.

[3] Соломеин Е. Сибирь превращается в Мекку // Пятница. 2002. 24 декабря. С.3.

зарубежья в регионе также было зарегистрировано 67 вьетнамцев, 38 выходцев из стран, находящихся на территории бывшей Югославии, по пять человек из Турции, США, Японии, по два – из Германии, Франции, Индии, Южной Кореи, один из Латвии.

Как отметили в Управлении по делам миграции УВД Иркутской области, граждане СНГ, работающие на территории Иркутска и ряда других городов региона, как правило, «не обременяли себя» получением официального подтверждения. В результате, за пять месяцев 2003 г. с территории области было выдворено 299 представителей стран СНГ, в то время как за весь 2002 г. их было выдворено только 440.[1]

Мнение по поводу напряженности межнациональных отношений формировалось у жителей Иркутской области на основе шаблонов и стереотипов. Об этом на семинаре «Сибирь – территория согласия» заявил начальник социологического центра администрации Иркутской области А. Васильев. Он подчеркнул, что такой вывод был сделан по итогам проводившегося с 20 октября по 1 ноября 2004 г. исследования, в ходе которого были опрошены 3 тыс. 846 чел. более чем из 10 населенных пунктов. В регионе присутствовала межнациональная напряженность. Однозначно заявили, что такая напряженность есть, 30% опрошенных. 32% считали, что межнациональные отношения обострялись лишь время от времени, 25% – что межнациональной напряженности в Прибайкалье не было. При этом ответы на вопрос «Как часто вы сталкиваетесь с бытовыми проявлениями межнациональной напряженности?» распределились следующим образом: сталкиваюсь часто – 17%, сталкиваюсь время от времени – 21%, не сталкиваюсь – 50%. Остальные респонденты с ответом затруднились.[2]

В 2005 г. заместитель председателя комитета по труду Иркутской области А.Ершова сообщила о результатах заседания областной межведомственной комиссии по вопросам привлечения и использования иностранных работников в целях осуществления трудовой деятельности. Основным поставщиком работников-мигрантов был Китай – 7 тыс. 710 чел., или 84% от общего числа привлекаемых из стран ближнего и дальнего зарубежья, или 72% от общего числа привлекаемых. Подавляющее большинство иностранных работников предполагалось трудоустроить в строительную отрасль – 76%, промышленность – 11%, в торговлю и общественное питание – 7%, в сельское хозяйство – 4,9%.

---

[1]Петрова Е. Работа варягов любит // Вечерний Иркутск. 2003. 26 июня. С.4.

[2] Воронцов И. Парадоксы стереотипов // Восточно-Сибирская правда. 2005. 16 февраля. С.2.

Работодатели, привлекающие иностранцев, часто нарушали трудовое законодательство. Как правило, в этом случае нарушались права трудовых мигрантов в части выплаты заработной платы, а также предоставление нормальных условий труда. Отмечено, что наибольшая часть незаконных мигрантов находилась в территориях, где шел демографический спад.[1]

Агрессивный по своей сути характер рыночных отношений, а также необходимость приспосабливаться к новым, изменившимся условиям, способствовали росту конкуренции между народами региона в различных сферах деятельности. Следствием рыночных реформ стало и формирование в Иркутской области диаспор с ярко выраженной экономической специализацией – так называемых торговых меньшинств, выходцев из Китая, Средней Азии и Кавказа, конкурирующих с местным населением в экономической сфере.

Вместе с тем, властям региона на протяжении рассматриваемого периода удавалось проводить достаточно сбалансированную национальную политику, которая способствовала сдерживанию межэтнических противоречий. Важными шагами в этой сфере стало: создание в органах региональной власти структурных подразделений, занимающихся вопросами национальной политики, проведение съездов народов, диалог властей и национальных организаций.

К началу 2000-х гг. в Приангарье, где были разработаны и действовали региональные миграционные программы, вопросы взаимодействия мигрантов с властями были достаточно хорошо отработаны. Обычно один из заместителей Главы администрации курировал вопросы миграции, ряд вопросов обсуждался на заседаниях администрации. Часто в сложных ситуациях руководители администрации территории сами обращались с просьбами и предложениями в ФМС России. С другой стороны, существовали проблемы в решении вопросов регулирования миграционных потоков и оказания помощи мигрантам. Для достижения договоренностей с администрацией и четком определении вклада двух сторон требовалось перейти к новому механизму взаимодействия подписанию Соглашения между Администрацией Иркутской области и ФМС России.

© Урожаева Т.П., 2018.

[1] О привлечении иностранных работников // СМ-номер один. 2005. 13 июля. С.2.

УДК 323.1

Цибенко С.Н.

НАЦИЕСТРОИТЕЛЬСТВО НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ: АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ ПРОЕКТЫ ЧЕРКЕССКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

S.N. Tsibenko

NATION-BUILDING IN THE NORTH CAUCASUS: ALTERNATIVE PROJECTS OF THE CIRCASSIAN STATEHOOD

Аннотация: В статье рассматриваются альтернативные проекты черкесской государственности на Северо-Западном Кавказе, конкурирующие с проектом построения российской политической нации. Анализу подвергаются разрабатываемые черкесами России и диаспоры концепции гражданской общекавказской нации или этнолингвистической адыгской, предусматривающие создание Черкесской Республики в составе РФ или независимого государства.

Ключевые слова: Кавказ, черкесы, черкесская диаспора, нациестроительство

Abstract: The article deals with alternative projects of Circassian statehood in the North-Western Caucasus, competing with the project of building a Russian political nation. Circassians of Russia and the Diaspora develop the concept of the common civil Caucasian nation or the ethnolinguistic Adyghe nation, with the demands for the creation of the Circassian Republic within the Russian Federation or an independent state.

Keywords: Caucasus, Circassians, Circassian Diaspora, nation-building

С 2016 г. на уровне высшего руководства России и в экспертных кругах идет активное обсуждение концепции закона о российской нации, с 2012 г. термин «российская нация» включен в «Стратегию государственной национальной политики РФ на период до 2025 г.» со значением «многонациональный народ Российской Федерации».

В 2017 г. группа ученых РАН под руководством академика Валерия Тишкова разработала определение российской нации как «гражданско-политической общности, консолидированной на основе исторической российской государственности, члены которой обладают равными правами независимо от этнической, расовой и религиозной принадлежности, общими историко-культурными ценностями, чувством принадлежности к единому народу, гражданской ответственностью и солидарностью»[1]. В 2018 г. работа

[1] Российской нации дали определение [Электронный ресурс] // Известия. 20.04.2017. URL:https://iz.ru/news/687767 (дата обращения: 12.06.2018).

по уточнению понятия была продолжена Федеральным агентством по делам национальностей (ФАДН) для новой стратегии государственной национальной политики РФ[1].

Вместе с тем, данные инициативы вызывают неоднозначный отклик в отдельных сегментах российского общества, в частности, на Северном Кавказе. Так, в июле 2017 г. с критикой готовящегося закона о российской нации выступил портал «Кавказ. Реалии», приведший мнения северокавказских общественных деятелей. Они акцентировали внимание на негативных последствиях выделения особой роли русского народа, его культуры и языка для российского государства. В частности, руководитель Кабардино-Балкарского правозащитного центра Валерий Хатажуков отметил «дискриминацию» в отношении национальных меньшинств России. По его мнению: «российские власти уже делают крен в пользу русского народа, даже когда формально особая роль русских не закреплена в законе». В качестве примера правозащитник привел неравнозначное отношение российских властей к переселению русских беженцев из Донбасса и черкесских беженцев из Сирии[2].

Следует отметить, что данная позиция широко распространена на Северном Кавказе и корни ее могут лежать в конкурирующих с российским проектах национального строительства. Для подтверждения этого тезиса рассмотрим альтернативные национальные проекты черкесов на Северо-Западном Кавказе (перечень проектов не исчерпывающий и не включает проекты не черкесского авторства).

Черкесы (самоназвание «адыги») компактно проживают на территориях трех национальных республик, где представляют «титульные» нации (Адыгея, Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия), а также в Краснодарском крае. С одной стороны, в результате советской социальной инженерии черкесы вместе с национальными образованиями получили и собственные национальные проекты в качестве адыгейцев, кабардинцев, черкесов, шапсугов и абазин. С другой, они активно развивают общечеркесский национальный проект, а точнее, их различные варианты.

Так, черкесы выдвигают требования объединить все черкесские субъекты или, шире, исторические черкесские территории (включая

---

[1] Городецкая Н. ФАДН поработает над понятиями [Электронный ресурс] // Коммерсант. 23.03.2018. URL: https://www.kommersant.ru/doc/3580662 (дата обращения: 19.07.2018).

[2] Дзуцати В. Все граждане РФ равны, но некоторые равнее [Электронный ресурс] // Кавказ.Реалии. 17.07.2017. URL:https://www.kavkazr.com/a/vse-grazhdane-rf-ravny-no-nekotorye-ravnee/28616231.html (15.05.2018).

территории Краснодарского и Ставропольского краев и Ростовской области) в единую Черкесскую Республику в составе РФ или, радикальный вариант, с признанием ее независимости[1]. Например, в 2015 г. руководителем некоммерческой организации Черкесский Парламент с центром в г. Мюнхен (Германия) Зауром Гедуадже была подготовлена соответствующая петиция в адрес президента РФ[2]. В числе других инициатив этой организации – обращение к ООН, Европарламенту и Конгрессу США с требованием о признании Черкесии «оккупированным государством» и необходимости ее независимости[3]. Для этого Гедуаджэ предложил создать Черкесский национальный парламент[4], а в случае его неудачи – диаспорное государство черкесов[5].

Другой диаспорной инициативой по черкесскому нациестроительству стал проект «черкесская полития» черкесов Андзора Кабарда (США) и Алана Джамирзе (Австралия) со штаб-квартирой в Лондоне. Ими в 2016 г. была выдвинута идея формирования черкесской транснации и сетевого государства, для чего развивался проект паспортизации черкесов всего мира. Следует отметить, что данный проект не был успешен и получил критические оценки российских черкесов как нежизнеспособный и политизированный[6], а западных – как уводящий от главной цели воссоздания реального, а не виртуального государства[7].

При активном участии черкесской диаспоры, в силу различных исторических причин объединяющей не только адыгов, но всех мусульман, выходцев с Кавказа, популярностью пользуется идея воссоздания северокавказской Горской республики (1918-1919).

---

[1] A Caucasus Ethnic Group Raises Concerns in Moscow [Электронный ресурс] // Stratfor. 20.07.2015. URL: https://worldview.stratfor.com/article/caucasus-ethnic-group-raises-concerns-moscow (дата обращения: 28.07.2018).

[2] https://secure.avaaz.org/ru/petition/Prezidentu_Rossiyskoy_Federacii_gospodinu_Vladimiru_Vladimirovichu_Putinu_Obedinenie_razdelyonnogo_adygskogo_naroda_v_ed/edit/.

[3] https://www.facebook.com/circassian.parlament/posts/490721537784277.

[4] https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1772285836419002&set=a.1411532762494313&type=3&theater.

[5] https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1800922620221990&id=100009128098374.

[6] Мамий С. «Черкесская полития»: тезисы и антитезисы [Электронный ресурс] // Кавказский геополитический клуб. 05.04.2016. URL:http://www.kavkazgeoclub.ru/content/cherkesskaya-politiya-tezisy-i-antitezisy (дата обращения: 24.07.2018); «Не нужно нас изображать бедненькими» [Электронный ресурс] // Территория контрастов. 04.02.2016. URL: http://www.contrasterra.ru/topic/detail/20651 (дата обращения: 05.08.2018).

[7] Bashqawi A. The Unforgotten Circassian Dilemma 152 [Электронный ресурс] // Chirkassia. 23.05.2016. URL: http://www.cherkessia.net/author_article_detail.php?article_id=4176 (дата обращения: 15.07.2018).

В частности, в начале 90-х гг. XX в. правопреемницей Республики объявила себя Конфедерация горских народов Кавказа[1]. В настоящее время основной центр активности этого проекта находится в Турции, однако среди российских черкесов также имеются его сторонники. В частности, в своем докладе на симпозиуме в честь 100-летия Республики в Стамбуле в 2018 г. кабардинский исследователь Асланбек Мирзоев заявил об актуальности идеи воссоздания общекавказского государства[2].

Следует отметить, что концепция общекавказской черкесской нации и исторического опыта Горской республики имеет последовательных критиков в лице черкесов России и диаспоры – сторонников адыгского этнолингвистического национального проекта[3]. Среди них – неформальное Движение Черкесии и группа Патриотов Черкесии, которые отмечают на Кавказе, в Турции и Европе день черкесской государственности 13 июня в память о годовщине создания в 1863 г. т.н. парламента независимости Черкессии. Соответственно, их основное требование – воссоздание исторической Черкесии в границах 1863 г.[4], а основная задача – массовая репатриация черкесов на историческую родину, поскольку, по их мнению, процесс нациестроительства возможен для черкесов только на Кавказе.

Это не случайно, поскольку важнейшим препятствием для развития черкесского нациестроительства является демографическая ситуация (даже в «черкесских» республиках численно черкесы преобладают только в Кабардино-Балкарии), связанная, прежде всего, с массовым выселением черкесов с Кавказа на территорию Османской империи по завершении Кавказской войны в 1864 г. Для преодоления этого препятствия черкесские активисты и общественные деятели уделяют особое внимание проблемам репатриации диаспоры, а также призывают вводить программы по стимулированию

---

[1] Лакоба С. К вопросу о Кавказской Конфедерации [Электронный ресурс] // 28.12.2008. URL:http://www.gazavat.ru/history3.php?rub=11&art=122 (дата обращения: 17.07.2018).

[2] https://www.youtube.com/watch?v=WhOOZoQuYBU&index=1&list=PL6HdlDIxpqyk3lp23B9t7eCJS6874HvB1.

[3] См., например, в Турции движение «Патриоты Черкесии» и их аргументацию: Çakırer (Tlepşuko) Ö. Kuzey Kafkasya Cumhuriyeti Kutlamalarını Düzenleyenlere Sorular: [Электронный ресурс] // Cherkessia. URL:http://cherkessia.net/author_article_detail.php?article_id=4455 (дата обращения: 27.06.2018).

[4] Çerkesya Yurtseverleri. 13 haziran geçmiş değil geleceğimizdir! [Электронный ресурс] // Cherkessia. URL: http://cherkessia.net/bakisacimiz.php?id=3391 (дата обращения: 25.07.2018).

рождаемости и повышению внутренней миграции для «увеличения численности нашей популяции на исторической родине»[1].

Таким образом, параллельно российскому проекту построения общей гражданской нации активно развиваются конкурирующие и конфликтующие национальные проекты, которые могут также носить гражданский либо этнолингвистический характер.

© Цибенко С.Н., 2018.

[1] Темиров М.О государственном и нациестроительстве [Электронный ресурс] // Адыгэ Хэку. 31.08.2015. URL:https://aheku.net/news/society/6328 (дата обращения: 12.07.2018).

УДК 001:1/14:06

Шакиров И.А.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ПОНЯТИЯ НАЦИИ КАК КОЛЛЕКТИВНОГО ПРОШЛОГО В УСЛОВИЯХ ГОРОДА[1]

I.A. Shakirov

THE TRANSFORMATION OF THE CONCEPT OF A NATION AS A COLLECTIVE PAST IN THE CONDITIONS OF THE CITY

Аннотация: Данная статья является исследованием, продолжающим цикл публикаций автора, посвященных антропологии городских башкир. Речь идёт о модернизационных процессах в традиционных обществах в целом и трансформации башкирской нации в условиях урбанизации, в частности. Сопоставляются понятия «этнического возрождения» и «архаизации» и влияние отношения к национальному историческому прошлому на данные процессы.

Ключевые слова: нация, этничность, коллективное прошлое, урбанизационная цивилизация, городская антропология.

Abstract: This article is a study that continues the author's publication cycle devoted to the anthropology of urban bashkirs. We are talking about modernization processes in traditional societies in general and the transformation of the bashkir nation in the conditions of urbanization, in particular. The concepts of «ethnic revival» and «archaization» and the influence of the attitude to the national historical past on these processes are compared.

Keywords: nation, ethnicity, collective past, urbanization civilization, urban anthropology.

«Трудности методологического характера в сфере гуманитарных наук особенно сильно отразились на этнографии и этнологии. Когда-то этнография была ориентирована на изучение колонизуемых народов. Выполняя эту миссионерскую задачу, этнография стала важнейшим направлением в российской науке. Сегодня этнография мало востребована. Вместе с урбанизацией ее роль уменьшается, а этнографы постепенно становятся социологами»[2].

Формирование современного, полиэтничного по составу, отечественного города в национальном регионе России стало возможным

[1] Исследование выполнено в рамках конкурса РФФИ №18-49-020005 «Трансформация башкирского общества в конце XX – начале XXI в. (на материалах Башкирской этнографической экспедиции 1986 г. и современных этносоциологических исследований)».

[2] Хакимов Р.С. Историческая этнология: парадигма и инструментарий. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2012. – с. 9.

в результате широкомасштабного вовлечения в урбанизационные процессы с середины пятидесятых годов нерусских народов, переселявшихся в город в основном из окружающей сельской местности. До этого, например, в Башкортостане, города в основном были заселены русскими.

Республика Башкортостан представляет собой, в этническом и конфессиональном смысле, один из самых сложных и противоречивых регионов России. Данная ситуация детерминируется следующими обстоятельствами. Во-первых, этническая мозаичность (смешанность) населения этого региона является одной из самых высоких на всей территории бывшего Советского Союза и уступает в Российской Федерации только аналогичному показателю Дагестана. Наряду со значительным анклавом русского населения, а также – украинцев и белорусов, распространившихся на этой территории с конца XVI века и, особенно, к началу XX века, вместе с титульными для данной республики башкирами, в течение нескольких столетий здесь проживают и сформировались в этнонации представители нескольких финно-угорских (мари, удмурты, мордва) и тюркских (татары, чуваши) народов. Количественное соотношение трех наиболее многочисленных в Башкортостане этнических групп (башкиры, русские и татары) имеет сопоставимые значения[1].

Важным фактором процесса модернизации традиционных обществ является урбанизация. Урбанизированная среда и распространение городского образа жизни оказывают существенное влияние на самые различные стороны жизнедеятельности этноса. Подвергаются мощной трансформации материальная и духовная культура, изменяются уклад жизни и система ценностей, формируются новые модели социокультурной и экономической деятельности.

Уровень урбанизированности этнической группы является показателем её интегрированности в глобальный научно-технический прогресс, возможности гармонично развиваться в информационно-техногенном обществе, воспринимать все новое и прогрессивное[2].

Как показывает специальное теоретическое исследование глобальных причин феномена «этнического возрождения» в современном мире, в условиях, казалось бы, преобладающего влияния нивелирующих форм жизнедеятельности и культуры возрастание

---

[1] Так, например, по итогам Всероссийской переписи населения 2010 года, в Башкортостане этническую основу населения составляют: русские – 36%; башкиры – 29,5%; татары – 25,4%; чуваши – 2,7%; мари – 2,6%; другие этнические группы (менее 1% каждая) – 3,8%.

[2] Киекбаев М.Д. Башкиры в городах Башкортостана. История и современность. – Уфа, 1998. – С. 6.

значения этничности является своего рода ответной реакцией на исчезновение материальных, природно-адаптационных предпосылок ее формирования. При современном преобладании «урбанизационной цивилизации» происходит фактический отрыв большинства этносов от системообразующих свойств «первичной», пространственно-культурной среды и их интенсивное взаимодействие в этом смысле в городах, что, в свою очередь, влечет за собой многократное увеличение значения духовно-идеологических характеристик этничности, самосознания и поведенческих норм. Именно в этом смысле «...этничности в ее материализованном виде как бы становится меньше, а национализма (имеется в виду система взглядов и устремлений) – больше»[1].

В условиях масштабных социальных преобразований в нашей стране, сопровождающихся разрывами многочисленных устоявшихся общественных связей, разрушением господствующих ранее представлений о ценностях и интересах социума и личности, еще одной важной причиной, определяющей «взрыв» возрождения этничности, выступает явление социально-адаптационного дискомфорта, неуверенности, одиночества человека в окружающей его среде. Это время, когда, как пишут философы Г. Гусейнов и Д. Драгунский, «...личность теряет свои значимые для нее социальные связи, и у нее ничего не остается, кроме национальных связей»[2]. Специалисты отмечают, что такое повсеместно наблюдаемое ныне явление, как уход в этничность, во многом связано с феноменом социальной фрустрации. Национальная группа в этой ситуации может быть воспринята личностью как единственно надежная группа поддержки, где она может найти и защиту и свое самовыражеиие[3].

При этом, у башкир субэтническое самосознание основывается на более древних, быстро разрушающихся в условиях города, родоплеменных представлениях, а у татар – на более поздних в этногенетическом плане, а следовательно – более устойчивых этноконфессиональных, этносословных и этнотерриториальных идентификаторах[4].

В этой связи можно привести слова одного из творцов современных представлений о нации, крупнейшего французского историка

---

[1] Тишков В.А Социальное и национальное в историкоантропологической перспективе // ВФ. – 1990. – № 12. – С. 9.

[2] Гусейнов Г.И., Драгунский Д.В. Новый взгляд на старые истины // Ожог родного очага. – М., 1990. – С. 10.

[3] Галлямов Р.Р. Тренды постсоветской эволюции политических и конфессиональных элит Башкортостана // Политическая модернизация в современной России: тренды, инновации, противоречия – Уфа, 2016. – С. 20.

[4] Галлямов Р.Р. Многонациональный город: этносоциологические очерки. – Уфа: Гилем, 1996. – С. 173.

Эрнеста Ренана, который в своей провидческой статье «Что есть нация?» писал о том, то «нация – это ежедневный плебисцит»[1]. Это во многом относится именно к овладению коллективным прошлым.

История и нация: воображенное прошлое или объективная реальность. Здесь мы подходим к важному вопросу о сути исторической памяти, которая формирует данную этнонациональную общность. Известный немецкий социолог и историк культуры Макс Вебер, разбирая вопрос о сути нации, писал, что это такая группа, члены которой «обладают субъективной верой в их общее происхождение по причине схожести физического облика или обычаев, или того и другого вместе, или же по причине общей памяти о колонизации и миграции»[2]. Ему вторит уже упомянутый Эрнест Ренан: «Забвение, я бы даже сказал – искаженное восприятие собственной истории, – это существенный фактор в процессе формирования нации»[3]. Тем самым, он, очевидно, ясно указывал на то, что национальная история является прошлым, которое особым образом организовано, подчеркивая, что при этом нация должна многое «забыть», но при этом и многое «вспомнить». Данный подход представляется совершенно правильным и оправданным с точки зрения современной науки, как справедлива и его мысль, что «прогресс исторических знаний нередко таит угрозу для национальности», поскольку, очевидно, разоблачает мифы и устраняет искажения прошлого.

© Шакиров И.А., 2018.

[1] Renan E. Qu'est-ce qu'une nation? // Nationalism. Ed. By J. Hutchinson and A.D. Smith. Oxford; New York, 1994. – p. 17-18.

[2] Цит. по: Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. – М.: Наука, 2003.

[3] Renan E. Qu'est-ce qu'une nation? // Nationalism. Ed. By J. Hutchinson and A.D. Smith. Oxford; NewYork, 1994. – p. 17-18.

УДК 930.85

Шаяхметова И.З.

«КАДРЫ РЕШАЮТ ВСЕ!»: ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ПОДГОТОВКИ КАДРОВ ДЛЯ МУНИЦИПАЛЬНОЙ СЛУЖБЫ ГОРОДОВ ЮЖНОГО УРАЛА В 1919-1920-е гг.

I. Z. Shayakhmetova

«CADRES DECIDE EVERYTHING!»: THE PECULIARITIES OF THE TRAINING OF PERSONNEL FOR MUNICIPAL SERVICES OF CITIES OF THE SOUTHERN URALS IN 1919 – 1920

Аннотация: в статье раскрываются особенности подготовки кадров для муниципальных органов южноуральских городов в советский период истории.
Ключевые слова: национальные кадры, муниципальная служба, города, Южный Урал, подготовка.

Abstract: the article reveals the features of training for municipal authorities of the southern Ural cities in the Soviet period of history.
Keywords: national personnel, municipal service, cities, southern Urals, training.

Восстановление деятельности органов городского самоуправления на Южном Урале после окончания Гражданской войны обнажило проблему подготовки кадров для муниципальной службы. Частично ее решили, привлекая к сотрудничеству служащих из дореволюционных городских дум, правда, не на руководящих должностях, а на должностях служащих среднего и мелкого управленческого звена. И это не случайно, поскольку члены управ городских дум имели большой опыт практической деятельности, особенно вопросов продовольственного снабжения населения городов, противоэпидемических мероприятий, организации школьного образования, текущего ремонта улиц, домов, мостовых и т.п. Еще одним фактором, содействовавшим возможности установления сотрудничества советских органов в лице городских советов и дореволюционных городских дум, стал качественный состав гласных и членов управ дореволюционных муниципалитетов.

Анализ материалов деятельности профессиональных союзов служащих городского самоуправления демонстрирует готовность гласных городских дум и членов управ сотрудничать с городскими советами рабочих и солдатских депутатов. Так, 28 апреля 1917 г. Екатеринбургский профессиональный союз служащих городского самоуправления принял обращение в Екатеринбургский совет рабочих

и солдатских депутатов и избрал делегатом от своего профсоюза в горсовет члена правления профсоюза Е.Г. Гончаренко[1]. Наблюдалась и обратная тенденция – готовность представителей левых партий к сотрудничеству с городскими думами и их управами. Например, 5 ноября 1917 г. был обнародован список лиц, избранных в гласные Екатеринбургской городской думы на период до 1 января 1919 г. Согласно этому документу из 89 гласных 61 являлись представителями левых партий, в том числе 39 от РСДРП (большевиков), 19 от партии эсеров, 2 от РСДРП (меньшевиков), 1 от РСДРП «Бунда»[2]. Общей тенденцией для всех городских дум, начиная с 1912 г. и особенно в предреволюционный и революционный период была категорическая неприемлемость избрания в гласные городских дум кандидатов от партий кадетов и тем более октябристов.

В начале 1918 г. были обобщены сведения о служащих Екатеринбургского общественного самоуправления. Всего в списке было 24 отдела, в том числе собственно городское общественное управление, городские хозяйственные работы, городские комитеты, дорожный отдел, сиротский суд, пожарная часть, Биржа труда, богадельни, городская больница, родильный дом, городской театр, городской общественный банк, отдел беженцев и др.[3]

Всего в 1917 – 1918 гг. в Екатеринбургской городской думе было 85 человек, при этом гласные от РСДРП (б) – 41 человек и от эсеров – 13 человек[4]. Подобное представительство левых партий в городских думах ставит под сомнение антагонизм дум и городских советов. Более половины состава городской думы – 54 человека – были большевиками и эсерами, также как и в советах, большинство представителей которых являлись представителями этих же политических партий.

Вместе с тем создание новой структуры управления, в том числе городских советов, требовало подготовки новых квалифицированных кадров. В городах Южного Урала, как и в СССР и РСФСР, существовала разверстка, которая утверждалась Президиумами обкомов. Как правило, высшее образование в 1920-е гг. уроженцы региона получали за его пределами. Подготовка кадров для советских учреждений осуществлялась также в Уфимской губернской и уездных совпартшколах.

---

[1] Государственный архив Свердловской области (далее ГАСО). Ф. 394. Оп. 1. Д. 2. Л. 14 – 16.

[2] ГАСО. Ф. 62. Оп. 1. Д. 627. Л. 2 – 2 об., 3 об.

[3] ГАСО. Ф. 62. Оп. 1. Д. 433. Л. 307.

[4] Там же.

Прием курсантов (так называли слушателей совпартшкол в 1920-е гг.) проводился с 1 по 15 сентября ежегодно, начиная с 1919 г. Контингент курсантов совпартшкол был определен Президиумом Башобкома следующим образом: 2/3 состава – лица из числа членов и кандидатов РКП, остальные места – для беспартийных; РКСМ – 40 мест, при этом большинство мест должно было предоставляться членам РКП; профсовету РКП – 5 мест; женотделу – 10 мест. Норма беспартийных составляла 35 мест, причем предпочтение должно было отдаваться рабочим[1]. Особо оговаривалось разверсткой представительство национальных меньшинств в национальных республиках, например, в Башкирской АССР: башкирам и татарам, чувашам и марийцам предоставлялось 50% из общего количества мест[2]. Также через «пролетаризацию» вузов устранялись «будущие буржуазные специалисты» и готовились кадры советской формации.

Учебные программы совпартшкол включали лекции по текущей внутриполитической и международной обстановке, истории международного рабочего движения, истории революции и т.п. Например, в Златоустовской совпартшколе зачетные доклады курсантов были посвящены темам подъема сельского хозяйства, результатам аграрной революции, структуре классов СССР и их соотношению, кустарной промышленности[3]. Первоначально срок обучения в совпартшколах был установлен в четыре месяца, по окончании которого устраивались экзамены для слушателей и их последующее распределение. Первый семестр длился, как правило, с 15 сентября по 15 января, а второй – с 16 января по 31 мая. Программа обучения курсантов обязательно включала предметы: русский язык, физическая и экономическая география, обществоведение, математика и черчение, физика и машиноведение, химия, мироведение и история земли, биология и гигиена[4]. При распределении выпускников придерживались, по возможности, плана, по которому выпускники возвращались в те организации, которые направляли их на учебу, при этом всем выпускникам обязательно предоставлялись характеристики. Характеристики предоставлялись комиссиями по распределению курсантов.

Разумеется, непродолжительность обучения, односторонность учебных программ, директивность в распределении выпускников,

---

[1] Национальный архив Республики Башкортостан (далее НАРБ). Ф. 122. Оп. 18. Д. 23. Л. 7.

[2] НАРБ. Ф. 122. Оп. 19. Д. 1. Л. 28.

[3] Объединенный государственный архив Челябинской области (далее ОГАЧО). Ф. Р-88. Оп. 2. Д. 12. Л. 3 – 5.

[4] Там же.

слабая подготовленность преподавателей, недостаточная материально-техническая оснащенность совпартшкол и некоторые другие недостатки в организации учебного процесса негативно отразились на подготовке специалистов для советских органов. Фактически знания, приобретенные ими в совпартшколах, не охватывали круг всех проблем практической жизни. Так, по результатам проверки Магнитогорской совпартшколы в 1933 г. были выявлены факты неудовлетворительного состояния помещения (отсутствие тепла, света, воды, мебели и пр.), в том числе и в общежитиях. В связи с этим директора учебного заведения Козлова уволили, а совпартшколу перевели в другое помещение[1]. Рабочих насильно в порядке партийной дисциплины отрывали от станка, от квалификации и достоинства заставляли учиться и превращали в руководителей советских органов. Шли годы, терялась рабочая квалификация, уровень образования оставался низким, общая культура, как правило, отсутствовала. Такие руководители держались за карьеру и стремились все на свете свести к своему уровню.

С другой стороны, хозяйственная разруха, голод, проблемы снабжения населения требовали действенных и оперативных мер. Форсированная подготовка кадров, в основном из числа рабочих, путем разверстки и обучения их в совпартшколах привела к складыванию слоя управленцев на местах, выполнявших текущие хозяйственные дела.

На период обучения в совпартшколах и краткосрочных курсах курсанты освобождались от сверхурочных собраний, кроме партийных, от дежурств и субботников, за исключением субботника 1 раз в месяц.

Подавляющее большинство членов, кандидатов в члены горсоветов и их исполкомов прошли обучение в совпартшколах. Так, в 1927 – 1931 гг. в них обучалось 322 слушателя, или 1,3 % от общего числа слушателей всех совпартшкол и комвузов СССР. В 1931 г. совпартшкола Башкирской АССР была преобразована в комвуз, а в январе 1933 г. он был реорганизован в Башкирскую высшую Коммунистическую сельскохозяйственную школу[2].

Со временем обучение в совпартшколах стало необходимой ступенью карьерного роста наряду со вступлением в партию. Это означало превращение совпартшкол в номенклатурную привилегию, оторванную от населения, в интересах которого она была организована.

---

[1] ОГАЧО. Ф. Р-88. Оп. 2. Д. 4. Л. 15 – 18.
[2] НАРБ. Ф. 122. Оп. 18. Д. 23. Л. 11 – 11 об.

Кроме совпартшкол подготовка кадров для советских органов осуществлялась на краткосрочных курсах. В 1930 – 1931 гг. повышение квалификации на курсах советского строительства прошли Х.С. Назиров, Д.Ж. Аллаярова и Г.Л. Сидоркин – ответственные сотрудники Уфимского горсовета, с высшим образованием[1], Халтурина и Борзов – оба, являясь сотрудниками горсовета Златоуста, были направлены на областные 4-хмесячные курсы в г. Свердловск[2]. Помимо этого, с 1928 – 1929 гг. в Башкирской АССР функционировали республиканские курсы по переподготовке инструкторов, информаторов, председателей и секретарей исполкомов горсоветов. При Златоустовском горсовете действовали заочные 2-хмесячные курсы советского строительства, на которых обучались 10 человек[3].

При вузах также создавались институты общественных наук, которые должны были выполнять функцию внедрения пролетарской идеологии в сознание студентов. Так, в 1937 г. на учебу в Промакадемию был направлен заместитель председателя Челябинского горсовета Демидов[4]. Обществоведы в вузах рассматривались как «борцы партии», призванные учить студентов борьбе с буржуазной идеологией на практике. Была создана специальная сеть учреждений: Социалистическая академия общественных наук (1919 г.), переименованная позднее в Коммунистическую академию, созданный на ее основе Институт Красной профессуры (1921 г.) и коммунистические университеты разного уровня, причем Комакадемия рассматривалась как вершина научной пирамиды[5].

В целом подготовка кадров для муниципалитетов Южного Урала по времени совпала с необходимостью оперативного решения комплекса неотложных задач: от восстановления промышленности до становления системы санитарии и здравоохранения, развертывания школьного образования и торговли, строительства и ввода в эксплуатацию жилья, а также текущего ремонта жилых помещений и коммуникаций. Частично кадровый голод был восполнен за счет специалистов с дореволюционным прошлым. Обширные территории региона были населены представителями разных национальностей. Хотя города Южного Урала стали сосредоточием преимущественно русскоязычного населения, активные миграции внутри региона национальных меньшинств и их постепенное включение

---

[1] НАРБ. Ф. 122. Оп. 19. Д. 3. Л. 16 – 17.

[2] ОГАЧО. Ф. Р-88. Оп. 2. Д. 17. Л. 1 – 1 об.

[3] Там же. Л. 5.

[4] ОГАЧО. Ф. 288. Оп. 3. Д. 12. Л. 7.

[5] Черных А.И. Становление России советской: 20-е годы в зеркале социологии. М., 1998. С. 179.

в масштабные социалистические стройки, требовали наличия профессионально подготовленных кадров, владеющих не только русским языком, но и языками других народов, населявших регион: башкирским, татарским, чувашским, марийским и т.п. Создаваемая система подготовки советских служащих учитывала это требование, по сути, она выполняла социальный заказ на формирование грамотных специалистов широкого профиля, перед которыми стояли масштабные задачи нового государственного строительства.

© Шаяхметова И.З., 2018.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Азнабаев Булат Ахмерович, доктор исторических наук, профессор кафедры историографии и источниковедения Башкирского государственного университета, ведущий научный сотрудник Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Абдулхаликов Ришат Абдуллажанович, аспирант Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Абсалямова Юлия Аликовна, кандидат научный сотрудник отдела этнологии Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Алексеенко Светлана Сергеевна, кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Аминов Ильдар Ринатович, кандидат юридических наук, доцент кафедры государственного права Института права Башкирского государственного университета.

Антонов Игорь Владимирович, кандидат исторических наук, научный сотрудник Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Арпентьева Мариям Равильевна, доктор психологических наук, доцент, член-корреспондент Российской академии естествознания (РАЕ), профессор кафедры психологии развития и образования Калужского государственного университета им. К.Э. Циолковского, ведущий научный сотрудник кафедры теории и методики физического воспитания, Югорский государственный университет.

Атнагулов Ирек Равильевич, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник НИЛ «Этнография народов Южного Урала» Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета.

Баймухаметова Гюзель Рахимьяновна, кандидат исторических наук, ведущий специалист отдела статистики населения и здравоохранения Башкортостанстата.

Белоруссова Светлана Юрьевна, кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела этнографии Центральной Азии, Музей антропологии и этнологии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера).

Блохин Виктор Николаевич, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Белорусской государственной сельскохозяйственной академии.

Болтаевский Андрей Андреевич, кандидат исторических наук, преподаватель Международного славянского института.

Бурдина Елена Николаевна, кандидат исторических наук, доцент Северо-Казахстанского государственного университета (Казахстан, Петропавловск).

Валиахметова Гульнара Ниловна, доктор исторических наук, профессор кафедры востоковедения, директор Центра иранских и персидских языков Уральского федерального университета.

Валиева Мадина Раилевна, кандидат филологических наук, младший научный сотрудник Ордена Знак Почета – структурного подразделения обособленного Института истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Вереш Петер Тибор, доктор исторических наук, профессор Института комплексных исследований гуманитарных наук Академии наук Венгрии.

Власова Татьяна Анатольевна, кандидат философских наук, доцент кафедры социологии Удмуртского государственного университета.

Воронцова Анна Сергеевна, студентка социально-гуманитарного факультета Сургутского государственного педагогического университета.

Габдрафиков Ильдар Махмутович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Галиева Фарида Габдулхаевна, доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Гареева Светлана Миассаровна, кандидат исторических наук, заместитель директора по учебно-методической работе Государственного бюджетного профессионального образовательного учреждения Уфимский колледж статистики, информатики и вычислительной техники.

Годовова Елена Викторовна, кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных, социально-экономических, математических и естественнонаучных дисциплин Оренбургского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации.

Голованов Виталий Вячеславович, магистрант Самарского государственного социально-педагогического университета.

Данилко Елена Сергеевна, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук.

Демидов Александр Николаевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, истории и теории мировой культуры Самарского государственного социально-педагогического университета.

Диникеева Юлия Геннадьевна, кандидат исторических наук, учитель истории и обществознания МБОШ СОШ с. Осиновка Бирского района Республики Башкортостан.

Заельская Светлана Александровна, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Отечества и социально-политических теорий Оренбургского государственного педагогического университета.

Зайцева Елена Николаевна, кандидат исторических наук, преподаватель кафедры истории Удмуртии, археологии и этнологии Удмуртского государственного университета.

Зайнуллин Рашит, кореспондент газеты «Башкортостан».

Иванов Владимир Александрович, доктор исторических наук, профессор кафедры Отечественной истории Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы.

Идрисова Элина Фаилевна, доцент кафедры английского языка факультета романо-германской филологии ФГБОУ ВО «Башкирский государственный университет».

Изибаева Гульназ Маратовна, соискатель отдела этнологии Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы – обособленного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Илимбетова Азалия Фаттаховна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Исламов Фларит Фатихович, кандидат экономических наук, доцент кафедры Экономика и управление Нефтекамского филиала Башкирского государственного университета.

Исянгулов Шамиль Наилевич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Ишемгулов Мурат Нилович, аспирант отдела этнополитологии Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Камалеев Эльвир Винерович, кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела археологического наследия Южного Урала Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Казиев Саттар Ширниязович, доктор исторических наук, доцент Северо-Казахстанского государственного университета (Казахстан, Петропавловск).

Касимова Гузель Хазиахматовна, ассистент кафедры социологии Удмуртского государственного университета.

Кляшев Александр Николаевич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела религиоведения Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Краснова Зульфия Рашитовна, директор творческого объединения «Тамга», г. Туймазы РБ.

Красноперов Александр Анатольевич, кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры социологии коммуникаций Института социальных коммуникаций Удмуртского государственного университета.

Кутырева Ирина Викторовна, кандидат философских наук, доцент кафедры теологии и религиоведения Саратовского национального исследовательского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского.

Куцева Елена Викторовна, студентка II курса заочного отделения магистратской программы: «Культурная антропология» кафедры философии, истории и теории мировой культуры Самарского государственного социально-педагогического университета.

Куфтерин Владимир Владимирович, кандидат биологических наук Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, научный сотрудник НИИ и Музей антропологии Московского государстенного университета им. М.В. Ломоносова.

Леонова Татьяна Алексеевна, кандидат исторических наук, доцент кафедры Всеобщей истории и культурного наследия Башкирского государственого педагогического университета им. М. Акмуллы.

Магомедов Даниял Магомедович, научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы Дагестанского научного центра Российской академии наук.

Магомедов Магомед Ибрагимович, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы, Дагестанского научного центра Российской академии наук.

Маннапов Марсель Муритович, кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела этнологии Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Маннапова Гульзада Динисламовна, редактор ГАУН РБ «Башкирская энциклопедия».

Маслакова Мария Владимировна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры библиотечно-информационной деятельности Тюменского государственного института культуры.

Махмудов Альберт Рафилевич, директор МБУК «Бардымский районный краеведческий музей»

Медведев Владислав Валентинович, кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарного образования Сургутского государственного педагогического университета.

Минибаева Заря Ибрагимовна, кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела этнологии Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Миннияхметова Татьяна Гильнияхметовна, кандидат исторических наук, доктор философии, руководитель проекта Института истории и европейской этнологии Инсбрукского университета им. Леопольда и Франца.

Мурашева Светлана Валерьевна, кандидат педагогических наук, доцент Орловского государственного университета им.

И.С. Тургенева.

Мухамадеева Лилия Абдулахатовна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан.

Мухаметзянова-Дуггал Регина Массаровна, доктор политических наук, и.о. директора Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Муллагулов Мирза Гизитдинович, кандидат исторических наук.

Мухтасарова Эльвира Анваровна, кандидат исторических наук, доцент, заведующая кафедрой гуманитарных и социально-экономических наук Филиал ФГБОУ ВО «Уфимский государственный нефтяной технический университет» в г. Октябрьском.

Мигранова Эльза Венеровна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательскго центра Российской академии наук.

Надыршин Тимур Маратович, ученый секретарь, младший научный сотрудник отдела религиоведения Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Нечвалода Алексей Иванович, отдела этнологии, заведующий лабораторией антропологической реконструкции Ордена Знак Почета Института языка и литературы – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Нечвалода Елена Евгельевна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Обыденнова Гюльнара Талгатовна, доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой Всеобщей истории и культурного наследия Башкирского государственного педагогического университета им. А. Акмуллы.

Овчинников Александр Викторович, кандидат исторических наук, преподаватель Казанского инновационного университета им. В.Г. Тимирясова.

Петров Игорь Георгиевич, кандидат исторических наук,

ведущий научный сотрудник отдела этнографии Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Парфенова Татьяна Александровна, магистрант ФГБОУ ВО «Самарский государственный социально-педагогический университет».

Пилипак Максим Анатольевич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра социокультурного анализа Института стратегических исследований Академии наук Республики Башкортостан.

Поздеев Игорь Леонидович, кандидат исторических наук, врио руководителя Удмуртского института истории, языка и литературы. УрО РАН, руководитель группы центра энциклопедистки.

Рычков Сергей Юрьевич, кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой менеджмента Казанского инновационного университета им. В. Г. Тимирясова.

Рычкова Надежда Васильевна, кандидат исторических наук, доцент кафедры менеджмента и предпринимательской деятельности Казанского национального исследовательского технологического университета.

Сабирова Екатерина Николаевна, ассистент кафедры философии, истории и социального инжиринга Уфимского государственного нефтяного технического университета.

Садиков Ранус Рафикович, доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела этнографии Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Салихов Ахат Губаевич, кандидат исторических наук, заведующий отделом восточных рукописей Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Сальманов Азат Салаватович, кандидат исторических наук, младший научный сотрудник отдела этнологии Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Сафин Фаиль Габдуллович, доктор исторических наук,

главный научный сотрудник отдела этнополитологии Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Сергеев Юрий Николаевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории, философии и социально-гуманитарных наук Бирского филиала Башкирского государственного университета.

Сергеева Евгения Валерьевна, кандидат исторических наук, научный сотрудник исторического направления (секция этнологии) Чувашского государственного института гуманитарных наук.

Сиразетдинов Комил Олимович, соискатель кафедры философии, истории и социального инжиниринга ФГБОУ ВО «Уфимский государственный нефтяной технический университет».

Сиразитдинов Зиннур Амирович, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник, зав. лабораторией лингвистики и информационных технологий Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Столярова Гузель Рафаиловна, доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник НИЛ «Междисциплинарных инновационных и научно-практических археологических и этнологических исследований» Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского (Поволжского) федерального университета.

Сулейманова Маргарита Нугмановна, кандидат исторических наук, доцент, преподаватель кафедры истории РБ, археологии и этнологии Башкирского государственного университета

Тимощук Алексей Станиславович, доктор философских наук, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Владимирского юридического института Федеральной службы исполнения наказаний

Тлеубергенова Навбахор Абдукаримовна, кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Ташкентского государственного аграрного университета.

Тычинских Зайтуна Аптрашитовна, кандидат исторических наук, доцент кафедры сервиса и туризма Тобольской государственной социально-педагогической академии.

Урожаева Татьяна Петровна, кандидат исторических наук, научный сотрудник лаборатории исторической демографии Иркутского государственного университета.

Фазылова Айнара Айратовна, магистрант Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы.

Фаткуллин Даян Забирович, магистрант Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы.

Файзуллин Алмаз Равилевич, соискатель Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан.

Хабибуллина Зиля Рашитовна, кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела религиоведения Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Халиков Наиль Альфредович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник фонда вещевых источников Национального музея Республики Татарстан.

Халиулина Айгуль Ильясовна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Хасанова Зифа Фаритовна, кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела этнографии Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Хуббитдинова Наркас Ахметовна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела литературоведения Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Хусаинова Гульнур Равиловна, доктор филологических наук, зав. отделом фольклористики Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы – обособленного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Цибенко Сергей Николаевич, научный сотрудник Центра междисциплинарных гуманитарных исследований Южного федерального университета.

Чулкова Любовь Витальевна, хормейстер Вознесенского Дома культуры Дуванского района Республики Башкортостан.

Шагапова Гулькай Рахимьяновна, кандидат исторических наук, доцент НОЦ «История башкирского народа» Башкирского государственного университета.

Шаймухаметов Динар Маратович, преподаватель Удмуртского государственного университета.

Шагапов Ильдар Ахняфович, кандидат физико-математических наук, доцент кафедры управления информационной безопасностью ИИГУ Башкирского государственного университета.

Шакиров Искандер Аликович, кандидат философских наук, научный сотрудник Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук, доцент кафедры этики, культурологии и связей с общественностью факультета философии и социологии Башкирского государственного университета.

Шаяхметов Фидаиль Фанилевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры зарубежной истории Института истории и государственного управления Башкирского государственного университета.

Шаяхметова Ирина Зуфаровна, кандидат исторических наук, научный сотрудник Научно-исследовательского центра по изучению России Аньхойского университета.

Юлдыбаева Гульнар Вильдановна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела фольклористики Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Юсупов Юлдаш Мухамматович, кандидат исторических наук, начальник Центра социокультурного анализа Института стратегических исследований Академии наук Республики Баш-кортостан.

Ягафова Екатерина Андреевна, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой философии, истории и теории мировой культуры Самарского государственного социально-педагогического университета.

Якупов Марат Талгатович, доктор философских наук, профессор кафедры общегуманитарных наук Нефтекамского филиала Башкирского государственного университета.

Якупов Риф Исмагилович, доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук.

Ямурзина Людмила Васильевна, доктор философии (PhD ethnology), Таллинский Русский музей, педагог.

СОДЕРЖАНИЕ

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

Азнабаев Б.А.
ИНОЭТНИЧНЫЕ СТРУКТУРЫ В ПЛЕМЕННОМ
ОПОЛЧЕНИИ БАШКИР И КАЗАХОВ ВXVIII в. 3
B.A. Aznabaev
FORETILE ELEMENTARY STRUCTURES
IN THE BASHKIR AND KAZAKHOV HOME GUARD IN THE XVIII 3

Атнагулов И.Р.
НОВЫЕ ИДЕНТИЧНОСТИ КАК ПРОДУКТ ПОЛИТИКИ
ГОСУДАРСТВА (К ВОПРОСУ О ФЕНОМЕНЕ НАГАЙБАКОВ) 8
I.R. Atnagulov
NEW IDENTITY AS A PRODUCT OF THE STATE POLICY
(TO THE PROBLEM OF THE NAGAYBAK PHENOMENA) 8

Валиахметова Г.Н.
ПРОБЛЕМА ГЛОБАЛЬНОГО
ГЕОПОЛИТИЧЕСКОГО АКТОРСТВА
В СОВРЕМЕННОМ ПОЛИТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ 17
IG.N. Valiakhmetova
THE ISLAMIC WORLD AS A GLOBAL GEOPOLITICAL ACTOR:
CONTROVERSIAL ISSUES OF MODERN POLITICAL STUDIES 17

Галиева Ф.Г.
ПРОБЛЕМЫ ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ ЭТНОСА
В ТРУДАХ М.Г. МУЛЛАГУЛОВА (К 80-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ) 23
F.G. Galieva
THE PROBLEMS OF LIFE-ENSURING ETHNOS
IN THE WORKS OF M.G. MULLAGULOV (ON THE 80TH BIRTHDAY) 23

Иванов В.А.
ОТОБРАЖЕНИЕ ЭТНИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ
НА ЮЖНОМ УРАЛЕ В ЭПОХУ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ
В АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ МАТЕРИАЛАХ
(ПРОБЛЕМА АУТЕНТИЧНОСТИ И ДОВЕРИТЕЛЬНОСТИ) 26
V.A. Ivanov
DISPLAY OF ETHNIC PROCESSES IN SOUTHERN URALS
IN THE MIDDLE AGES IN ARCHAEOLOGICAL MATERIALS
(THE PROBLEM OF AUTHENTICITY AND TRUST) 26

Муллагулов М.Г.
ЛЕСНЫЕ ПРОМЫСЛЫ БАШКИР В НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ 34
M.G. Mullagulov
BASHKIR FORESTRY IN THE PRESENT TIME 34

Мухаметзянова-Дуггал Р.М.
ОБЩЕНАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕОЛОГИЯ И РЕЛИГИЯ

R.M. Mukhametzyanova-Duggal
IDEOLOGY AND RELIGION IN CONTEMPORARY RUSSIA
IN THE CONTEXT OF SPIRITUAL SECURITY 47

В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ
В КОНТЕКСТЕ ДУХОВНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ 47
Обыденнова Г.Т., Леонова Т.А.
ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ
РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ КОМПЕТЕНТНОСТИ
В СИСТЕМЕ ГОСУДАРСТВЕННОГО СВЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ 52
G.T. Obydennova, Leonova T.A.
THE PROBLEM OF THE FORMATION OF RELIGIOUS
CHARACTERISTIC COMPETENCE IN THE SYSTEM
OF PUBLIC STATE EDUCATION 52

Петров И.Г.
РАИЛЬ ГУМЕРОВИЧ КУЗЕЕВ И ЕГО НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ 57
I.G. Petrov
RAIL GUMEROVICH KUZEEV
AND HIS SCIENTIFIC HERITAGE 57

Поздеев И.Л.
МИГРАНТЫ В МНОГОНАЦИОНАЛЬНОМ
РЕГИОНЕ: ПРОБЛЕМЫ АДАПТАЦИИ
И КУЛЬТУРНОГО САМОСОХРАНЕНИЯ 63
I.L. Pozdeev
MIGRANTS IN A MULTINATIONAL REGION: PROBLEMS
OF ADAPTATION AND CULTURAL SELF-PRESERVATION 63

Шаяхметов Ф.Ф.
МОДЕРНИЗАЦИЯ ХОЗЯЙСТВА И ОБРАЗА ЖИЗНИ
БАШКИР И МИШАРЕЙ В ПЕРИОД И ПОСЛЕ
ПРОВЕДЕНИЯ «РЕФОРМЫ КИСЕЛЕВА» 71
F.F. Shayakhmetov
MODERNIZATION OF THE ECONOMY AND LIFESTYLE
OF BASHKIR AND MISHARI IN THE PERIOD AND AFTER
THE «KISELEV REFORM» 71

Ягафова Е.А.
ЧУВАШИ И ТАТАРЫ В САМАРСКОМ ЗАВОЛЖЬЕ:
ОПЫТ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ КОНТАКТОВ В XVII – НАЧАЛЕ XXI в 79
E.A. Yagafova
THE CHUVASH AND TATARS IN THE SAMARA TRANSVOLGA
REGION: EXPERIENCE OFETHNOCULTURAL CONTACTS
IN THE XVII – BEGINNING OF THE XXI CENTURY 79

ОБ УЧЕНИКЕ И ДРУГЕ Р.Г. КУЗЕЕВА – МИРЗЕ ГИЗИТДИНОВИЧЕ МУЛЛАГУЛОВЕ (К 80-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)

Халиков Н.А.
ВИДНЫЙ БАШКИРСКИЙ ЭТНОЛОГ
М.Г. МУЛЛАГУЛОВ (К 80-ЛЕТИЮ УЧЕНОГО) 85

Мигранова Э.В.
БАШКИРСКИЙ САМОРОДОК (К 80-ЛЕТНЕМУ
ЮБИЛЕЮ ЭТНОГРАФА М.Г. МУЛЛАГУЛОВА) 89

Сиразитдинов З.А.
НЕУТОМИМЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬ И ПОПУЛЯРИЗАТОР
ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ БАШКИРСКОГО НАРОДА 96

А. Әбүталипов
ҠОШ СӨЙӨП ҺУНАР ИТЕҮ 102

Рәшит Зәйнуллин
БОРОНҒОЛОҡТО ЯҡТЫРТЫП…
ҒАЛИМ-ЭТНОГРАФ МИРЗА МУЛЛАҒОЛОВТЫҢ
ХЕҘМӘТТӘРЕ ЛОНДОНДА ЛА ҺАҡЛАНА 111

Рәшит Зәйнуллин
ҮТКӘНЕБЕҘҘЕ САҢ ҠАПЛАМАҺЫНМИРЗА
МУЛЛАҒОЛОВТЫҢ ЯҢЫ ХЕҘМӘТЕ –
ЭТНОГРАФИЯБЫҘ ӨСӨН ҘУР БҮЛӘК 117

Рәшит Зәйнуллин
ШОР ХАЛҡЫНЫҢ ЯҘМЫШЫ ЯНАМАҺЫН 120

Хәсәнова З.Ф.
БАШҠОРТ ХАЛҡЫНЫҢ АТАҡЛЫ УЛЫ –
ҒАЛИМ-ЭТНОГРАФ М.Г. МУЛЛАҒОЛОВ 127

НАРОДЫ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ И ЮЖНОГО УРАЛА: ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ ВЗГЛЯД НА ИСТОРИЮ И СОВРЕМЕННОСТЬ. НОВЫЕ ИСТОЧНИКИ И НОВАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИЗВЕСТНЫХ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ МАТЕРИАЛОВ. МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА БАШКИР И НАРОДОВ УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ: К 80-ЛЕТИЮ М.Г. МУЛЛАГУЛОВА

Абсалямова Ю.А.
КУРБАН-БАЙРАМ У БАШКИР: ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРЯДА 130
Yu. A. Absalyamova
KURBAN-BAYRAM AMONG THE BASHKIRS:
TRANSFORMATIONOFTHERITE 130

Абдулхаликов Р.А.
ПАСХА В КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВОЙ КУЛЬТУРЕ
МОРДВЫ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН 137
R.A. Abdulhalikov
EASTERINTHECALENDARANDRITUAL CULTURE OF THE
MORDOVIANS OF THE REPUBLIC OF BASHKORTOSTAN 137

Арпентьева М.Р., Вереш П.Т.
БАШКИРЫ И ВЕНГРЫ В ИСТОРИИ
ФИННО-УГОРСКИХ НАРОДОВ 141
M.R Arpentieva, P. Veres
BASHKIRS AND MAGYARS IN THE HISTORY
OF FINNISH-UGRIC PEOPLES 141

S.Yu. Belorussova
PROJECT «THE GREAT SILK ROAD:
THE ART OF MOVEMENT AND COMMUNICATION»:
METHODS AND RESEARCH PERSPECTIVES..... 148
Белоруссова С.Ю.
ПРОЕКТ «ВЕЛИКИЙ ШЕЛКОВЫЙ ПУТЬ: ИСКУССТВО
ДВИЖЕНИЯ И КОММУНИКАЦИИ»: МЕТОДЫ
И ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ 148

Валиева М.Р.
ЭТИМОЛОГИЯ ИХТИОНИМА АЖАУ «ГОЛАВЛЬ» 153
Valieva M. R.
ETIMOLOGY OF ICHTHYONYM АЖАУ «CHUB» 153

Гареева С.М.
НОВОГОДНИЕ ОБРЯДЫ И ПРАЗДНИКИ
В БАШКОРТОСТАНЕ: ЭВОЛЮЦИЯ ТРАДИЦИЙ 157
S.M.Gareeva
NEW YEAR BOOKS AND HOLIDAYS
IN BASHKORTOSTAN: THEEVOLUTIONOFTRADITIONS 157

Данилко Е.С.
«ПОХОРОНИТЬ ПО-СТАРООБРЯДЧЕСКИ» (ПОХОРОННАЯ
ОБРЯДНОСТЬ СТАРООБРЯДЦЕВ УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ
ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ).....169
E.S. Danilko
FUNERAL CEREMONIES OF OLD BELIEVERS
IN THE VOLGA-URAL REGION (ON MATERIALS OF FIELD) 169

Демидов А.Н.
РУССКО-МОРДОВСКОЕ МЕЖЭТНИЧЕСКОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ
В САМАРСКОМ ЗАВОЛЖЬЕ НА ПРИМЕРЕ СЕЛА КАМЕНКА
САМАРСКОГО УЕЗДА: ИСТОРИКО-КРАЕВЕДЧЕСКИЙ АСПЕКТ 171
Demidov A.N.
RUSSIAN-MORDOVIAN INTERETHNIC INTERACTION
IN THE SAMARA ZAVOLZHYE ON THE EXAMPLE

Зайцева Е.Н.
БЕРЕМЕННОСТЬ И ДЕТОРОЖДЕНИЕ
В ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ УДМУРТОВ 185
Zaitseva E.N.
PREGNANCY AND CHILDBIRTH
IN TRADITIONAL VIEWSOFTHEUDMURTS 185

Изибаева Г.М.
ОБРЯД ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ ПРЕДКАМ
В ПЕРИОД НЕУРОЖАЯ У МАРИЙЦЕВ
РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН 189
G.M.Izibaeva
RITUAL OF SACRIFICE TO THE ANCESTORS
OF THE MARI OF THE REPUBLIC OF
BASHKORTOSTAN IN THE PERIOD OF CROP FAILURE 189

Илимбетова А.Ф.
ЗМЕЯ – ДЕМИУРГ В ФОЛЬКЛОРНО-МИФОЛОГИЧЕСКОЙ
ТРАДИЦИИ БАШКИР 195
A.F. Ilimbetova
SNAKE – DEMIURG IN THE FOLKLORE-MYTHOLOGICAL
TRADITIONS OF THE BASHKIRS 195

Краснова З.Р.
ИСПОЛЬЗОВАНИЕ БАШКИРСКОГО
ОРНАМЕНТА В СУВЕНИРНОЙ ПРОДУКЦИИ
ТВОРЧЕСКОГО ОБЪЕДИНЕНИЯ «ТАМГА» 202
Z.R. Krasnova
THE USE OF THE BASHKIR ORNAMENT IN THE
SOUVENIRS OF THE CREATIVE ASSOCIATION «TAMGA» 202

Маннапов М.М., Маннапова Г.Д.
ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ДУХАХ И ХОЗЯЕВАХ
ВОДНЫХ СТИХИЙ У БАШКИР ПО ПОЛЕВЫМ
МАТЕРИАЛАМ 207
M.M. Mannapov, G.D. Mannapova
REPRESENTATION OF THE SPIRITS AND WATER
SENSORS OF THE BASHKIR ON FIELD MATERIALS 207

Махмудов А.Р.
БАШКИРСКИЕ ЖЕНСКИЕ ГОЛОВНЫЕ
УБОРЫ: ТАКЫЯ, КАШМАУ, КАЛЯБА 214
A.R. Mahmudov
BASHKIR WOMEN'S HEADWE:
TAKIA, CASHMAU, CALABASH 214

Мигранова Э.В.
ОТРАЖЕНИЕ ТРАДИЦИОННЫХ СВАДЕБНЫХ
И РОДИННЫХ ОБРЯДОВ БАШКИР В МАТЕРИАЛАХ
БАШКИРСКОЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ 1986 г. 225
E.V. Migranova
BASHKIR TRADITIONAL WEDDING AND BIRTH RITES I
N THE MATERIALS OF THE BASHKIR ETHNOGRAPHIC
EXPEDITION IN 1986 225

Минибаева З.И.
ДИАГНОСТИКА И ЛЕЧЕНИЕ НЕКОТОРЫХ БОЛЕЗНЕЙ
У САМАРСКИХ, САРАТОВСКИХ И ОРЕНБУРГСКИХ
БАШКИР (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ
по материалам экспедиций 2014 - 2015 гг.) 234
Minibayeva Z.I.
DIAGNOSIS AND TREATMENT OF CERTAIN DISEASES
IN SAMARA, SARATOV AND ORENBURG BASHKIRS
(BASED ON THE MATERIALS OF EXPEDITIONS IN 2014 -2015) 234

Нечвалода Е.Е.
ИЗОБРАЖЕНИЕ «БАШКИРКИ» ИЗ МАТЕРИАЛОВ
ЭКСПЕДИЦИИ И.П. ФАЛЬКА 240
E.E. Nechvaloda
IMAGE «BASHKIR» FROM the MATERIALS of the
EXPEDITION I.P. FALK 240

Парфенова Т.А.
ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ И СОВРЕМЕННОЕ
СОСТОЯНИЕ ЕВРЕЙСКОЙ ОБЩИНЫ В ГОРОДЕ САМАРА 246
T.A.Parfenova
HISTORY OF FORMATION AND CURRENT STATE
JEWISH COMMUNITY IN THE CITY OF SAMARA 246

И.Г. Петров
СИМВОЛИКА ЖЕНСКОГО ГОЛОВНОГО УБОРА
«СУРПАН» В ОБРЯДЕ РАЗВОДА У ЧУВАШЕЙ 251
I.G. Petrov
THE SYMBOLISM OF THE FEMALE HEAD-DRESS
«SURPAN» IN THE RITUAL OF DIVORCE OF CHUVASHS 251

Пилипак М.А.
ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ УКРАИНЦЕВ
СЕЛА ПРОСВЕТ МИЯКИНСКОГО РАЙОНА
РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН (НА ПРИМЕРЕ
СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ) 257
M.A. Pylypak
ETHNO-CULTURAL IDENTITY OF UKRAINIANS
IN THE VILLAGE PROSVET MIYAKINSKY DISTRICT
OF THE REPUBLIC OF BASHKORTOSTAN
(ON THE EXAMPLE OF WEDDING CEREMONY) 257

Садиков Р.Р., Минниахметова Т.Г.
ФИННО-УГРОВЕДЕНИЕ В ИНСТИТУТЕ
ЭТНОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ им. РГ. КУЗЕЕВА 263
R.R. Sadikov, T.G. Minniyakhmetova
EXPLORING FINNO-UGRIANS AT THE R.G. KUZEEV
INSTITUTE FOR ETHNOLOGICAL STUDIES 263

Салихов А.Г., Хуббитдинова Н.А., Юлдыбаева Г.В.
АРАБОГРАФИЧНЫЕ СТАРОПЕЧАТНЫЕ КНИГИ И РУКОПИСИ
САФАКУЛЕВСКОГО РАЙОНА КУРГАНСКОЙ ОБЛАСТИ РФ
ПО МАТЕРИАЛАМ КОМПЛЕКСНОЙ ЭКСПЕДИЦИИ
ИИЯЛ УФИЦ РАН 2018 ГОДА 269
A.G. Salikhov, N.A. Hubbittinova, G.V. Yuldybaeva
ARABOGRAPHIC OLD PRINTED BOOKS AND MANUALS
OF SAFAKULEVSKY DISTRICT OF THE KURGAN REGION
OF THE RUSSIAN FEDERATION ON THE MATERIALS
OF THE COMPLEX EXPEDITION OF THE YIL OF UFIC RAS 2018 269

Сальманов А.С.
ВЛИЯНИЕ ДРЕВНЕМОНГОЛЬСКИХ И ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРСКИХ
ПЛЕМЕН НА ФОРМИРОВАНИЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ ТАБЫН 276
A.S. Salmanov
THE INFLUENCE OF THE ANCIENT MONGOLIAN AND
TUNGUS-MANCHURIAN TRIBES ON THE
FORMATION OF THE TABYN UNION 276

Сергеева Е.В.
РИТУАЛЬНЫЕ БЛЮДА
В КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ ЧУВАШЕЙ 281
E.V. Sergeeva
RITUAL MEALS IN THE CALENDAR
RITUALS OF THE CHUVASHS 281

Столярова Г.Р., Рычкова Н.В., Рычков С.Ю.
ТЕРАПЕВТИЧЕСКИЙ И ОЗДОРОВИТЕЛЬНЫЙ АСПЕКТЫ
КУЛЬТУРЫ ПИТАНИЯ МУСУЛЬМАН (НА ПРИМЕРЕ
ПИТАНИЯ ТАТАР И ТАДЖИКОВ КАЗАНИ) 286

G.R. Stolyarova, N.V. Rychkova, S.Yu. Rychkov
THERAPEUTIC AND HEALTH-IMPROVING ASPECTS
OF THE FOOD CULTURE OF MUSLIMS (ON THE EXAMPLE
OF THE TATARS AND TAJIKS OF KAZAN) 286

Сулейманова М.Н.
ОБРАЗЫ БАШКИРСКОЙ ДЕМОНОЛОГИИ
В ИССЛЕДОВАНИЯХ А. ИНАНА 291
M.N. Suleymanova
MAGES OF BASHKIR DEMONOLOGYIN
RESEARCH A. INAN 291

Тлеубергенова Н.А.
ОБРЯДЫ И ВЕРОВАНИЯ КАРАКАЛПАКОВ,
СВЯЗАННЫЕ С МАСТЕРСКОЙ И ИНСТРУМЕНТАМИ 295
N.A Tleubergenova
KARAKALPAK RELATIONS AND RELIABILITIES
RELATED TO THE WORKSHOP AND TOOLS 295

Тычинских З.А.
«ИШТЯКСКИЙ» ВОПРОС И БАШКИРО-СИБИРСКО-
ТАТАРСКИЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
В СРЕДНЕВЕКОВЬЕ 303
Z.A.Tychinskikh
«ISHTYAK» QUESTION AND
BASKIR-SIBERIAN-TATAR INTERACTIONS
IN THE MIDDLE AGE 303

Хасанова З.Ф.
ЛЕСНЫЕ ПРОМЫСЛЫ БАШКИР ИНЗЕРСКОГО БАССЕЙНА 315
Z.F. Hasanova
FOREST CRAFTS OF BASHKIRS INZERSKIY POOL 315

Хусаинова Г.Р.
ОБ ЭКОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ БАШКИР
(НА МАТЕРИАЛЕ НАРОДНЫХ ВОЛШЕБНЫХ СКАЗОК) 324
G.R. Khusainova
ABOUT ECOLOGICAL REPRESENTATIONS OF BASHKIR
(ON THE MATERIAL OF FOLK FAIRY TALES) 324

И.А. Шагапов
ВОСТОЧНОЕ ГОСТЕПРИИМСТВО
КАК ОРИГИНАЛЬНАЯ СИСТЕМА ЗАЩИТЫ ИНФОРМАЦИИ 330
I.A. Shagapov
EASTERNHOSPITALITY AS AN ORIGINAL
INFORMATION PROTECTION SYSTEM 330

Шагапова Г.Р.
ИГРОВАЯ КУЛЬТУРА: ПРОБЛЕМЫ
ИНТЕРПРЕТАЦИИ МАССОВОГО ИСТОЧНИКА 333
G.R. Shagapova
GAMECULTURE: PROBLEMSOFINTERPRETATION
OF THE MASS SOURCE 333

Юсупов Ю.М.
О НЕКОТОРЫХ ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫХ
АНАЛОГИЯХ БАШКИРСКИХ И ШОТЛАНДСКИХ КЛАНОВ 340
Yu.M.Yusupov
ABOUT SOME INSTITUTIONAL ANALOGIES
OF THE BASHKIRANDSCOTCHCLANS 340

Якупов Р.И.
ЛОГИКА В РЕШЕНИИ ПРОБЛЕМ ЭТНОГЕНЕЗА. БАШКИРЫ 346
R.I. Yakupov
LOGIC IN SOLVING THE PROBLEMS
OF ETHNOGENESIS.THE BASHKIRS. 346

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ НА ЮЖНОМ УРАЛЕ ПО ДАННЫМ АРХЕОЛОГИИ: ВНУТРЕННИЕ И ВНЕШНИЕ ФАКТОРЫ ЭВОЛЮЦИИ КУЛЬТУР. МОДЕЛИ И МЕХАНИЗМЫ КУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ, РАЗНООБРАЗИЕ И ДИНАМИКА ИНТЕГРАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ НА ТЕРРИТОРИИ ЮЖНО-УРАЛЬСКОГО РЕГИОНА ПО МАТЕРИАЛАМ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Антонов И.В.
ТУРНАЛИНСКОЕ ГОРОДИЩЕ – ПАМЯТНИК
ЗОЛОТООРДЫНСКОЙ КУЛЬТУРЫ В БАШКИРИИ 354
I.V. Antonov
TURNALINSKOE HILLFORT – GOLDEN
HORDE CULTURE MONUMENT IN BASHKIRIA 354

Камалеев Э.В.
ИСТОРИКО-АРХЕОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ
ЕЛЬДЯКСКОЙ КРЕПОСТИ XVIII в. НА СЕВЕРЕ БАШКИРИИ 361
E.V. Kamaleev
HISTORICAL AND ARCHAELOGICAL STUDY OF ELDY
FORTRESS XVIII CENTURY IN THE NORTH OF BASHKORTOSTAN 361

Красноперов А.А.
КОММЕНТАРИИ К ПЛАНУ КУШУЛЕВСКИХ IIIIМОГИЛЬНИКОВ 367
A.A. Krasnopeorov
COMMENTS ON THE PLAN OF KUSHULEVSKY
I AND CEMETERIES 367

Куфтерин В.В.
К ПАЛЕОДЕМОГРАФИИ НОВО-САСЫКУЛЬСКОГО
МОГИЛЬНИКА 373
V.V. Kufterin
TO THE PALEODEMOGRAPHY OF NOVO-SASYKUL
BURIAL GROUND 373

Нечвалода А.И.
АНТРОПОЛОГИЯ ЧИЯЛИКСКОЙ КУЛЬТУРЫ
ПО КРАНИОЛОГИЧЕСКИМ МАТЕРИАЛАМ
ИЗ МОГИЛЬНИКОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ БАШКИРИИ 381
A.I. Netchvoloda
ANTHROPOLOGY CHIYALIK CULTURE
IN CRANIOLOGICAL MATERIALS FROM
THE BURIAL OF THE CENTRAL BASHKIRIA 381

РОЛЬ ДУХОВНОГО ФАКТОРА В ВОПРОСАХ СТАБИЛИЗАЦИИ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ДУХОВНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ. ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ, ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ, РЕЛИГИОЗНОСТЬ И МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ

Блохин В.Н.
МИГРАЦИЯ КАК ГЛОБАЛЬНОЕ ЯВЛЕНИЕ:
ПРОБЛЕМЫ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ 391
V.N. Blohin
MIGRATION AS A GLOBAL PHENOMENON:
PROBLEMS OF INTERETHNIC RELATIONS 391

Болтаевский А.А.
ЛИЧНОЕ ЭТО ПОЛИТИЧЕСКОЕ: АМЕРИКАНСКОЕ
ОБЩЕСТВО, ФЕМИНИЗМ И «КРАСНАЯ УГРОЗА» 395
A.A. Boltaevsky
PERSONAL IS POLITICAL: AMERICAN
SOCIETY, FEMINISM AND «RED THREAT» 395

Заельская С.А.
ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ УРАЛА
В ПОСЛЕДНЕЕ ДЕСЯТИЛЕТИЕ XX ВЕКА В КОНТЕКСТЕ
ПРОБЛЕМЫ ОБЕСПЕЧЕНИЯ ДУХОВНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ 400
S.A.Zaelskaya
THE TRADITIONAL CULTURE OF THE PEOPLES OF THE URALS
IN THE LAST DECADE OF THE 20th CENTURY IN THE CONTEXT
OF THE PROBLEM OF ENSURING SPIRITUAL SECURITY 400

Кляшев А.Н.
НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОГО ВЫБОРА ВЕРУЮЩИХ
НА ТЕРРИТОРИИ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН 405
A.N. Klyashev
SOME ASPECTS OF THE RELIGIOUS CHOICE OF BELIEVERS
IN THE REPUBLIC OF BASHKORTOSTAN BELIEVING 405

Надыршин Т.М.
РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ СЕКЦИИ
НА КУЗЕЕВСКИХ ЧТЕНИЯХ: 2006-2015 гг. 414
T.M. Nadyrshin
RELIGIOUS STUDY SECTIONS
AT THE KUZEEV READINGS: 2006-2015 414

Кутырева И.В.
РОЛЬ ЭКСПЕРТНЫХ СООБЩЕСТВ В СТАБИЛИЗАЦИИ
МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ
В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ПРОТЕСТНЫХ ДИНАМИК 417
I.V. Kyturjova
THE ROLE OF EXPERT COMMUNITIES
IN STABILIZING INTER-CONFESSIONAL RELATIONS
IN THE CONTEXT OF THE PROTEST DYNAMICS ISSUE 417

Магомедов М.И., Магомедов Д.М.
РОЛЬ ДУХОВНОГО ФАКТОРА В СОХРАНЕНИИ
ДАГЕСТАНСКИХ ЯЗЫКОВ И КУЛЬТУР 421
M.I. Magomedov, D.M. Magomedov
THE ROLE OF THE SPIRITUAL (MORAL AND INTELLECTUAL)
FACTOR IN PRESERVATION OF DAGHESTANIAN
LANGUAGES AND CULTURES 421

Маслакова М.В.
ИНФОРМАЦИОННАЯ ЭКОЛОГИЯ –
ОСНОВА РАЗВИТИЯ ЭКОЛОГИИ МЫШЛЕНИЯ 427
M.V. Maslakova
INFORMATION ECOLOGY – A BASIS FOR
THE DEVEL OPMENT OF ENVIRONMENTAL THINKING 427

Мурашева С.В.
РОЛЬ ТОЛЕРАНТНОСТИ В СТАБИЛИЗАЦИИ
МЕЖЭТНИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ 434
S.V. Murasheva
TOLERANCE ROLE IN STABILIZATION
OF THE INTERETHNIC RELATIONS 434

Сергеев Ю.Н.
БИРСКАЯ ЖЕНСКАЯ ОБЩИНА В 1857-1878 ГОДАХ: ПРОБЛЕМА
ФОРМИРОВАНИЯ ЖЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ В МАЛОМ ГОРОДЕ РОС-
СИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА 439
Yu.N. Sergeev
BIRSK WOMEN'S COMMUNITY IN 1857-1878: THE PROBLEM
OF THE FORMATION OF A FEMALE MONASTERY IN A SMALL
CITY OF RUSSIA IN THE SECOND HALF OF THE XIX CENTURY 439

Тимощук А.С.
РОЛЬ ГОСУДАРСТВА В ВОПРОСАХ СТАБИЛИЗАЦИИ
МЕЖЭТНИЧЕСКИХ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ
ОТНОШЕНИЙ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ДУХОВНОЙ
БЕЗОПАСНОСТИ 443
A.S. Tymoshchuk
THE ROLE OF THE STATE IN THE ISSUES OF STABILIZATION
OF INTER-ETHNIC AND INTERCONFESSIONAL RELATIONS
IN THE CONTEXT OF THE PROBLEM OF SPIRITUAL SECURITY 443

Фазылова А.А., Фаткуллин Д.З.
ПРАВОВЫЕ ОСНОВЫ ГОСУДАРСВЕННО-
КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РОССИИ 449
НА РУБЕЖЕ XX – XXI вв.
A.A. Fazylova, D.Z. Fatkullin
LEGAL BASES OF STATE-CONFESSIONAL RELATIONS
IN RUSSIA AT THE TURN OF XX-XXI CENTURES 449

Хабибуллина З.Р.
КОНФЕССИОНАЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И ВОПРОСЫ ФОРМИРОВАНИЯ ГРАЖДАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ (ПО МАТЕРИАЛАМ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН) 456
Z.R. Khabibullina
CONFESSIONAL EDUCATION AND ISSUES OF FORMATION CIVIL IDENTITY (BASED ON THE MATERIALS FROM THE REPUBLIC OF BASHKORTOSTAN) 456

Шаймухаметов Д.М.
УДОВЛЕТВОРЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ПОТРЕБНОСТЕЙ МУСУЛЬМАН В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ 462
D.M. Shaimuhametov
SATISFACTION OF THE RELIGIOUS NEEDS OF MUSLIMS IN CONTEMPORARY RUSSIA 462

Якупов М.Т., Исламов Ф.Ф.
РАЗОБЛАЧЕНИЕ МИФА О РАЗЪЕДИНИТЕЛЬНОЙ ФУНКЦИИ МОНОТЕИСТИЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ 467
M.T. Yakupov, F.F. Islamov
EXPOSING THE MYTH OF THE SEPARATION FUNCTION OF MONOTHEISTIC BELIEFS 467

Ямурзина Л.В.
ОСНОВЫ РЕЛИГИОЗНО-МАГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В ПОХОРОННО-ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ НАРОДА МАРИ 475
L.V. Yamurzina
FUNDAMENTALS OF RELIGIOUS AND MAGICAL IDEAS IN THE FUNERAL AND MEMORIAL RITES OF THE MARI PEOPLE 475

МНОЖЕСТВЕННОСТЬ ПРОЯВЛЕНИЯ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В УРАЛО-ПОВОЛЖЬЕ: ДИАХРОННЫЙ И СИНХРОННЫЙ ИЗМЕРЕНИЯ. МЕХАНИЗМЫ И ФАКТОРЫ, ВЛИЯЮЩИЕ НА ФОРМИРОВАНИЕ ЭТНИЧЕСКОЙ, РЕГИОНАЛЬНОЙ, ОБЩЕРОССИЙСКОЙ ГРАЖДАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В УРАЛО-ПОВОЛЖЬЕ

Аминов И.Р.
ПРИНЦИП ДОБРОВОЛЬНОСТИ ПРИВЫБОРЕ ИЗУЧЕНИЯ ЭТНИЧЕСКОГО ЯЗЫКА КАК ФАКТОР ЭТНИЧЕСКОГО РЕГИОНАЛЬНОГО КОНФЛИКТА В РОССИИ 481
I.R. Aminov
THE PRINCIPLE OF VOLUNTARINESS AT THE CHOICE OF STUDYING OF ETHNIC LANGUAGE AS THE FACTOR OF THE ETHNIC REGIONAL CONFLICT IN RUSSIA 481

Баймухаметова Г.Р.
ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В ГОРОДАХ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН (1989–2010 гг.) 485
G.R. Baymuchametova
ETHNO-DEMOGRAPHIC PROCESSES IN THE CITIES OF THE REPUBLIC OF BASHCORTOSTAN (1989–2010) 485

Власова Т.А., Касимова Г.Х.
ПРОБЛЕМЫ ОРГАНИЗАЦИИ ВНУТРЕННЕГО
ТУРИЗМА В УДМУРТСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ 490
T.A. Vlasova, G.K. Kasimova
PROBLEMS OF ORGANIZATION OF LOCAL
TOURISM IN UDMURT REPUBLIC 490

Воронцова А.С.
ТРАДИЦИЯ И КИБЕРПРОСТРАНСТВО:
ЭТНОКУЛЬТУРА ХАНТЫ В СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЯХ 496
A.S.Vorontsova
TRADITION AND CYBERSPACE:
ETHNOCULTURE OF KHANTY IN SOCIAL NETWORKS 496

Годовова Е.В.
ЗАСЕЛЕНИЕ ФРОНТИРА ОРЕНБУРГСКОЙ ГУБЕРНИИ КАЗАКАМИ В
КОНТЕКСТЕ ИМПЕРСКОЙ ПОЛИТИКИ АККУЛЬТУРАЦИИ 500
E.V. Godovova
SETTLEMENT OF THE FRONTIER OF ORENBURG
PROVINCE BY THE COSSACKS IN THE CONTEXT
OF IMPERIAL ACCULTURATION POLICIES 500

Исянгулов Ш.Н.
ЧИСЛЕННОСТЬ И ЕСТЕСТВЕННОЕ ДВИЖЕНИЕ БАШКИР
УФИМСКОЙ ГУБЕРНИИ В ПОРЕФОРМЕННЫЙ
ПЕРИОД (1865–1890-е гг.) 505
Sh.N. Isyangulov
THE NUMBER AND NATURAL MOVEMENT OF BASHKIRS
IN THE UFA PROVINCE IN THE POST-REFORM
PERIOD (1865-1890-ies.) 505

Сабирова Е.Н.
ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ И АРЕАЛЫ РАССЕЛЕНИЯ
ЭТНОДИСПЕРСНОЙ ГРУППЫ ЕВРЕЕВ БАШКОРТОСТАНА 513
E.N. Sabirova
HISTORY AND AREAS OF SETTLEMENT
OF DIASPORA JEWS IN BASHKORTOSTAN REPUBLIC 513

Сафин Ф.Г., Ишемгулов М.Н.
ДИНАМИКА ПРОЯВЛЕНИЯ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ
В МНОГОНАЦИОНАЛЬНОМ РЕГИОНЕ 520
F.G. Safin, M.N. Ishemgulov
DYNAMICS OF MANIFESTATION OF IDENTITIES
IN A MULTIPLE-NATIONAL REGION 520

Сиразетдинов К.О.
ДИНАМИКА РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ
МОЛОДЕЖИ В ПОЛИЭТНИЧЕСКОМ МЕГАПОЛИСЕ
(ПО ДАННЫМ ОПРОСОВ В Г. УФА) 525
K.O. Sirazetdinov
DYNAMICS OF RELIGIOUS IDENTITY OF YOUTH
IN THE POLYETHNIC MEGAPOLIS
(ON DATA OF POLLS IN G. UFA) 525

Халиулина А.И., Идрисова Э.Ф.
НАЦИОНАЛЬНЫЕ ЯЗЫКИ И ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ
В ПОЛИЭТНИЧНОМ БАШКОРТОСТАНЕ:
ИТОГИ ЗА 2017/2018 УЧЕБНЫЙ ГОД 532
A.I. Khaliulina, E.F. Idrisova
NATIONAL LANGUAGES AND ETHNOCULTURAL
EDUCATION IN POLYETHNIC BASHKORTOSTAN:
RESULTS FOR 2017/2018 ACADEMIC YEAR 532

Ягафова Е.А., Голованов В.В.
ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ КИРГИЗСКОЙ
ДИАСПОРЫ Г. САМАРА 537
E.A. Yagafova, V.V. Golovanov
ETHNOCULTURAL TRADITION
OF THE KIRGHIZ DIASPORA IN SAMARA 537

Алексеенко С.С., Мухтасарова Э.А.
РУССКИЙ ФАКТОР В НАЦИЕСТРОИТЕЛЬСТВЕ
В РЕСПУБЛИКАХ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ 543
S.S. Alekseenko, E.A. Mukhtasarova
RUSSIAN FACTOR IN NATION-BUILDING
IN THE REPUBLICS RUSSIAN FEDERATION 543

Бурдина Е.Н., Казиев С.Ш.
ЯЗЫКОВОЙ ФАКТОР НАЦИЕСТРОИТЕЛЬСТВА
В КАЗАХСТАНЕ (1926-1933) 549
E.N. Burdina, S.S. Kasiev
THE LANGUAGE FACTOR OF NATION-BUILDING
IN KAZAKHSTAN (1926-1933) 549

Габдрафиков И.М.
МИГРАЦИЯ И МИГРАЦИОННАЯ ПОЛИТИКА В СОВРЕМЕННОМ
БАШКОРТОСТАНЕ КАК ФАКТОР
РЕГИОНАЛЬНОГО НАЦИЕСТРОИТЕЛЬСТВА 557
I.M. Gabdrafikov
MIGRATION AND MIGRATION POLICY IN MODERN
BASHKORTOSTAN AS A FACTOR OF REGIONAL
NATION-BUILDING 557
Куцева Е.В.
ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ КОМПОНЕНТ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ САМАРСКОГО
АКАДЕМИЧЕСКОГО ТЕАТРА ОПЕРЫ И БАЛЕТА КАК ИНСТРУМЕНТ РЕ-
ГИОНАЛЬНОГО НАЦИЕСТРОИТЕЛЬСТВА (НА ПРИМЕРЕ СПЕКТАКЛЯ
«ВОЛШЕБНЫЙ ЛАРЕЦ») 562
E.V. Kutseva
ETHNO-CULTURAL COMPONENT IN THE ACTIVITIES
OF THE SAMARA ACADEMIC OPERA AND BALLET THEATER
AS A TOOL OF REGIONAL NATIONALISM
(ON THE EXAMPLE OF THE «MAGIC COLLEGE») 562

Мухамадеева Л.А., Файзуллин А.Р.
ПРОБЛЕМЫ НАЦИЕСТРОИТЕЛЬСТВА
В РЕГИОНАХ РСФСР В 1918-1920-ЫХ ГГ.
(НА ПРИМЕРЕ ТАТАРСКОЙ РЕСПУБЛИКИ) 567
L.A. Mukhamadeeva, A.R. Faizullin
THE PROBLEMS OF NATION BUILDING
IN THE REGIONS OF THE RSFSR IN THE YEARS 1918-1920
(ON THE EXAMPLE OF THE REPUBLIC OF TATARSTAN) 567

Овчинников А.В.
«ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ТАТАР-КРЯШЕН (XVI-XX вв.).
КАЗАНЬ: ИНСТИТУТ ИСТОРИИ ИМ. Ш.МАРДЖАНИ
АН РТ, 2017. 960 С.»: ИСТОРИЧЕСКАЯ ТРАВМА
«НАСИЛЬСТВЕННОЙ ХРИСТИАНИЗАЦИИ»
И ПОПЫТКА ЕЕ РАЦИОНАЛИЗАЦИИ 572
A.V. Ovchinnikov
«HISTORY AND CULTURE OF TATAR-KRYASHEN
(XVI-XX centuries). KAZAN:
INSTITUTE OF HISTORY IM. SH.MARDZHANI AN RT, 2017. P. 960»:
THE HISTORICAL INJURY OF«FORCED CHRISTIANIZATION »
AND THE ATTEMPT OF ITS RATIONALIZATION 572

Урожаева Т.П.
ЭТНИЧЕСКИЕ МИГРАНТЫ В ИРКУТСКОЙ ОБЛАСТИ
НА РУБЕЖЕ 1990-х – НАЧАЛА 2000-х гг.:
ПРОБЛЕМЫ АДАПТАЦИИ И ОБУСТРОЙСТВА 580
T.P. Urozhaeva
THE ETHNIC MIGRANTS IN THE IRKUTSK REGION
ON THE TURN OF THE 1990s - EARLY 2000s: PROBLEMS
OF ADAPTATION AND FACILITIES 580

Цибенко С.Н.
НАЦИЕСТРОИТЕЛЬСТВО НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ:
АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ ПРОЕКТЫ ЧЕРКЕССКОЙ
ГОСУДАРСТВЕННОСТИ 586
S.N. Tsibenko
NATION-BUILDING IN THE NORTH CAUCASUS:
ALTERNATIVE PROJECTS OF THE CIRCASSIAN STATEHOOD 586

Шакиров И.А.
ТРАНСФОРМАЦИЯ ПОНЯТИЯ НАЦИИ КАК КОЛЛЕКТИВНОГО
ПРОШЛОГО В УСЛОВИЯХ ГОРОДА 591
I.A. Shakirov
THE TRANSFORMATION OF THE CONCEPT OF A NATION
AS A COLLECTIVE PAST IN THE CONDITIONS OF THE CITY 591

Шаяхметова И.З.
«КАДРЫ РЕШАЮТ ВСЕ!»: ОБ ОСОБЕННОСТЯХ
ПОДГОТОВКИ КАДРОВ ДЛЯ МУНИЦИПАЛЬНОЙ
СЛУЖБЫ ГОРОДОВ ЮЖНОГО УРАЛА В 1919-1920-е гг. 595
I. Z. Shayakhmetova
«CADRES DECIDE EVERYTHING!»: THE PECULIARITIES
OF THE TRAINING OF PERSONNEL FOR MUNICIPAL SERVICES
OF CITIES OF THE SOUTHERN URALS IN 1919 – 1920 595

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ 601

Подписано в печать 29.11.2018. Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Times New Roman. Тираж 70 экз. Заказ № 6346.
Верстка и печать в ООО «Издательство «Диалог»
450076, г. Уфа, ул. Гафури, 54. Тел./факс: (347) 251-78-29.
E-mail: dialogufa@mail.ru
Сайт: elasgroup.ru

